

# Justicia, legitimidad y realismo políticos

José Rubio Carracedo

*¿Cuál es la fuente de la legitimidad del poder político? Distintas respuestas se han dado a lo largo de la historia de la sociedad humana, las cuales van desde las perspectivas eticistas (que funcionalizan la política respecto de algún tipo de deber ser, ya sea religioso, educativo, igualitario, etcétera, y que terminan derivando en autoritarismos fundamentalistas) hasta el pragmatismo brutal de la razón de Estado. Defendiendo una tercera vía, Rubio Carracedo suscribe la idea del "Estado legítimo", según la cual la fundamentación del poder no puede ser otra que la de un orden jurídico-constitucional consensuado, laico y puramente procedimental'.*



DEL MISMO MODO QUE LA OBLIGACIÓN MORAL constituye el objeto central de la reflexión ética, y que la obligación jurídica lo es de la filosofía del derecho, la naturaleza, formas y condiciones de la obligación política es el objetivo principal de la filosofía política. Ahora bien, este objetivo común recibe diferentes modulaciones —y hasta diferentes versiones— según las diversas escuelas o tradiciones de la filosofía política.

En efecto, resulta indudable que se dan —y se han dado históricamente— al menos dos

grandes tradiciones o escuelas de pensamiento político: la legitimista, según la cual el poder se justifica únicamente por el objetivo último ético-educativo de la sociedad civil (en su versión más radical del estado justo) o, al menos, por su respeto de las condiciones y límites de la obligación política (versión más moderna o propiamente legitimista), y la tradición realista, según la cual el poder se autolegitima como tal y posee su lógica enteramente autónoma y específica, también en diferentes versiones más o menos radicales. La filosofía

II TRIMESTRE 1995

política se sitúa, pues, sobre la confluencia o discrepancia (según los enfoques) de ambas tradiciones. De ahí que resulte imprescindible delinear siquiera brevemente los rasgos más notorios de ambas escuelas de pensamiento político en la primera sección del capítulo.

La segunda la voy a dedicar a precisar la evaluación histórica de la corriente legítima desde sus versiones más radicales en cuanto utopías del Estado justo hasta sus

versiones actuales mucho más moderadas en tanto que simples constructos normativo-regulativos del Estado legítimo. En la tercera sección intentaré incluso construir el “paradigma” del Estado legítimo mediante la explicitación de sus tesis características, de modo que pueda servir como guía para la identificación y adscripción de los diferentes planteamientos actuales o pretéritos.

### *La herencia de dos tradiciones: legitimismo y realismo políticos*

PUEDE DECIRSE QUE, EN REALIDAD, la filosofía política surge del enfrentamiento de dos enfoques divergentes y hasta irreconciliables de la naturaleza de la obligación política. No se trata, pues, como a veces se afirma, de un replanteamiento de la obligación política a partir del Renacimiento, sino de un enfrentamiento constituyente entre el convencionalismo naturalista de los sofistas griegos, que rechazan la legitimación religiosa tradicional del poder, y la reacción legitimista-racionalista de Platón, mientras que en *Politeia* aristotélica se encuentra el primer intento de conciliación de ambos enfoques. Es más, como ya puso de relieve Leo Strauss<sup>1A</sup>, La tensión entre ambos planteamientos no sólo

es perceptible en Platón (*Gorgias*, *La República*), sino que el propio filósofo ateniense habría oscilado entre ambos modelos (legitimista: *La República*; realista, *Las leyes*). Pero, como yo mismo expongo más adelante, a pesar de la indudable modulación que se observa en la obra platónica (en especial, en *El Político*), no es menos cierto que Platón se mantiene fiel a su enfoque incluso en *Las Leyes*, que plantea ya como una serie de concesiones al realismo político. En cambio en Aristóteles es notoria la evolución del enfoque platónico inicial (libros 1-3 y 7-8) al planteamiento realista posterior (libros 4-6), probablemente a causa de su experiencia política en Asos.

A mi juicio, el problema de la

obligación política es análogo, pero nunca idéntico, al de la obligación moral: en este caso, la justificación de la obligación se plantea como la respuesta a la cuestión ¿por qué he de ser moral?, mientras que en el caso de la obligación política se plantea como respuesta a la pregunta ¿por qué he de obedecer al Estado? (y no ¿por qué tengo obligación “moral” de obedecer al Estado? que implica ya una *petitio quaestionis*). Como se aprecia, la cuestión queda abierta a diferentes tipos de justificación, cuya mayor o menor plausibilidad dependen del enfoque general adoptado: si el poder se autolegitima o si, por el contrario, precisa de ciertas condiciones (consenso libre y racional por parte de los ciudadanos) y límites (los establecidos en el “contrato social”) para su legitimación en cuanto “autoridad”, a la que se debe obediencia.

Según Quinton, sería los tipos de justificación dados al problema de la obligación política<sup>2</sup>. La primera se basaría en la naturaleza intrínseca del Estado y sería la adoptada por el “tradicionalismo” (que se fundamenta siempre en formas más o menos secularizadas del “derecho divino” del poder estatal) y los planteamientos “aristocráticos” (en los que la obligación política se fundamenta en la excelencia, de uno u otro tipo, de los gobernantes). En todo caso,

esta justificación es paralela a la del deontologismo moral, cuyas rigideces comparte igualmente.

La segunda, por el contrario, la ofrecen teorías extrínsecas que justifican el Estado “por referencia directa o indirecta a los propósitos que sirve”, o a las consecuencias beneficiosas del poder estatal. El prototipo de estas teorías sería “el contrato social” aunque de hecho sólo hace referencia a las versiones de Hobbes (seguridad) y de Locke (derechos, propiedad) y da la razón a Hume en su versión utilitarista del mismo, con su concepción teleológica del Estado, cuyo único sentido lo constituye la promoción del bienestar general.

Por último, Quinton distingue un tercer tipo de justificación: las teorías “orgánicas” del Estado, que se oponen a las precedentes al propugnar una relación intrínseca entre el Estado y los ciudadanos. Los mejores ejemplos serían los de Rousseau y Hegel: el Estado encarna la voluntad particular, egoísta y privada.

Pues bien, frente a estas concepciones clásicas de la obligación política, Quinton presenta la de la “filosofía analítica de la política”, según la cual la obligación política tiene un sentido exclusivamente teleológico. Las concepciones clásicas situaban al ciudadano entre “la obediencia y la resistencia, entre la conformidad y la traición”.

1/ Sistema N° 85.

1A/ Strauss, L., *¿What is Political Philosophy?*, Glencoe, Ill., Free Press, 1959. Young, R., *Personal Autonomy, Beyond Negative and Positive Liberty*, Londres, Croom Helm, 1986.

2/ Quinton, A., “Introducción”, en id. (ed.) *Filosofía política* (1967), México, F.C.E., 1974.

La situación real, en cambio, es mucho más flexible: se trata de considerar los fines del gobierno en cuanto que sujetos a negociación, influjo, cambio, etcétera, desde formas institucionales. Lo primero en esta dirección analítica es arrojar por la borda los planteamientos ideológicos; el segundo paso consistiría en la aclaración del concepto de los fines políticos o de gobierno, distinguiendo entre las diferentes articulaciones ideológicas de conceptos tales como libertad, justicia, democracia, seguridad, prosperidad, etcétera.

Esta posición de Quinton es una muestra característica de las insuficiencias del enfoque meramente analítico de la política y de asunción subrepticia de una ideología concreta, la del utilitarismo, pese a su enfoque oficialmente neutro desde el punto de vista axiológico. Por otra parte, no acierta a ver que el tercer tipo de justificación de la obligación política que presenta, esto es, las que denomina teorías "orgánicas", comparten, en realidad, con las del primer tipo su fundamentación de la misma en la naturaleza intrínseca del Estado, como él mismo reconoce, aunque constituyan una versión profundamente renovada de este planteamiento (en el caso de Rousseau, adopta la forma de un contrato social legitimista, mientras que en el de Hegel es ya una

síntesis de ambos enfoques). No hay razón, pues, para convertir el esquema bipartito comúnmente admitido en otro tripartito, que no ha podido justificar.

Y es que, como apunta M. García Pelayo<sup>3/</sup>, el enfoque bipartito hunde sus raíces en dos "imágenes" de la realidad política: una imagen ve la política como un "despliegue en la tensión, el conflicto y la lucha", y así la asume en su realismo dinámico de lucha de intereses, mientras que la otra imagen contempla el conflicto como una realidad a superar por referencia a "una idea o un sistema axiológico" que permitirá encontrar "un orden cierto de convivencia", que da sentido final al fluir de la vida política. Por eso, desde sus comienzos, se han formado en el pensamiento político "dos imágenes antagónicas respecto de la naturaleza de la política", sobre la acentuación parcial de cada una de ellas, coincidiendo con "dos intuiciones radicalmente distintas del mundo": la idea de la política como lucha, como antagonismo, como equilibrio precario y siempre en tensión; y la idea de política como orden creado por la razón por encima de los avatares históricos y las luchas particulares. A la vez, a cada imagen corresponde una concepción antropológica contrapuesta: a la primera, la idea del hombre como ser radicalmente

egoísta, insociable, a la segunda, la idea del hombre como sociable, aunque histórica-socialmente corrupto y egoísta. Por último, a cada una de las imágenes corresponde un concepto distinto del poder: según la primera el poder se concibe como lucha incesante y la política "tiende a disolverse en relaciones de poder", mientras que éste se entiende como "despliegue de la voluntad"; según la segunda, la política tiende a la paz y gira en torno al concepto de "justicia", que se entiende primeramente como orden natural y posteriormente como un orden justo construido por la razón. En consecuencia, García Pelayo cree posible clasificar entre estas "dos concepciones límites" o tipos polares todas las teorías políticas propuestas, ya que todas tienden a articular o integrar los seis "momentos" o tensiones aludidos: lucha-paz, poder-justicia, voluntad-razón.

Casi no hace falta recordar que en el mundo clásico la concepción de la política conforme al eje lucha-poder-voluntad fue defendida por los sofistas y los historiadores, mientras que los filósofos se adhirieron mayoritariamente al otro eje: paz-justicia-razón. En la Edad Media esta última tendencia es netamente hegemónica, aunque al final de la misma Ockham y Marsilio de Padua se orientan a la primera. Con el Renacimiento, en cambio, y hasta finales del siglo XVII triunfa la política como poder (desde Maquiavelo hasta Hobbes).

mientras que en el siglo XVIII asistimos al auge del iusnaturalismo (y a su apuesta por un orden natural, justo y racional, sobre el que basa el poder su legitimidad), prolongado por Locke y por Rousseau en diferentes versiones, aunque los ilustrados, (y, entre ellos, Kant) tiendan más bien a concepciones más eclécticas de ambos enfoques. La disyunción se mantiene y se complica extraordinariamente durante el siglo XIX con el triunfo del positivismo y del liberalismo, por un lado, y del idealismo y socialismo, por el otro, aunque no falten casos de difícil clasificación (como el del mismo Marx).

En el siglo XX ha sido hegemónica la concepción de la política como lucha-poder-voluntad, a partir de la disolución de los planteamientos idealistas y románticos, de un lado, y del descrédito de la utopías socialistas, por el otro. Max Weber es, quizá, su mejor intérprete y generaliza su concepto del Estado como detentador legítimo del monopolio de la coerción, aunque admita una triple legitimidad (carismática, tradicional y racional). Aunque ha sido C. Schmitt el formulador más radical de aquella concepción con su tesis de la disyunción amigo-enemigo (paralela, en buena medida, a la disyunción ética entre bueno-malo). También el liberalismo ha defendido con ardor el "realismo" político. En los dos últimos decenios, en cambio, ha subido al primer plano una concepción

3/ García Pelayo, M., "Idea de la política" en *Id. Idea de la política y otros escritos*, Madrid, C.E.C., 1983, pp. 1-42.

legitimista de la política centrada sobre el concepto de justicia, aunque en versiones más o menos radicalizada. Baste citar los nombres de Rawls ("justicia como equidad"), Nozick ("justicia como titulación"), Dworkin ("derecho a igual consideración y respeto"), Habermas (legitimidad dialógico-comunicativa), Apel (comunidad de comunicación), quienes no sólo ofrecen una legitimación del "Welfare State", sino que prolongan su legitimidad en algunos casos hasta el Estado

social (Rawls, Habermas, Apel). De algunos de ellos (Rawls, Nozick, Dworkin) me ocuparé ampliamente en más adelante, por lo que renuncio a extenderme aquí al respecto. También hay que situar en este renacimiento legitimista las propuestas de la "nueva izquierda" (Offe, Aronowitz, etcétera) y las reivindicaciones de una democracia más participativa y auténtica (Macpherson, Levine, Barber, Green, Pateman, etcétera), algunas de ellas inspiradas directamente en Rousseau.

### *Del Estado justo a la legitimidad del Estado*

LA CUESTIÓN DE LA JUSTIFICACIÓN DE LA OBLIGACIÓN POLÍTICA, objeto prioritario de cualquier enfoque de la filosofía política, remite, en realidad, a otra cuestión más honda: ¿cómo se legitima la coercitividad estatal, o como diría Weber, su monopolio de la violencia legítima? Los planteamientos recientes sobre la génesis normativa del Estado, desarrollados generalmente desde el enfoque sintémico, insisten en que el Estado surge para asegurar la identidad del grupo social, para proporcionar legitimidad a la coerción social y para lograr más eficazmente la integración social<sup>4</sup>. Sin embargo, como apunta

Habermas, esta reformulación de las funciones del Estado en términos sistémicos no oculta "el nexos constitutivo de la dominación política". A su juicio, el Estado surge, ante todo, primordialmente para "impedir, a través de decisiones vinculantes, la desintegración social", de modo que garantiza eficazmente a la sociedad de que se trate el mantenimiento de su "identidad, normativamente determinada, cualquiera que sea". De ahí le viene, pues, al Estado su legitimidad y, consiguientemente, su reconocimiento. Según Habermas, si se exceptúan los casos de C. Schmitt y de N. Luhmann, quienes parecen

mantener la tesis de que la coercitividad legal del Estado se acepta sin más, sin plantearse cuestión alguna de reconocimiento, hoy tiende a aceptarse comúnmente la tesis de que la dominación política, como condición de su mantenimiento y de su eficacia a largo plazo, precisa obtener reconocimiento como poder legítimo (y no meramente como poder legal). Otra cuestión es que, desde el enfoque sistémico, se plantee la integración social normativa operada por el Estado como mera función latente de las estructuras sociales.

Tampoco es cierto, en ese sentido, que los problemas de legitimidad sean algo específico de la modernidad. De hecho, los términos *legitimum imperium* o *legitimum dominium* se utilizaba en Roma y en el Medioevo. Pero su sentido es posible rastrearlo hasta en los imperios de la antigüedad, esto es, desde que aparece el concepto de Estado, a través de los conflictos de legitimidad o "fenómenos de deslegitimación", en especial como luchas de clase. Puede decirse, pues, que es consustancial con la aparición del Estado su "pretensión de legitimidad", esto es, su búsqueda de reconocimiento mediante la garantía que ofrece de mantener la identidad y la integración social por vía normativa y coercitiva.

Ahora bien, como señala Habermas, es preciso separar cuidadosamente "las razones legitimantes" de las "instituciones de la dominación". Esta distinción

de Habermas resulta utilísima, ya que mientras que las segundas se mantienen prácticamente constantes, con cambios que afectan solamente a la forma, las razones legitimantes varían notablemente desde la antigüedad clásica y medieval hasta la Ilustración y la Revolución. Es el cambio que he sugerido al referirme al paso del "Estado justo" al "Estado legítimo". Es más, todavía cabe distinguir entre la legitimación que se ofrece en los grandes imperios y la que se ofrece ya en la antigüedad clásica: mientras que en los primeros se apela a sistemas religiosos revelados (a través de los grandes profetas) o a éticas de base cosmogónica, esto es, a "narraciones" sacrales o cuasi-sacrales, en la antigüedad greco-romana (Platón, Aristóteles, estoicos) y medieval (escolásticos), la legitimación estatal se ofrece mediante argumentación, aunque ésta es siempre ontológicamente fundamentada; es decir, se apela a un orden natural, anterior o natural e inmutable, que se descubre mediante la razón; pero tal orden ontológico o natural es quien proporciona las razones últimas. Por eso el Estado ha de aparecer legitimado por el orden ontológico (caso de la teoría de las ideas, en Platón, o la *koinos logos* en los estoicos, o la ley natural, en los escolásticos). Por eso el Estado aparece como "Estado justo", ya que es el único legítimo; esto es, como expresión de reflejo del orden ontológico. Sólo cabe un

<sup>4</sup> Habermas, J., "Problemas de legitimación en el Estado moderno", en *id.* *La reconstrucción del materialismo histórico* (1976), Madrid, Taurus, 1981, pp. 243-272.

Estado perfecto, al menos normativamente; de lo contrario no puede legitimarse.

Por cierto que la legitimación medieval del Estado, tanto en su versión cristiana como en su versión musulmana, incluía tanto las razones reveladas (narrativa sagrada, dogmática) como las razones ontológicas. De ahí que ofreciera una legitimación sin fisuras... mientras pudo sostenerse la cosmovisión medieval. Pero tanta perfección, aunque fuese a nivel teórico normativo, era difícilmente compatible, no con la realidad política cotidiana (pues la teoría del pecado original ofrecía una coartada más exculpatoria que inculpatoria), sino con una legitimación mínimamente plausible. Por eso, al final del medioevo se impuso el nominalismo, por un lado, y el voluntarismo, por el otro. Hasta que se derrumbó finalmente como un todo la legitimación medieval y surgió, por reacción la forma más cruda de realismo político con su tesis de la autolegitimación del poder (Maquiavelo).

Sin embargo, hasta la Ilustración no surge un nuevo modelo legitimista, aunque se introdujo por la vía contractualista abierta por Hobbes. Habermas sitúa el nuevo modelo ya en Rousseau, mientras que Riedel lo retrasa hasta Kant<sup>5</sup>. Desde Maquiavelo (si no ya desde Marsilio de Padua) se había roto el

supuesto básico de la sociabilidad como fundamento real de la sociedad. Pero fue Hobbes quien abrió la vía contractualista al insistir sobre el carácter artificial (pactado) de la sociedad civil: justamente, del convenio surgen la justicia y la legalidad, inexistentes en el estado natural; significativamente, sin embargo, todavía las denomina Hobbes "leyes de naturaleza"; pero la garantía final es exterior al pacto: es el soberano, en cuanto depositario único de la coercitividad efectiva. Es el precio de la seguridad.

Situación que no deja de parecer absurda a Locke y a los iusnaturalistas, hegemónicos durante todo el siglo XVIII, quienes vuelven a resucitar la tesis de la sociabilidad, de modo que el contrato social únicamente aportaba la sanción legal y su publicidad. Posición que conduce a otra incoherencia de signo inverso a la hobbesiana: ¿para qué mantener la distinción "estado de naturaleza" y "sociedad civil" si la segunda sólo añade al primero la legalidad formal del contrato?

Pufendorf intentó mejorarla mediante su teoría del doble contrato: el *pactum societatis* instituye la sociedad civil, pero el Estado sólo se constituye con un pacto posterior y subsiguiente, al *pactum subiectionis*. Pero Pufendorf no logra su objetivo, ya

que con el primer pacto no supera el contrasentido de un contrato pactado entre quienes ya están asociados por naturaleza, y con el segundo se acerca peligrosamente a Hobbes: dada la banalidad formal del primero, es este segundo pacto el que, en realidad, instituye un orden político, con la consiguiente preeminencia del poder estatal sobre la sociedad civil, contra la que reaccionará fuertemente Rousseau. Eso sí, no ha de olvidarse que su iusnaturalismo no es ya de corte ontológico (ontorreligioso, para ser más exacto), sino de corte racionalista: las razones últimas dejan de ser la religión-cosmología-ontología para atenerse únicamente a un naturalismo racional.

Rousseau compartía con Locke y los iusnaturalistas el presupuesto irrenunciable del consenso de los ciudadanos para la legitimidad del poder estatal, pero como Hobbes no precisaba ni de la sociabilidad natural ni de la ley natural: le bastaba la normatividad procedimental de un contrato social entre hombres libres e iguales, atentos a constituir un Estado, aunque sin abdicar jamás de su soberanía. Y no es preciso esperar a Kant, como afirma Riedel, para destruir la vinculación entre sociedad y dominio mediante el "principio jurídico de la

inenajenabilidad de la libertad del hombre", puesto que, como el mismo Riedel reconoce, Rousseau había establecido ya que el derecho del hombre no depende de los fines que le impone la naturaleza, sino "de la libertad en tanto fundamento de todo derecho". Pero, frente a Hobbes, Rousseau tampoco precisa de la coercitividad estatal como garantía última eficaz del pacto, pues le basta la normatividad libre y racionalmente pactada, esto es, la legalidad legitimada.

Riedel piensa que Rousseau plantea el contrato a nivel "histórico-positivo", mientras que Kant concebirá ya el acuerdo "como una norma, que se basa en principios racionales *a priori*", de modo que puede "convertirlo en pauta ('idea') de la sociedad civil". A mi juicio, sin embargo, Rousseau no plantea el contrato como un hecho, sino como un constructo normativo<sup>6</sup>, anticipando, en realidad, el enfoque kantiano. Justamente, Rousseau es el primero que, siguiendo los pasos de Hobbes en este punto, culmina la disyunción entre hechos y normas: la "voluntad general" no es un hecho (aunque así lo entendiesen sus contemporáneos, excepto Kant), sino una idea normativa, un constructo de la razón, aunque el mismo Rousseau no siempre sea consecuente, tal vez porque no era

5/ Riedel, M., *Metafísica y metapolítica*, vol. II, Buenos Aires, Alfa, 1977.

6/ Rubio Carracedo, J., *Democracia y legitimación del poder en Rousseau. Democracia avanzada versus representación política*, Málaga, 1987 (inédito).

consciente del alcance de su innovación. Será Kant quien la desarrollará plenamente, aunque en una determinada dirección.

Por otra parte, también cabe decir que Rousseau recoge el impulso racionalista del iusnaturalismo de Grocio, Burlamaqui y Pufendorf para dar el salto que éstos no se atrevieron a dar. Como dice Habermas, “en Rousseau y Kant este desarrollo conduce a la consecuencia de que en las cuestiones prácticas, en aquellas que atañen a la justificación de normas y acciones, en lugar de principios de índole material, como la Naturaleza o Dios, hace acto de aparición el principio formal de la Razón. Aquí las justificaciones no se apoyan sólo en argumentos —...—. Ahora, como quiera que teóricamente las razones últimas han dejado de ser plausibles, son las *condiciones formales de la justificación las que cobran fuerza legítimamente por sí mismas*. Los procedimientos y las premisas del acuerdo racional se

por ende, puede pasar como racional)”<sup>7</sup>.

Unas páginas más adelante precisa Habermas que “el gran enfrentamiento del derecho natural racional con el clásico, cuya influencia persistió todavía hasta el siglo XIX, se concentra en la elaboración de un tipo procedimental de legitimidad. Desde Hobbes hasta Rousseau y Kant, las ideas básicas del acuerdo racional y de la autodeterminación reciben una explicitación tan amplia que las cuestiones de la justicia y el bien común quedan desprovistas de cualquier connotación ontológica, pudiendo ser confiadas a la competencia de la razón práctica. Esta discusión, implícitamente, gira en torno a la pérdida de valor de un nivel de legitimación basado en las imágenes del mundo”.

Los resultados de mi investigación vienen a avalar la afirmación de Habermas de que en Rousseau se observa “la primera elaboración del *tipo procedimental de legitimación*”, ya que su

del “amor-de-sí” y de la “compasión” vigentes en aquél. En efecto, en Rousseau el constructo normativo del contrato social viene a dar cumplimiento fiel al pacto social históricamente realizado, que lo contradice, conllevando la corrupción y la ruina de la sociedad. Pero su “Estado de naturaleza” es también, obviamente, un constructo normativo.

Tal es, en efecto, el sentido del contrato social roussoniano: entre ciudadanos libres e iguales, “los propios procedimientos y las propias premisas de la justificación integran a partir de ahora las razones legitimantes en las que se apoya la validez de las legitimaciones”. Ello implica que se abandona definitivamente el modelo de legitimación por el orden natural, religioso o tradicional para asumir el modelo de un consenso deliberativo, realizado en condiciones ideales; esto es, como diría Habermas, mediante la asunción autónoma de su “competencia interpretativa”.

garantía procedimental. El mismo Rousseau es muy claro al respecto: “las cláusulas del contrato están de tal modo determinadas por la naturaleza del acto que la menor modificación de las mismas lo haría vano y nulo”. Y la entrega de cada asociado con sus derechos a la comunidad tiene igualmente una garantía procedimental: “siendo una condición igual de todos y para todos, nadie tendrá interés en hacerla onerosa para los demás”<sup>8</sup>. Su misma insistencia en que los asuntos comunes se resuelven únicamente en la asamblea pública formalmente convocada y en la que cada cual se expresa libremente, sin asociaciones ni grupos interpuestos, ha de entenderse también como un constructo procedimental que anticipa tanto la “posición original” rawlsiana como la “situación ideal de la comunicación” de Apel y Habermas.

Los problemas de Rousseau comienzan, a juicio de Habermas, cuando añade a este “nuevo principio de legitimación” ciertas

la fecha". En definitiva, los problemas de Rousseau surgen de confundir "un nivel de justificación de la dominación con los procedimientos de organización de la misma". Esta observación me parece certera, puesto que Rousseau tenderá siempre a coimplificar la legitimación democrática con el diseño de los procedimientos del ejercicio lo más directo posible de la soberanía popular; pero también injusta, puesto que Rousseau fue siempre consciente que la distancia insalvable entre el modelo democrático (formación discursiva de la voluntad) y la realización efectiva de la democracia como régimen político (la "verdadera democracia ni ha existido ni existirá jamás", llega a afirmar).

Quizá por eso, según una opinión muy extendida, Kant entendió que los principios normativos del contrato roussonianos eran válidos, sobre todo, para la "moralización" del hombre; de ahí que procediera a su aplicación estricta al universo moral. En esta línea puede enfocarse su formulación del imperativo categórico como una transposición trascendental del concepto de voluntad general, asumiendo sus caracteres de objetividad, autonomía, universalidad, incondicionalidad... Pero tienen valor meramente regulativo (fundamentación racional) en el orden jurídico y político.

Lo decisivo, sin embargo, es el nuevo modelo de legitimación política inaugurado por Rousseau,

en el que el énfasis se sitúa no tanto sobre los contenidos como sobre las condiciones formales de la formación del consenso, que prestan a la legitimación obtenida su fuerza y su eficacia. El nuevo modelo legitimador supone la anulación del precedente pues, como dice Habermas, "las legitimaciones de una etapa superada, cualquiera que sea su contenido, quedan sin valor con el tránsito al nivel inmediato superior: no es esta o aquella razón lo que ya no resulta convincente, sino la *indole* de las razones". Habermas está pensando probablemente en los estadios de madurez moral de Kohlberg; pero, en todo caso, resulta indudable que el nuevo modelo produjo el descrédito de las legitimaciones tradicionales, basadas en modelos ontoreligiosos.

El nuevo modelo significa el triunfo, no del formalismo, como se le ha reprochado, sino de la reflexividad: tanto el procedimiento como las premisas de la justificación se tornan reflexivas, esto es, se tornan razones legitimantes: es la idea misma del contrato cuidadosamente estudiado y discutido por personas libres e iguales bajo condiciones idealizadas. Por lo mismo, como concluye el mismo Rousseau, no hay más régimen político legítimo que el democrático. Pero ello no implica, como señala Habermas, la preferencia por un tipo de organización democrática entre otros, sino la posibilidad de un procedimiento de construcción

que fundamente la hipótesis de que "las instituciones básicas de la sociedad y las decisiones políticas fundamentales hallarían el asentimiento voluntario de todos los afectados si éstos pudieran participar —en libertad e igualdad— en los procesos de formación discursiva de la voluntad".

Pienso que Habermas hace una interpretación sesgada de trascendentalista, en el sentido monológico kantiano, tanto del modelo roussonianos como de la "posición original" de Rawls. En el caso de Rousseau, al menos, es claro que los ciudadanos no van a la asamblea pública para adoptar ningún punto de vista trascendental, sino para deliberar sobre cuál sea la "voluntad general", esto es, el interés público. Como dice Rousseau, la cuestión se plantea en estos términos: "¿Qué medida me beneficiará junto con todos los demás, en lugar de beneficiarme a costa de todos los demás?"<sup>10</sup>. Tal deliberación no excluye obviamente la discusión y el disenso, aunque al final haya de adoptarse procedimentalmente —pero quizá también provisionalmente— la regla de la mayoría (que, por cierto, ya Condorcet demostró que estadísticamente equivale a los dos tercios de probabilidad).

El replanteamiento actual de un cierto iusnaturalismo renovado,

sobre todo a partir del fracaso del positivismo jurídico-político con los totalitarismos democráticos (nazismo, fascismos), esto es, la apelación a algo "incondicionalmente válido" como fundamento de una razón de validez de la legitimidad, más allá del mero acuerdo, no puede olvidar que retorna a un modelo legitimador ya superado por la Ilustración. Como dice Habermas, "validez incondicional sólo la disfrutan ya los modos de proceder y las premisas del acuerdo", esto es, el mismo procedimiento crítico de construcción. Resulta secundario, en cambio, que las premisas del procedimiento constructivo se "interpreten" o traduzcan en términos contractualistas estrictos, iusnaturalistas o pragmático-trascendentales.

Obviamente, desde Max Weber se ha impuesto también el énfasis sobre la *creencia* de la legitimidad más que en su realidad objetiva. El mismo Habermas define la legitimidad como "el hecho del merecimiento de reconocimiento por parte de un orden político". El énfasis recae sobre el término "reconocimiento". Cuando la creencia sobre la legitimidad de un orden político sufre dudas o fisuras se presentan los llamados "problemas de legitimación". Es cierto que se trata de un proceso incesante de legitimación-deslegitimación, pero

10/ Rousseau, J.J., *Oeuvres Complètes*, R. Gagnebin & M. Raymond (dirs.), Bibliothèque de la Pléiade, París, Gallimard, Vol. III, *Du contrat social. Ecrits politiques*, 1964.

la estabilidad misma del orden político de dominación depende de tal creencia. Es más, incluso los planteamientos empíricos de la legitimación como la teoría de sistemas y la teoría del aprendizaje social se centran sobre la creencia en la legitimidad y en los factores que la procuran o la dificultan, sin importarles ya nada si el orden político es legítimo o no, pues lo importante es que sea "tenido por tal" (justamente, la misma tesis de Glaucón en *La República* y del propio Maquiavelo en *El Príncipe*).

La filosofía política, en cambio, no puede renunciar a evaluar racionalmente, esto es, con argumentación intersubjetivamente comprobable y enseñable, las pretensiones de legitimidad de un orden político. Ciertamente Habermas es un decidido partidario de tal postura, pero denuncia el renacer del neoaristotelismo, con su concepto sustantivo de la moralidad, la virtud, lo bueno, el bien común, etcétera, en autores como H. Arendt, Leo Strauss, J. Ritter y otros, a los que hay que añadir el más reciente de A. MacIntyre<sup>11</sup>. Pero las concepciones de lo "bueno por naturaleza" parecen definitivamente periclitadas, ya que su renacimiento implicaría el de la ontología y la cosmovisión que las fundamentaba. En este

sentido es claramente insostenible la tesis de MacIntyre: si fuera cierto que hay que dar por fracasado definitivamente el programa de la Ilustración sobre el que se plantean actualmente las cuestiones de filosofía práctica, el remedio vendría por un salto hacia adelante, nunca por la restauración neoaristotélica de la teoría de la virtud que nos propone. Pero, en realidad, el modelo de la Ilustración no ha fracasado, sino que está plenamente vigente, aunque con dificultades y atascos, como demuestran las obras de Rawls, Nozick, Buchanan, Dworkin, Apel o Habermas y su indudable hegemonía actual.

Quienes acusan de formalismo hueco el énfasis actual sobre los procedimientos de construcción olvidan que las convicciones de partida que son sometidas al procedimiento crítico en condiciones ideales no son arbitrarias ni meramente convencionales, sino que están profundamente arraigadas en "formas de vida" y en la "condición humana" heredada de la Ilustración, como con tanta insistencia han observado Rawls, Apel, etcétera, y los wittgensteinianos en particular<sup>12</sup>.

Es preciso apostar, pues, por un concepto normativo de legitimación, aunque liberado de todo

contexto metafísico (como ha recordado recientemente Rawls<sup>13</sup>, esto es, en términos estrictamente constructivos, como intentan, desde diferentes visiones, Lorenzen, Apel, Rawls, Dworkin, etcétera. Habermas, por su parte, insiste en una metodología "reconstructiva" más ambiciosa (pretende alcanzar el contexto lógico-evolutivo) pero también más complicada y peligrosa como tendré ocasión de

mostrar en el próximo capítulo.

Obviamente, pese a su herencia ilustrada, nuestro tiempo tiene problemas específicos de legitimación, que Offe y Habermas han identificado como "problemas de legitimación en el capitalismo avanzado" y que ellos mismos, entre otros, han investigado<sup>14</sup>. No puedo entrar aquí a juzgar sobre el acierto de su diagnóstico o de las salidas que proponen a la crisis.

### *Paradigma del Estado legítimo*

TRAS LO EXPUESTO EN EL APARTADO PRECEDENTE, parece claro que el paradigma legitimista se constituyó en el siglo XVIII, a través de la brecha contractualista abierta por Hobbes (quien, no obstante, reelabora el paradigma del realismo político) y mediante la superación de la cosmovisión iusnaturalista continuada por Locke y Montesquieu y realizada, sobre todo, por Rousseau y Kant, es decir, por la Ilustración crítica.

Es posible que el paradigma del "Estado legítimo" (en el que se concilian libertad y coerción legal, autonomía personal y autoridad estatal) pueda entenderse como el heredero privilegiado del "Estado justo", pero me parece más exacto considerarlo como una síntesis aglutinante de ambos paradigmas ("Estado justo" y "realismo

político"; nótese como Maquiavelo y Hobbes están presentes, pese a las críticas, en Rousseau y, en especial, en Kant), además de la legitimidad constructiva que incorpora originalmente. Pero sería muy laboriosa una discusión pormenorizada de esta idea, que dejo para otra ocasión. Voy a intentar diseñar, en cambio, el paradigma del "Estado legítimo" en contraposición tanto a las formulaciones tradicionales del "Estado justo" (teocráticas o iusnatural-racionalistas) como el paradigma del "realismo político", su verdadero antagonista actual y desde hace siglos, señalado sus tesis o posiciones características y diferenciales, sirviéndome de diez indicadores mediante los cuales pueden construirse unas coordenadas cartesianas —elementales,

11/ MacIntyre, A., *After virtue*, Londres, Duckworth, 1981.

12/ Pitkin, H., *Wittgenstein and Justice*, Berkeley, 1972.

13/ Rawls, J., "Justice as Fairness: political, not Metaphysical", *Philosophy & Public Affairs*, 14, núm. 1, 1985, pp. 223-251.

14/ Offe, C., *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates*, Frankfurt, Suhrkamp, 1972.



pero suficientemente expresivas— en las que las filas muestran las contraposiciones entre paradigmas mientras que las columnas muestran la consistencia (relativa, al menos) de cada uno de ellos.

1. **Concepción del poder.** Según este indicador, el “Estado legítimo” difiere profundamente tanto del “Estado justo” como del “realismo político”. En efecto, el último insiste en una concepción minimalista del Estado en cuanto agencia coercitiva protectora, esto es, como garante de la libertad negativa (ausencia de interferencias o de intervenciones en la iniciativa privada). La sociedad política se agota en la salvaguarda de los derechos individuales mediante el monopolio que ejerce de la violencia legal, en efecto, la coercitividad, al menos potencial, constituye la esencia misma del poder estatal. De ahí su propensión a convertirse en “Estado-policía”, aunque uno de sus defensores actuales (R. Nozick) mantenga enfáticamente que sólo el Estado mínimo es justo y que cuanto supere el Estado mínimo es injusto.

El “Estado justo”, en cambio, mantiene una concepción del poder netamente estatista: el Estado es todo (Estado-providencia) y la sociedad civil le debe obediencia simple. Ello es así porque el Estado encarna el orden cósmico-ontológico en

sus diferentes versiones (teocrática, metafísica o natural-racionalista). Por eso la sociedad política es la que vertebra a la sociedad civil y el papel del Estado llega a todos los ámbitos de la sociedad, a la que tienden a subordinar y suplantar más y más. La reglamentación estatal llega a alcanzar el ámbito privado de las relaciones personales, de la familia, de la moral, de la religión, de la cultura, del ocio, etcétera. El “Estado justo” (de Platón a Hegel y Marx) tiende a asumir tales funciones en cuanto responsable y garante máximo del orden cósmico (según las leyes ónticas o históricas).

El “Estado legítimo”, en cambio, intenta conjugar celosamente la libertad individual y civil con la autoridad estatal, regulando sus relaciones mutuas conforme a un orden constitucional consensuado (o aprobado mayoritariamente). En todo caso, queda clara su intención de respetar la autonomía respectiva del individuo, de la sociedad civil y del Estado, regulando por ley sus respectivos ámbitos e interacciones. La primacía pasa, pues del Estado a la constitución democráticamente elaborada y refrenada. Ahora bien, lejos de limitarse al ejercicio del monopolio de la violencia legítima, el “Estado

legítimo” es el promotor del interés público, el garante de los derechos humanos y el responsable de una distribución equitativa de los bienes primarios. Pero deja a la iniciativa privada (individual y asociativa) la promoción del ámbito privado (moral, educación, economía de mercado, religión, ocio, etcétera). La tendencia al *Welfare State*, en cambio, en alza hasta los años setenta, muestra una peligrosa gradiente hacia las concepciones del “Estado justo”, inconciliable con su lógica legitimista. Aunque es obvio que su ámbito de actuación oscila conforme a las variaciones (constitucionalmente reguladas) del concepto de lo público y de lo privado, siguiendo la guía (flexible y segura, a la vez) del proceso incesante de legitimación-deslegitimación democrático al que está sometido.

2. **Legitimación del poder.** El “Estado legítimo” comparte el modelo de “Estado justo” la tesis de que el poder ni se autolegitima (por el éxito, la eficacia o la opinión social) ni es exirológicamente neutral, como pretende el “realismo político”, que ha insistido desde sus primeras formulaciones, en la sofística griega, en la realidad “natural” del poder en cuanto superioridad física o intelectual como un hecho a la vez éticamente

neutro e incontestable, de tal modo que cualquier legitimación del poder no meramente fáctica le parece de antemano metafísica o simple ideología enmascarante de aquella realidad primaria.

Consiguiente, de la neutralidad axiológica se sigue la concepción instrumental del poder. La lógica de la dominación es inalterable; su cualificación depende únicamente de su eficacia o de los fines que se le asignen. Esta posición es fuertemente contestada por el “Estado justo” (el poder se legitima mediante su adecuación al orden cósmico-ontológico, que está llamado a preservar) y por el “Estado legítimo” (el poder ha de trocarse en autoridad estatal mediante el reconocimiento crítico y público de los ciudadanos; la astucia política combinada con la coerción legal pueden obtener legitimación social; pero como los hechos nunca pueden justificar derechos, se requiere una legitimidad crítica y públicamente construida). Ahora bien, el “Estado legítimo” difiere también profundamente del “Estado justo” en su concepción de la legitimidad del poder: ésta carece en el primero de toda fundamentación teocrática, ontológica o iusnaturalista. Por lo antes apuntado, sólo puede ser válida una legitimidad

democrática incesantemente renovada. Es decir, la pretensión de validez del poder estatal se justifica únicamente cuando merece el acuerdo libre y racional de los ciudadanos, esto es, mediante una obligación política autónomamente elaborada y aceptada. Sólo entonces el poder se trueca en autoridad. Sin que baste la mera legalidad formal, como pretende el positivismo jurídico: los excesos nazis, formalmente correctos, constituyen su mejor desmentido.

3. **Objetivo primordial del poder.** Tras la exposición de los dos indicadores precedentes, será suficiente tan sólo una breve explicitación. Para el “Estado justo” el objetivo primordial del poder sólo puede ser el del cumplimiento de la justicia, aunque ésta sea entendida en diferentes formulaciones: ley eterna, ley natural, ley histórica; queda claro siempre, no obstante, su sentido ontológico, previo y superior a toda convención o elaboración crítica. Para el “realismo político”, en cambio, no cabe otro objetivo que el del mantenimiento del poder según la lógica enteramente autónoma de la dominación; esta finalidad “natural”, que se pretende éticamente neutral, justifica la utilización de cualquier método, recurso o procedimiento, con la sola exclusión, tal vez, de los

criminales. Por último, el “Estado legítimo” no considera válido más poder que la autoridad estatal en cuanto poder legítimo e incesantemente legitimado en las condiciones antes señaladas.

4. **Referencia ética del poder.** Como ya quedó apuntado, el “realismo político” defiende la neutralidad ética del poder; por consiguiente, no reconoce ningún marco —ni menos aún una subordinación— ético del poder, que se rige exclusivamente por la lógica de la dominación; otra cuestión es que se respeten, al menos en parte, las *mores* más firmemente arraigadas en la sociedad, pues ello se hace en atención a los dictámenes de la racionalidad estratégica. El “Estado legítimo”, en cambio, reconoce un marco normativo de justicia para la acción estatal, al que se ajusta la misma constitución; ahora bien, dicho marco de justicia no es de naturaleza ontológica, sino que posee una normatividad constructa; es decir, elaborada discursivamente, en condiciones que garantizan procedimentalmente la objetividad del contenido, a partir de las convicciones más firmes y compartidas en la sociedad de que se trata, que son así críticamente revisadas. El “Estado justo”, por fin, sostiene un marco ético absoluto, de naturaleza cósmica

u ontológica, anterior e independiente de todo reconocimiento crítico, pretendiendo subordinar de modo fijo e inalterable, (ley natural o histórica) todo reconocimiento socialmente válido. En la práctica, sin embargo, sobre tal derecho natural, pretendidamente objetivo e inalterable, se han apoyado tanto las dictaduras como las democracias, tanto los totalitarismos como el despotismo ilustrado. Ello viene a confirmar indirectamente la posición del “Estado legítimo”, cuya aparente debilidad ética (la flexibilidad de su marco de justicia) no se confirma como tal, pues las garantías constitucionales (que incluyen la apelación al Tribunal Constitucional y la misma reforma de la Constitución) avalan incluso actitudes de desobediencia civil activa, a la vez que permiten en sus límites el juego siempre fecundo, en condiciones equitativas, de los pluralismos ideológicos.

5. **Talante o actitud global.** Las diferencias aparecen igualmente muy notorias en los tres paradigmas. El “Estado justo” idolatra al Estado; de ahí su proclividad al despotismo, aunque se trate siempre, al menos intencionalmente, de un despotismo ilustrado. Y es que, dado su planteamiento de la política como descubrimiento y

realización del orden cósmico, el Estado tiende a ser totalitario, bien sea a través de un monarca providente, bien a través de una élite de sabios (filósofos, en Platón; científicos, en Saint-Simon; burócratas en los regímenes comunistas), conocedores privilegiados del orden natural o de las leyes de la historia; bien, finalmente, en los casos más extremos, a través de caudillos o líderes carismáticos que dictan sus directrices a las masas. El “realismo político”, en cambio, idolatra no al Estado, sino al poder. Por eso tendencialmente ejerce el poder estatal un déspota (que no tiene por qué ser ilustrado) o, más frecuentemente en los tiempos modernos, una casta particular, la clase política o “élite del poder”, esto es, una oligarquía largamente adiestrada en la lógica de la dominación, en diferentes formas o versiones (que van desde la autocracia hasta las formas degradadas de la democracia representativa y de neocorporatismo). Dado que el poder (su consecución y mantenimiento) es un fin en sí mismo, el único fin en sí mismo, sólo resta una racionalidad estratégica para obtener el equilibrio, siempre provisional, de los intereses contrapuestos de los diferentes grupos de presión. El “Estado legítimo”, por último, idolatra el orden

constitucional, al que subordina tanto el poder estatal como la iniciativa ciudadana. Exige participación democrática (de personas, asociaciones y partidos) tanto en la formación de la opinión pública como en la toma de las grandes decisiones políticas. No obstante, el mismo orden constitucional queda permanentemente abierto a su reforma y continuo perfeccionamiento, a través de los cauces previstos en la misma constitución.

6. **División de poderes.** También este indicador resulta claramente discriminativo. Mientras que el "Estado justo", a partir de su consistencia lógica propia, no puede admitir más que un poder estatal unitario, tanto si es individual como si es oligárquico, por la misma razón el "realismo político" tiende invenciblemente a potenciar el poder ejecutivo, mientras que el "Estado legítimo" privilegia necesariamente al legislativo. Ello es así porque en el "Estado justo" el *know that* prima por completo sobre el *know how*; en efecto, lo que ha de hacerse viene dado, definitiva e inalterablemente, por el orden óntico o histórico; por tanto, se trata únicamente de realizarlo, por lo que apenas tiene sentido una división de poderes; en el "realismo político", como en el "Estado legítimo", aquella relación se invierte o, al menos,

se hacen problemáticos ambos términos, al saber qué y al saber cómo, por lo que se hace exigitiva una división de poderes; la preferencia del primero por el ejecutivo y la del segundo por el legislativo se coligen fácilmente si se tienen en cuenta que en el "realismo político" la eficacia o el éxito es lo que cuenta, mientras que en el "Estado legítimo" lo es la justicia procedimental, es decir, la asamblea legislativa.

7. **Valores políticos supremos.** Una vez más se confirma la consistencia lógica interna de cada uno de los tres paradigmas. En el "Estado justo", como era previsible, el valor político supremo se confiere a la obediencia a la ley, dado que el legislador es sabio, conoce el orden óntico o histórico, y lo plasma en la legislación. Es el Estado-educador o la política como pedagogía. Obviamente, también se traza una jerarquía axiológica y las relaciones intra e intergrupales se rigen por una estricta justicia conmutativa. En el "realismo político", por el contrario, los valores políticos supremos se atribuyen a la salvaguarda de la seguridad o libertad negativa, a cuyo fin se instituye un fuerte aparato legislativo-coercitivo y un fuerte aparato policial, por un lado; por el otro, el logro político máximo viene dado por la eficacia y el éxito en los

resultados. Por último, "Estado legítimo" enfatiza como objetivos irrenunciables de la política la reconciliación —siempre difícil— de la autonomía individual en la comunidad estatal, sobre todo mediante la compaginación de las exigencias de la libertad (negativas y positivas) con las de la igualdad (derechos humanos fundamentales dinámicamente entendidos), gracias a la metodología (política y legislativa) de la justicia construida.

8. **Régimen político peculiar.** Considero que estamos ante uno de los indicadores más significativos, en especial de cara al debate actual sobre la democracia y sus formulaciones auténticas o falseadas. En efecto, este indicador permite prever, de antemano, a partir de la consistencia lógica de cada uno de los tres paradigmas, la naturaleza real del régimen político que propician, con independencia de las denominaciones o las estrategias coyunturales. Resulta obvio así que el "Estado justo" tiende necesariamente a encarnarse en un régimen político despótico-ilustrado, bien sea monárquico o aristocrático, pues siempre será un gobierno de "sabios" que conoce el orden inmutable de las cosas e intenta realizarlo. Propiamente, por tanto, no será compatible nunca con el mero

gobierno despótico ni con una democracia auténtica (la democracia nada puede frente al orden —óntico o histórico— de las cosas). El "realismo político", en cambio, está abocado necesariamente a un régimen de dominación, que puede revestir, de acuerdo con las circunstancias históricas y sociales, diferentes formas: autocracias dura o blanda, oligarquía o negociación neocorporatista de los intereses enfrentados de los grupos dominantes; puede incluso revestirse —como acontece frecuentemente hoy— de formas más o menos degenerativas de democracia representativa, como he demostrado en otro estudio. Por último, el "Estado legítimo" es compatible únicamente con un régimen democrático auténtico, bien sea democrático-representativo o, más claramente, democrático-participativo. Desde este enfoque se clarifica notablemente la presente confusión y se facilita la denuncia de las legitimaciones ideológicas abusivas de las auténticas fórmulas democráticas (dado que no es admisible actualmente otra legitimidad política que la democrática, incluso los regímenes oligárquicos, autocráticos o corporatistas han de disfrazarse de ropaje democrático).

9. **Planteamientos políticos.** El "Estado justo" muestra una

propensión invencible a los planteamientos políticos abstractos e intemporales, dado que se trata de un modelo de suyo inalterable, abierto únicamente a leves adaptaciones o actualización histórica. El “realismo político”, por su parte, ha de instalarse en una perspectiva inversa: dado que su objetivo perenne es el mantenimiento de la dominación, ésta ha de encarnarse en fórmulas de contextualización estratégica, en versiones diversas y hasta contrapuestas, al menos en apariencia. El “Estado legítimo”, en cambio, se sitúa en este caso a medio camino entre ambos, ya que su enfoque exige una fidelidad escrupulosa a los principios políticos sobre los que se asienta una legitimidad crítica, aunque la exigencia complementaria de responsabilidad política le obliga incesantemente a una contextualización al mismo tiempo equitativa y eficaz; es decir, está abocado a una contextualización legitimista.

10. **Tipo de sociedad civil que propicia.** Como sucede con los demás indicadores presentados, tanto por razones de consistencia interna como de realidad histórica, cada uno de los tres paradigmas da lugar o propicia, al menos tres tipos diferentes de sociedad civil. El “Estado justo” propicia el tipo de sociedad civil como “comu-

nidad”, con un predominio, al menos teórico, de relaciones deontológicas, regidas por una racionalidad casi exclusivamente comunicativa (en la terminología de Habermas). El “realismo político”, por el contrario, da lugar a sociedades civiles de tipo “asociación” en versiones más o menos crudas; consecuentemente, las relaciones sociales son de tipo teleológico, regidas en exclusiva por una racionalidad estratégica, esto es, según las directrices del egoísmo racional. Por último, el “Estado legítimo” adopta también aquí una posición de síntesis, propiciando una sociedad civil de tipo mixto (comunidad-asociación), regida por una racionalidad integral (que concilia de modo realista la racionalidad estratégica con la racionalidad comunicativa, según el modelo diseñado por Apel, Habermas o Rawls) y que se expresa en relaciones, intencionalmente al menos, emancipativas, esto es, a partir de una concepción autónoma del hombre tanto en sus dimensiones ético-políticas como económico-sociales. Obviamente, este planteamiento es mucho más normativo que real; esto es, resulta sociológicamente contrafáctico, pero la intencionalidad emancipativa es irrenunciable. Constituye la utopía necesaria. ☺