

4. Desobediencia civil y obediencia política	61
I. Convocatoria equívoca	61
II. La tesis originaria	62
III. Los considerados de la jurisprudencia	63
IV. Los considerandos políticos	64
V. Las conclusiones provisionales	69
5. Legalidad y legitimidad. Teoría del poder y teoría de la norma para la práctica política mexicana	71
6. Un bicentenario en tiempo recobrado	77

4. DESOBEDIENCIA CIVIL Y OBEDIENCIA POLÍTICA

I. *Convocatoria equívoca*

El pasado período preelectoral federal obligó a reflexiones de fondo, radicales, y contribuyó a amplificar una vaga convocatoria a la desobediencia civil, un desaprensivo y equívoco llamamiento, cuyos propagandistas no han procurado delimitar, clarificar políticamente ni analizar, como corresponde a tan grave iniciativa, con el rigor que es sinónimo de respeto por las capacidades de juicio racional de los electores nacionales.

De entrada se advierte un inconcesable recurso a los reflejos emotivos frente a toda autoridad secular, antes que un planteamiento político, vale decir, racional y democrático, debatido y debatible de dicha cuestión. Porque no basta evocar y aprovechar desfiguradamente al Gandhi o al Luther King cinematográficos, ni confundir valor civil con desplantes autoinmolatorios para concluir que la desobediencia civil abstracta es una táctica electoral válida en todas las circunstancias. Es preciso, ante todo, una exposición puntual de qué es lo que encierra, concretamente, esa desobediencia civil, cuáles son sus fundamentos, los objetivos que persigue, las consecuencias que provoca.

Tampoco vale decir, desaprensivamente, a Thoreau o a Mill, como si se tratara sólo de una cuestión académica. Ambos simplismos son políticamente inválidos: con el recurso meramente emotivo se minimiza la madurez cívica mexicana, que la hay, aunque para algunos sea cuesta arriba admitirlo; con el confinamiento académico se pretende una caricaturesca representación de expertos en virtudes democráticas constataadas en frágiles papeles que no resistirán a la intemperie, a la realidad de la lucha política. Las dos actitudes son denegatorias de modernidad y participan, en consecuencia, de desconfianza en la confrontación ideológica cívica y de desprecio a la recta inteligencia de los problemas comunes por sus protagonistas fundamentales.

El equívoco que anida la proclama desobediente no resulta inexplicable. Proviene, confundida con preocupaciones de la historia angloamericana, de un inextinguible alegato jusnaturalista que es el rescoldo ideológico del partido político que la promueve. Tradicionalismo e imitación extralógica confluyen en ese llamamiento espectacular. Espectáculo que sustituye a la asamblea política ante la que debe sustanciarse la causa,

que no por compleja ha de ocultarse ante quienes se propone temerariamente, como si fuera simplemente otro de los recursos electorales que admite la práctica política y la conciencia cívica mexicanas. En su complejidad está la razón primera de un análisis más exigente, que explique la transformación de una consigna moral en un programa político. En esa asombrosa transmutación descansa la viabilidad de esta idea.

II. *La tesis originaria*

No es la de Thoreau aunque con él se identifique. Aparece, documentada en Platón, a propósito del Sócrates de la *Apología* y de Critón. La cuestión central, que es una pregunta plena hoy como entonces de sentido, dice: ¿Te parece posible, Critón, que subsista sin arruinarse aquella ciudad en la que las sentencias pronunciadas nada pueden, sino que son despojadas de su autoridad y destruidas por los particulares?

Las leyes a las que Platón les presta voz conceden que el daño mortal que Sócrates va a sufrir lo infieren los hombres y no ellas; apunto que no está desprovisto de consecuencias políticas en este tema.

Thoreau también interrogó a sus contemporáneos: ¿Cuál es el valor de la libertad política sino el de hacer posible la libertad moral? No todos estuvieron ni estarán de acuerdo con este instrumentalismo indemostrable. Tampoco radica ahí el tema controvertido. A lo largo del muy pacientemente cincelado y famoso ensayo, Thoreau va asentando las bases de la desobediencia civil, términos cuya traducción a nuestra cultura jurídico-política son por sí mismos, problemáticos.

Denuncia y reclama el amigo de Emerson: nos sometemos a impuestos injustos. Hay entre nosotros un grupo que no está representado. Son impuestos sin representación... Pensad lo que supone dictar las normas para producir esclavos... acepto de todo corazón la máxima: el mejor gobierno es el que gobierna menos... Un gobierno es, en el mejor de los casos, un mal recurso, pero la mayoría de los gobiernos son, a menudo y todos, en cierta medida, un inconveniente... El gobierno por sí mismo no es más que el medio elegido por el pueblo para ejecutar su voluntad, es susceptible de originar abusos y perjuicios antes de que el pueblo pueda intervenir. El ejemplo lo tenemos en la actual guerra con México.

Dolido en su conciencia por esa guerra y por la esclavitud, pretendiendo su salvación moral, Thoreau tropieza con una dificultad que no logra salvar, porque se trata de una cuestión planteada erróneamente: ¿Debe el ciudadano someter su conciencia al legislador por un sólo instante, aunque sea en la mínima medida? Entonces, ¿para qué tiene cada hombre su conciencia? Yo creo que debiéramos ser hombres primero y ciudadanos después.

Ya se ve la endeble dicotomía, arcaísmo que se disuelve tan pronto se enuncia. Y en seguida la imposible vía: lo deseable no es cultivar el respeto por la ley sino por la justicia. El núcleo del problema: hay leyes injustas: nos contentaremos con obedecerlas o intentaremos corregirlas y las obedeceremos hasta conseguirlo? ¿O las transgrediremos desde ahora mismo?

La respuesta no se articula en la política; tiene su sede en la conciencia individual. De ahí que sirva para apaciguar el resultado de un examen de moralidad individual y que su trasvase político sea confuso: si la injusticia forma parte de la necesaria fricción de la máquina del gobierno, dejadla así, dejadla. . . Lo que tengo que hacer es asegurarme de que no me presto a hacer el daño que yo mismo condeno. . . En cuanto a adoptar los medios que el Estado aporta para remediar el mal, yo no conozco tales medios. Requieren demasiado tiempo y se invertiría toda la vida. Tengo otros asuntos que atender. No vine al mundo para hacer de él un buen lugar para vivir, sino a vivir en él sea bueno o malo.

Bien se ve la difícil empresa de cobijar, no una campaña electoral, sino una hora de ella, en el programa de la desobediencia civil de Thoreau. El desarrollo de este planteamiento, sus consecuencias políticas y jurídicas deben buscarse en otra parte.

Quizá las frases aprovechables como lema partidista pudieran ser ésas otras, de poca raigambre democrática: una minoría no tiene ningún poder mientras se aviene a la voluntad de la mayoría: en ese caso ni siquiera es una minoría. Pero cuando se opone con todas sus fuerzas es imparable. . . Si mil hombres dejaran de pagar sus impuestos este año, tal medida no sería violenta ni cruel, mientras que si los pagan se capacita al Estado para cometer actos de violencia y derramar la sangre de los inocentes.

Insistir en el equívoco social de la proclama a favor de la desobediencia civil no es superfluo: debe recordarse, sin embargo, que el argumento de Thoreau pretende demostrar la inmoralidad de un gobierno esclavista e invasor que pronto escindiría a la Unión Americana, precipitándola a la guerra civil. Se trata de una llamada literalmente desesperada, desde el fondo de una conciencia moral rigurosa, en el marco de una circunstancia colectiva de ruptura fundamental y en un momento histórico determinado y único.

III. *Los considerandos de la jurisprudencia*

Al tomar *Los derechos en serio*, Ronald Dworkin aborda la doctrina jurídica angloamericana sobre el tema.

a) Estima que es opinión poco meditada igualar la desobediencia por motivos de conciencia con el simple desacato a la ley.

b) Una vía de solución impropia es justificarla moralmente manteniéndola reprobada en la esfera de la ley. Consigue la oposición de los derechos morales con las responsabilidades jurídicas.

c) El problema debe replantearse, anotándose que la desobediencia a la ley proviene de considerarla inconstitucional. Ante este juicio existen tres vías: 1) el ciudadano debe suponer lo peor en el sentido de que la ley no permite que actúe según su criterio individual; 2) el ciudadano puede desobedecer la ley en tanto que la instancia legal competente decida el sentido preciso de la conducta que ha de guardarse; 3) el ciudadano puede seguir su opinión, incluso contra la decisión en contrario de la instancia legal.

d) La duda sobre la ley obligatoria ha de provenir de la colisión entre diferentes directrices políticas y principios jurídicos.

e) En la línea de contacto entre moral y derecho, la cuestión de la obediencia a la ley y la objeción de conciencia se da, no cuando el ciudadano sabe que la ley ordena que subordine su conciencia, sino cuando se le exige sometimiento, aún en contra de su convicción de que la ley no requiere de tal sacrificio.

f) El sistema jurídico angloamericano contempla reglas, cuando menos implícitas, que gobiernan esa conducta en situación dudosa, habida cuenta del proceso de creación de normas por los tribunales. La fuerza o debilidad de los argumentos jurídicos van conformando criterios sobre dichas zonas de claroscuro. Se trata siempre de diferencias ni tan profundas ni tan frecuentes que vuelvan inoperante el sistema o lo hagan peligroso (y no sólo riesgoso) para quienes decidan actuar según sus propias luces en caso de duda.

IV. *Los considerandos políticos*

A la exposición de Dworkin, la infatigable Hannah Arendt responde aplaudiendo el ingenio jurídico angloamericano: permitir la transgresión de la ley para poner a prueba su constitucionalidad. En el terreno de los hechos (en una de las crisis de la República), esta doctrina fue impugnada cuando los desobedientes del movimiento de los derechos civiles dieron paso a los resistentes del movimiento contra la guerra, quienes desobedecían claramente la ley federal. La impugnación fue terminante cuando el Tribunal Supremo se negó a decidir sobre la legalidad de la guerra de Vietnam, apoyándose en la doctrina de la cuestión política, es decir, precisamente en la misma razón por la que durante tanto tiempo se habían tolerado, sin el menor impedimento, leyes anticonstitucionales.

Conciencia moral y conciencia social son dos planos distintos del ser; por ello el problema de la desobediencia a la ley es inabordable desde el plano de la moralidad individual. Los dictámenes de la conciencia no sólo son el resultado de complejos sentimientos internos e internados

sobre la base de valores supuestos, sino que, además, este resultado se expresa siempre en declaraciones puramente subjetivas. . . La ley, por estas razones, admitió a los objetores de conciencia con fundamentación religiosa, pero sólo cuando apelaban a una ley divina que era también reivindicada por un grupo religioso que no podía ser ignorado al interior de una comunidad cristiana. De esta manera, se remitió al contexto social la propuesta individual, pero siempre sobre la base del consenso comunitario.

Por otro lado, consigna Arendt, la idea de que el pago de la pena justifica la violación de la ley es sencillamente absurda en el terreno del derecho penal. Es insentado suponer que el homicidio o el incendio provocado puedan ser justificados con tal de que uno esté dispuesto a cumplir la pena. Resulta muy triste que, a los ojos de muchos, un elemento de autosacrificio, con fuerte dosis de violencia introyectada y proyectada, sean la mejor prueba de la intensidad de la preocupación, de la seriedad del desobediente, porque el fanatismo sincero es, habitualmente, rasgo distintivo del excéntrico y, en cualquier caso, hace imposible una discusión racional de las cuestiones en juego.

La fuerza de la opinión, como consecuencia de lo anteriormente expuesto, no depende de criterios racionales, sino del número de seguidores de una verdad particular.

La desobediencia civil surge cuando un significativo número de ciudadanos ha llegado a convencerse de que ya no funcionan los canales normales de cambio y de que sus quejas no serán oídas o no propiciarán acciones ulteriores o, por el contrario, de que el gobierno está a punto de cambiar y se ha embarcado y persiste en modos de acción cuya legalidad y constitucionalidad quedan sujetas a graves dudas.

No debe omitirse la acotación de la autora: el fenómeno de la desobediencia civil sigue siendo primariamente angloamericano en su origen y sustancia; ningún otro país y ninguna otra lengua tienen siquiera una expresión para designarlo y el estadounidense es el único gobierno que posee reglas implícitas cuando menos (conforme al espíritu de su Constitución) para contender con él.

La reformulación del problema de la obligación moral de obedecer la ley es situarlo en una sociedad de asentimiento, es decir, en una sociedad de activo apoyo y continua participación del ciudadano en todas las cuestiones de interés público. La base de dicho asentimiento es un contrato, una alianza entre todos los miembros individuales quienes contratan para gobernarse tras haberse ligado entre sí. Todos vivimos y sobrevivimos por una especie de consentimiento tácito, que difícilmente puede llamarse voluntario, a menos que el disentimiento sea una posibilidad.

El disentimiento implica el asentimiento y es la característica del gobierno libre. Quien sabe que puede disentir —dice Arendt— sabe que de alguna forma asiente cuando no disiente. El asentimiento a la Consti-

tución —el *consensus universalis*— implica también el asentimiento a las leyes que se han establecido, porque en el gobierno representativo el pueblo ha contribuido a hacerlas.

Esta consecuencia, en el caso de la historia angloamericana, es de problemática recepción puesto que, desde la instauración de la esclavitud hasta la guerra ilegal e inmoral de Vietnam, han fallado las autoridades en el mantenimiento de las condiciones originales de la reciprocidad inherente de las promesas sobre las que descansa la sociedad política. El asentimiento y el derecho a disentir es, desde Tocqueville, la fuerza peculiar del sistema político angloamericano; el antídoto de aquella tiranía de la mayoría.

Con la pregunta ¿por qué obedecer las leyes de la mayoría?, Javier de Lucas ensaya un minucioso análisis de las relaciones entre ética, política y democracia que representa una contribución fundamental al esclarecimiento del problema, redactado además en nuestro idioma.

a) La cuestión central es la relación entre ley (distinguida del derecho) y sociedad democrática; el esclarecimiento de esta relación requiere no sólo consideraciones normativas y señalamientos sobre legitimidad y legalidad, sino además referencias a cierto entorno social específico. Precisamente el equívoco de la convocatoria a la que hemos aludido al principio, renuncia (y en ello reside parcialmente su erróneo planteamiento) a dicha referencia específica: el entorno social mexicano.

b) Obedecer a la ley en una sociedad configurada con arreglo a criterios democráticos plantea problemas concretos: la ley, en esos grupos sociales, se presume expresión de la voluntad de la mayoría de los miembros del grupo. ¿Es suficiente ese criterio para justificar el deber de obedecerla? ¿Cómo imponer a una minoría que no quiso un precepto legal, la obediencia a ese precepto? ¿Cuáles son los límites de la objeción de conciencia —en su sentido más amplio— y del derecho de resistencia, frente a normas jurídicas de carácter democrático? ¿Hay algún criterio por encima de la voluntad popular respecto a la elaboración y mantenimiento de las leyes? Ha de admitirse de entrada la imposible unanimidad, la inevitabilidad de la disidencia y la respetabilidad de las minorías.

c) Del clásico discurso jusnaturalista puede extraerse la distinción ciceroniana entre el *iures consensus*, la comunidad de derecho y el *favore*, la aceptación popular de una ley positiva. Ciertamente, en la argumentación de Cicerón no hay más ley que la ley justa. Pero el *favore*, la aceptación que se constata por el uso, significa que los preceptos son leyes porque se les acepta con fuerza de tales; porque en la vida social aparecen como tales; porque los comportamientos se ajustan a ellas y se les atribuyen consecuencias jurídicas. Es rescatable esta línea de argumentación porque subraya la dimensión social de la norma, su eficacia.

d) El deber de obediencia a la ley (obediencia política), se puede analizar como deber jurídico, aunque algunos sostengan que en el plano de los hechos no existe tal y que sólo hay cumplimiento o infracción.

Cabe hablar de un deber jurídico específico e irreductible a las fórmulas abstractas de deber genérico de obediencia al derecho. La estructura del deber jurídico es la de la norma: hay deber desde que la omisión o realización de la conducta prevista es supuesto de la sanción. El deber jurídico supone la apelación al deber moral y la existencia de valores; de fines exigidos por el derecho, que apoyan la posibilidad de imponer una conducta, lo que a su vez, implica referencia a criterios metajurídicos y entre ellos a aspectos concretos de carácter sociopolítico.

El deber de someterse a las leyes y obedecer al orden supone necesariamente una calificación que presenta dicha obediencia como conveniente y deseable, apelando a consideraciones axiológicas que legitiman al poder y lo convierten en autoridad. Dentro de este contexto, la obligación política, por una parte, no pertenece a un ámbito meramente fáctico, porque la simple imposición o capacidad de imponer no engendra obligación sino, en todo caso, cumplimiento de hecho de aquéllo que se impone. Pero, por otra parte, debe evitarse el extremo opuesto: el Estado ético; el moralizar sin control al derecho y la política. Las distinciones han sido delimitadas con esfuerzo y no vale retroceder a la confusión acrítica que ignora la relativa separación de estas esferas.

e) La obediencia política encuentra razón en el deber genérico de obediencia al derecho (fidelidad al ordenamiento jurídico según Hart). Para D'Entreves se trata de aceptar en bloque dicho ordenamiento, es decir, otorgar a favor de éste una presunción que suspende, al menos temporalmente, la vigilancia de nuestra conciencia moral. R. Paniagua advierte que el deber de obediencia se apoya en una presunción general, *iuris tantum*, de forma que mientras no se pruebe lo contrario debe admitirse la razonabilidad del orden jurídico en su conjunto. Para Rawls, el miembro del grupo que se beneficia del sistema de cooperación que presumiblemente se desprende de una constitución, de un orden jurídico razonable, tiene a cambio el deber de respetar las reglas del juego. Kelsen afirma que la pregunta por el fundamento de la obediencia es superflua, pues desde el punto de vista jurídico el acto recto y la infracción sólo interesan como condición de la sanción.

f) Buscar el fundamento de la obligación política lleva a considerar la necesidad de la convicción de los súbditos acerca de la obligatoriedad de la norma. Se trata del reconocimiento de la ley. Ahora bien, este reconocimiento es consentimiento. ¿Debe ser prestado por cada individuo; por todos, por la mayoría, por un grupo calificado? ¿Y el consentimiento se refiere a una ley en concreto o a todo el ordenamiento jurídico? ¿A la norma en sí, o a los efectos que produce en relación con determinadas acciones?

La solución (que en Hart es de una ejemplar pulcritud) puede ser la conclusión de que se trata de un consentimiento o aceptación que no se refiere a ésta o aquella norma, sino a una norma o principio fundamental que constituya un criterio para juzgar sobre la presencia del consentimiento en los demás casos. Una norma de este tipo sería la que estableciera quién o qué procedimientos deben elaborar las normas jurídicas: si se acepta esta primera, se entienden reconocidas todas aquéllas que se ajusten a ésta y el fundamento de la obediencia a las leyes se encontraría en esta primera aceptación.

Por otra parte, en la solución también puede proponerse, vistas las importantes dificultades ante las preguntas anteriores, reducir el reconocimiento general al reconocimiento de la mayoría, entendiendo por tal bien la conciencia jurídica general, o mayoría en sentido estricto. Además puede apelarse, para otro problema, a los procedimientos de representación: habrá reconocimiento general cuando los representantes de esa mayoría así se expresen. También es preciso tener presente el otro recurso: fundamentado en la coacción (Trasímaco, quien admite que el más fuerte impone su voluntad y no hay ante ésta más remedio que obedecer. Durkheim, quien subraya que la coacción es un medio de identificación de lo social). Existe también una vía media: Ross indica que la fuerza incide sobre el reconocimiento, puesto que para evitar que actúe la coacción surgen formas generalizadas de conducta. La extensión de esas pautas a la totalidad del grupo convierte la obediencia a la ley, que inicialmente tenía como resorte la prevención contra el uso de la fuerza, en algo inconsciente, que se realiza como hábito del grupo.

g) Para efectos de este trabajo es necesario aludir a las dos vertientes o caras del derecho: *vis* directiva y *vis* coactiva. No se puede dirigir ni pretender regular las conductas si no hay valores que las orienten. Pero, reconocido este punto de contacto entre la legalidad y lo moralidad, es preciso subrayar que el derecho no puede recoger toda la ética ni prohibir todo lo que la ética prohíbe. De otro modo habría que dar la razón a los que identifican el derecho con el terror.

Los valores específicos de lo jurídico son precedidos por la necesidad de asegurar la convivencia, la vida misma, el conjunto de derechos humanos básicos, dentro del conjunto social.

h) Es ya un *locus classicus* el abordar, respecto de estos temas, el de la legitimidad y sus fundamentos y no lo es menos invocar a Weber. El orden que calificamos como legítimo es el que se presenta como obligatorio y con carácter de modelo de conducta. Tal situación requiere de garantías: la legitimidad racional con arreglo a lo establecido en forma positiva es la legitimidad legal. Es la creencia en la validez de un estado legal; dentro de la competencia objetiva de la autoridad, que se funda en reglas creadas de modo racional. La obediencia queda justificada por la creencia en la legitimidad del derecho para establecer normas

por quienes, en virtud de lo estatuido, ejercen la autoridad. Es importante recordar que la obediencia propia de la legitimidad racional legal es una obediencia a normas y no a personas.

V. Las conclusiones provisionales

¿Es la legitimidad democrática una solución al problema de la obediencia a las leyes? ¿La conjugación entre soberanía popular y legalidad justifica la obediencia a la ley?

Soberanía popular en este caso, es la ejercida a través de representantes. La razón de la fuerza para obligar al acatamiento de las leyes estribaría en que, a través del mecanismo de representación, queda garantizada la vinculación entre ley y soberanía popular. Esta es la fundamentación última de la obediencia, lo inmediato es la presunción de racionalidad a favor de las leyes, en cuanto éstas sean coherentes con el resto del ordenamiento jurídico, base real y originaria de esa presunción.

¿Por qué las minorías? ¿Por qué un individuo disidente debe obedecer las leyes que ha establecido la mayoría? Se trata de delimitar la voluntad de la mayoría, establecer la fundamentación ética de la democracia. Para que la opinión sea pública no basta que sea de la mayoría; debe ser tal, que aunque la minoría no la comparta, se sienta obligada a aceptarla por convicción y no por temor. Y tal exigencia de nuevo remite a la especificidad de los valores jurídicos, de la caracterización del derecho en términos de no discriminación y no violencia: la primera exige igualdad y libertad, basadas en la consideración del otro como otro yo. De esa consideración nace la necesidad de respetar su ámbito personal, su libertad y además renunciar a cualquier tipo de violencia (no, claro está, al uso legal de la fuerza), lo que significa seguridad y paz. Si las leyes encuentran su horizonte en este marco, hay fundamento de obediencia de las minorías a las normas promulgadas por la mayoría. Las minorías tendrán así un *logos* común con la mayoría.

Se advierte, por otra parte, que no cabe invocar en este marco el bien común, concepto intemporal y favorecido por quienes prefieren dogmas a programas políticos, es decir, a propuestas viables. El bien común es, en todo caso, el bien de una comunidad determinada, histórico en consecuencia y por lo mismo variable.

En el caso de que, aceptadas las limitaciones de la mayoría (distribución del poder entre mayoría y minorías o, como decía Mill, que toda minoría de electores tenga una minoría de representantes pues, hombre por hombre, la minoría debe hallarse tan completamente representada como la mayoría), una norma encuentre rechazo o desobediencia popular, es necesario traer al combate por la legalidad los mecanismos de presunción que hemos analizado: la aceptación es condición imprescindible para la representación, para elegir a quienes elaboran la norma,

pero no para la norma en sí, que goza de la presunción a favor del ordenamiento, cuando se cumplen los requisitos de coherencia interna, validez de la norma y legitimación.

Este largo aunque incompleto trayecto puede provisionalmente interrumpirse sin desdoro, acudiendo al origen de nuestra historia intelectual y al tajante apotegma aristotélico: donde las leyes no tienen supremacía, surgen los demagogos.

5. LEGALIDAD Y LEGITIMIDAD

Teoría del poder y teoría de la norma para la práctica política mexicana

El renacimiento de la filosofía política ha traído de nuevo a examen el tópico de la legitimidad, expresado en los problemas de legitimación, los que a su vez convocan cuestiones de legalidad, asuntos que abordo aquí siguiendo fundamentalmente los textos de Jürgen Habermas y Norberto Bobbio, autores que explícitamente se refieren a ellos, sin que esto signifique desconocer otros autores ni pretender que este tratamiento agota ni con mucho el desarrollo del tema.

Tratándose de Habermas, la exposición pudiera parecer aforística, forma que viene exigida por la vastedad del tema y la brevedad del tiempo. Tratándose de Bobbio, es posible y conveniente otro tratamiento, quizá más escolar. En ambos casos confío en que la concisión no conlleve confusión y apelo a la paciencia y benevolencia del lector.

De acuerdo con Jürgen Habermas, legitimidad significa que la pretensión que acompaña a un orden político de ser reconocido como correcto y justo no está desprovisto de buenos argumentos. Legitimidad significa el hecho del merecimiento de reconocimiento por parte de un orden político.

El concepto encuentra aplicación a situaciones en las que se discute la legitimidad de un orden, esto es, cuando se presentan problemas de legitimación. Sólo los órdenes políticos pueden tener y perder legitimidad y sólo ellos requieren de legitimación.

En la medida en que el Estado asume la garantía de impedir, a través de decisiones vinculantes, la desintegración social, al ejercicio de la fuerza estatal se adhiere la pretensión de mantener a la sociedad en su identidad, normativamente determinada, cualesquiera que sea. Ahí reside el rasero de la legitimidad de la violencia estatal y como legítima ha de ser reconocida si es que se pretende que perdure.

Si equiparamos poder legítimo con dominación política, debemos sostener que ningún sistema político está en condiciones de procurarse lealtad de masas, esto es, garantizar duraderamente la predisposición aquiescente de sus miembros sin recurrir a legitimaciones.

La pretensión de legitimidad hace referencia a la garantía —en el plano de la integración social— de una identidad social determinada por vías normativas. Las legitimaciones hacen posible esa pretensión, sirven para mostrar cómo o porqué las instituciones existentes son adecuadas para em-

plear el poder político en forma tal que lleguen a realizarse los valores constitutivos de la identidad de la sociedad.

La idea del pacto que se realiza entre todas las personas sin exclusión en su condición de libres e iguales, define el tipo de legitimidad procedimental de la Edad Moderna.

La legitimidad de un orden de dominación se juzga por la creencia de legitimidad por parte de quienes se encuentran sujetos a ella. Se trata de una creencia de que las estructuras, procedimientos, acciones, decisiones de un Estado son correctas, adecuadas, moralmente buenas y que por ello merecen reconocimiento.

El conflicto fundamental del que se derivan los problemas de legitimación lo explica Habermas de la siguiente manera:

La fórmula democracia de masas del Estado social alude expresamente a dos rasgos del sistema político dotados de virtualidad legitimatoria. Expresa, por una parte, el hecho de que la oposición al sistema surgida en el seno del movimiento obrero se ha visto atenuada por una regulada competencia partidista que, entre otras cosas, ha

- institucionalizado roles de oposición,
- formalizado y consolidado en el tiempo el fenómeno de legitimación,
- periodizado las oscilaciones de la legitimación y canalizado la retirada de legitimación en forma de cambios de gobierno, e
- implicado a todos, en cuanto electores, en el proceso legitimatorio.

Por otra parte, es manifiesto que las amenazas a la legitimidad sólo pueden salvarse si el Estado puede presentarse con visos de credibilidad como Estado social, capaz de dominar las secuelas disfuncionales del proceso económico y de hacerlas inocuas para el individuo y esto de dos maneras:

— *a posteriori*, mediante un sistema de seguridad social cuya misión es la de atenuar los riesgos que acompañan a las posiciones débiles del mercado, y

— preventivamente, mediante un sistema de aseguramiento de las condiciones de vida, que ha de funcionar, sobre todo, a través del acceso en igualdad de oportunidades a la formación escolar formal.

El cumplimiento de esta programática de Estado social representa, en las democracias de masas, si no el fundamento sí al menos una condición necesaria de la legitimidad.

Los problemas de legitimación tienen no sólo el interés propio de uno de los capítulos más importantes de la ciencia política, sino constituyen, al entender de Bobbio, la abolición de los compartimentos estancos que separan a los juristas de los científicos de la política.

En consecuencia, un primer planteamiento debe relacionar los conceptos de legitimidad y de legalidad. Ambos se refieren al poder, pero indi-

can dos distintos requisitos del poder: legitimidad como requisito de titularidad; legalidad como requisito del ejercicio del poder.

La legitimidad es la perspectiva en la que se suele poner el titular del poder; la legalidad es la perspectiva en la que se suele poner el súbdito. Que el poder sea legítimo es interés del soberano; que sea legal es interés del súbdito.

Respecto al soberano, la legitimidad es lo que funda su derecho y la legalidad lo que establece su deber; por el contrario respecto al súbdito: la legitimidad del poder es el fundamento de su deber de obediencia y la legalidad del poder es la principal garantía de su derecho para no ser oprimido.

Las consecuencias que la distinción permite establecer dependen de considerar a uno y otro requisitos como necesarios pero no suficientes, como suficientes pero no necesarios y como necesarios y suficientes a la vez.

La consideración de los dos requisitos como necesarios pero no suficientes derivan de la teoría de que un poder, para ser justo, debe ser a la vez legítimo respecto al título y legal respecto al ejercicio. De la consideración de los dos requisitos como suficientes pero no necesarios deriva la teoría de que un poder puede ser legítimo sin ser legal, o legal sin ser legítimo. De la consideración de los dos requisitos como necesarios y suficientes a la vez derivan las llamadas tesis reduccionistas. La teoría según la cual el poder, por el solo hecho de ser legal, es también legítimo y la teoría según la cual el poder, por el solo hecho de ser legítimo, es también legal.

Para la primera teoría reduccionista hay que acudir a la teoría weberiana de poder racional: por poder racional se entiende un poder cuya legitimidad se funda en la legalidad de su ejercicio. Es la teoría del Estado de derecho.

La reducción opuesta es la teoría absolutista del Estado: la legalidad del ejercicio del poder depende de la legitimidad del título del poder, el poder es legal por el solo hecho de ser legítimo. En el Estado de derecho no es necesario que el poder sea legítimo; basta que su ejercicio sea legal. En el Estado absolutista no es necesario que el poder sea legal; basta que sea legítimo.

Es en este punto donde la teoría general del poder se encuentra con la teoría general de la norma jurídica, la cual distingue dos requisitos de toda norma: justicia y validez.

Según Bobbio, entre el par de los requisitos del poder (legitimidad y legalidad) y el par de los requisitos de la norma (justicia y validez) hay un paralelismo evidente. Así como la justicia es la legitimación de la norma, así, por el contrario, la validez es su legalidad; y así como la legitimación es la justicia del poder, la legalidad es, por el contrario, su validez.

Del mismo modo que un poder puede ser legítimo sin ser legal y legal sin ser legítimo, también la norma puede ser justa sin ser válida y válida sin ser justa. De aquí derivan las dos grandes concepciones sobre el derecho, a saber, la escuela del derecho natural y la corriente llamada positivismo jurídico.

La ligazón entre los dos requisitos del poder y los dos requisitos de la norma, puede ser establecida de la siguiente manera:

1. La legalidad del poder presupone la validez de la norma dentro de la cual el poder viene ejercido: la validez de la norma hace posible el juicio sobre la legalidad de un poder.

2. La validez de la norma presupone la legitimidad del poder: normas válidas son las emanadas de un poder legítimo.

3. La legitimidad del poder presupone la justicia de las normas emanadas de aquel poder: poder legítimo es, en última instancia, el que produce normas justas.

No es sorprendente este paralelismo sino para quien desconozca que el poder y la norma son dos caras de la misma moneda. El poder nace de normas y produce normas; la norma nace del poder y produce otros poderes.

Bobbio introduce un nuevo concepto en el asunto de la legitimidad: el atributo de la efectividad del poder y trae a consideración la tesis de Gaetano Mosca sobre la *fórmula política*, que es aquél principio con base en el cual toda clase política justifica su propio poder o hace valer sus títulos de legitimidad.

La función de la fórmula política es obtener la obediencia, la cual, una vez obtenida, es la mejor prueba de legitimidad.

Es claro que estamos frente a un argumento circular: el poder legítimo es aquél que pide obediencia en nombre de un título de legitimidad, cuya última prueba viene dada sólo por el hecho de que la obediencia ha sido efectivamente concedida.

Según Bobbio, quien quiere comprender la experiencia jurídica debe tener en cuenta que es una parte de la experiencia humana cuyos elementos constitutivos son los ideales de justicia a realizar, las instituciones normativas para realizarlos y las acciones y reacciones de los hombres frente a aquellos ideales y a estas instituciones.

En el ciclo del poder se comienza a menudo con la instauración de un poder de hecho, el cual no puede dejar de restaurar la legalidad violada y, por tanto, de recomponer un sistema normativo para su propia disciplina, para llegar al final a proponer y a inculcar sus títulos de legitimidad, de los que la efectividad es una prueba.

La legitimidad es el fin del círculo ascendente de los hechos a los valores y el principio del ciclo descendente de los valores a los hechos: es el fin de la historia ya hecha y, como quiere Bobbio, el principio de la historia por hacer.

El tema legitimidad-legalidad es parte de la agenda política mexicana de los próximos años. Lo es desde la perspectiva del partido en el poder por cuanto le es preciso seguir predicando la legitimidad de sus títulos de dominación; desde el punto de vista de quienes ven en dicho tema el argumento político jurídico idóneo que al denunciar la ilegitimidad e ilegalidad erosiona ambos títulos, es también un tema crucial. Para explorar el primero falta, entre otros elementos, el libro blanco del 6 de julio. Para el segundo sobran testimonios ciudadanos que, en puntos neurálgicos de la sinopsis gobernantes-gobernados, tales como la seguridad pública, la justicia agraria y laboral, la política de precios de bienes imprescindibles y, desde luego, la práctica electoral, acusan una deficiente respuesta y provocan, por ende, distorsiones que amenazan con llegar a impugnar, por esta vía de la legalidad, la instancia de la legitimidad.

Es preciso insistir en la relación necesaria factual de los términos legitimidad y legalidad. Esta, como se ha visto, asegura a la primera en lo que puede denominarse el legítimo ejercicio de la autoridad. Es la legitimidad histórica la que interesa subrayar y no sólo la legitimidad en el origen del poder. A ésta se refieren frecuentemente los impugnadores de las elecciones federales pasadas. Hay que advertir, en contrapartida, la llamada legitimidad histórica, legitimidad en el ejercicio del poder. El compromiso con la legalidad resulta entonces el básico acuerdo político para los protagonistas del 6 de julio: compromiso para acrecentar la legitimidad desde la óptica del partido en el poder; compromiso para asegurar una conveniente redistribución del poder desde la óptica de los opositores. Tachado de ilegítimo por su origen y habiendo todos descartado la ruptura constitucional, el poder, cuyo actuar temporal no se interrumpe, adquiere títulos legítimos en su ejercicio normado, regulado conforme a los preceptos que todos los contendientes reconocen obligatorios. El instante calificadorio es desplazado por el continuo histórico que otorga legitimidad en razón del ejercicio gubernamental legal. Es claro que hay necesidad de instaurar, por la vía legal, una nueva legalidad que reconozca los datos políticos últimos, la sensibilidad política de los mexicanos que arriban al siglo XXI sin eufemismo. El proceso debe quedar cimentado en esos hechos políticos, los que aduce la mayoría y los que alcaja la minoría y que coinciden en un punto: la vía legítima para la distribución y el ejercicio del poder es la vía legal. Debe estar orientado por la búsqueda de un campo de convivencia democrática, acotado por la nueva legalidad. Esa quedará constituida por las reglas que se refieran innovadoramente a las grandes cuestiones; al modo de abordarlas, que no puede ser sino democrático, participativo y a la forma de resolverlos, que ha de ser procurando consensos esenciales.

6. UN BICENTENARIO EN TIEMPO RECOBRADO

Conmemorar no puede constreñirse, en el tema de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, a un ejercicio de recuerdos, ya cristalizados en alegorías y mitos, en dramáticas imágenes sangrientas, estremecedores regicidios, disfraces para la huida, juramentos solemnes, bastiones tomados por asalto y las consagraciones de los dioses racionalistas, la imaginería de una revolución congelada, cosa muerta, estación ya pasada, vaga nostalgia que nada tiene que decir sino en levisimo murmullo amortiguado en la lejanía de los gestos heroicos y patéticos de quienes creyeron, un día en la libertad, la igualdad y la fraternidad humanas.

Conmemorar, en sentido propio, es hacer que el tiempo transcurrido no sea el tiempo prodigado sin remedio, sino recobrado en la corriente tenaz de la vida, en la trama del tejido real del mundo de todos los días, que nos otorgan hoy el ímpetu de esos abuelos, cuya ingenuidad no es otra cosa que incapacidad nuestra para interrogarlos sin esa ingenuidad del desencanto escéptico, cómoda pose antes que producto de rigurosa sabiduría filosófica. Si ésta prevaleciera, como surge vigorosa en recientes revisiones sobre esos ideales, los ingenuos abuelos se revelan como sagaces artífices de un contrato social en el que no se agota aun la rica virtualidad de sus cláusulas.

Recobrar el tiempo obliga a recordarlo y ya Starobinski ha visto al juramento como memoria indestructible que la era que se instaura pretende grabar, con pretensiones de eternidad, al inicio de un vuelco en 1789, cuya fuerza sigue propagándose sin pérdida: el juramento del Jeu de Paume, el 20 de junio, en el que los diputados del Tercer Estado se constituyen en Asamblea Nacional, para no separarse antes de otorgar la constitución francesa; el de Washington a la constitución americana el 30 de abril. Seguirán el juramento de fidelidad del clero a la nación y el inmenso juramento de la Fiesta de la Federación el 14 de julio de 1790.

Y cada bandera, con la divisa la Libertad o la Muerte, será el recordatorio de un juramento... El gesto del juramento, la tensión unida por un cuerpo que funda el futuro en la exaltación de un instante se realiza conforme a un ceremonial arcaico. Si, por una parte, instaura un porvenir por otra repite un arquetipo contractual muy antiguo. Su representación implica una actualización renovada: quien lo realiza no puede evitar en-

contrarse en la situación del actor; su papel le precede, incluso cuando éste consiste en inventar un futuro. Pero llega más lejos: como los valores a los que se presta juramento son considerados eternos, lo que comienza en el acto fundador no es más que la vuelta a comenzar de una soberanía olvidada...

Recobrar, ya se ve, es el modo único de evitar una conmemoración *in vitro*, ascéptica y, por ende, inútil para propósitos políticos concretos, los de aquí y ahora, puesto que, pasado de moda que pareciera, un nuevo juramento por el pleno respeto de los derechos del hombre y del ciudadano se pronuncia, en múltiples actos, diversos foros, tonos y gestos distintos, en México y en otros sitios, aun en aquellos cuya reciente clausura y opacidad se van abriendo y transparentando, entre otros ángulos hacia aquel en el que un día esos derechos fueron confinados como indumentaria burguesa y contrarrevolucionaria.

Para recuperar el sentido de la Declaración no puede perderse de vista que la Revolución Francesa, acontecimiento mayor de la historia de Occidente fue, en cierta medida, producto de una abstracción: un pueblo se colocó a la cabeza del devenir para reconstruir su existencia entera según principios. El Estado y la razón se ligan así indisolublemente, no para que éste la determine sino para estatuirse como garante de la energía de la cultura. El Estado queda constituido como el único medio efectivo en el que el hombre puede pensar libremente. Se trata, no hay que olvidarlo, de fundar así el Estado de derecho, definido por Bernard Bourgeois como el poder político que se acota, se limita, como justicia por el derecho. Unificada según tal derecho ideal, la sociedad somete sus particularidades o diferencias (desorden o violencia) a la universalidad o identidad ideal constitutiva de la soberanía. El individuo continúa siendo el elemento real y por ello la universalidad soberana del Estado se realiza como tal en la individualidad universal del Hombre, reconocido como sujeto de derecho, es decir, como libertad.

Primeramente, la libertad de la vida, la seguridad; después la libertad civil y cívica y, por último la libertad política. En todo caso, el Estado de derecho descansa siempre sobre esta relación de la persona y el soberano: relación ideal, universal, abstracta frente a la vida social real, particular, concreta. Cuando el Estado de derecho se expresa en Estado legal, la relación abstracta se autorrealiza de modo coherente, abstractamente, por la universalidad de la ley.

Tampoco puede olvidarse que el liberalismo denuncia en el Estado de derecho el derecho del Estado, el derecho estatizado, su regulación rígida, mortífera. El desarrollo de la sociedad civil burguesa intensifica su diferenciación en contradicción y el socialismo denuncia esta última y su fijación por el Estado de derecho como Estado del derecho, del simple derecho, mistificación formal que impide la realización concreta, es decir social, de la unidad de la sociedad.

En el estado actual de esta polémica el problema ha quedado formulado de otro modo: se trata de las alternativas viables de la reconciliación del ciudadano y del individuo social. Hay, según Bourgeois, una alternativa absoluta: se inserta la identidad, la universalidad, la abstracción cívica en la diferencia, la particularidad, la concreción social, que así adquiere primacía, o bien se procede a la inversa, erigiendo la vida abstracta del ciudadano en elemento primordial de la existencia temporal. *Tertium non datur*, porque equilibrar en el hombre al ciudadano y al individuo social es mantener su diferencia y, en consecuencia, privilegiar el principio de la vida social.

Sumergir al ciudadano en la rica particularización social y salvarlo de su abstracción es, sin embargo, privarlo de su unidad hegemónica y la individualidad social queda así librada a grupos que se entrecruzan en ella, diluyéndola en una solidaridad abandonada al juego contingente de su contradicción. La inserción del Estado de derecho en la sociedad civil no puede sino producir una regresión recíproca: pretender hacer nacer las libertades formales de las libertades reales es condenar unas y otras.

Se requiere, entonces, reinsertar al individuo social en el ciudadano: no se hable aquí de estatismo pues la unidad abstracta no puede pretender, por la ley o el reglamento, determinar en detalle el contenido concreto de la multiplicidad social. Su potencia condicionante únicamente fija un cuadro, unos límites que impiden a la dinámica social destruirse a sí misma, haciendo estallar la diferencia (de las individualidades) y la identidad del conjunto.

Esto, para Bourgeois, quiere decir que el Estado de derecho debe contribuir a ver afirmada positivamente la solidaridad (la identidad) social, pero con la preocupación prioritaria de la salvaguarda de la iniciativa individual. He aquí un liberalismo no de recetas facilonas, sino en profundidad, liberalismo concreto, del Estado social de derecho cuyo poder sobre la sociedad civil no es otro que la liberación por él y de él, de esta sociedad, de la que extrae su mayor fuerza.

El Estado, al liberar la sociedad, ha de ser un Estado fuerte, que es lo más alejado que hay de un Estado autoritario o represivo.

Para el momento actual de la vida mexicana conviene tener presente que, en esta lógica, Estado y ciudadanos no pueden hacerse eco de la vida social disolviéndose en una interpretación puramente social de ellos mismos, es decir, pretenden recomponer su unidad o identidad a partir de diferencias segmentarias. La ciudadanía es indivisible aunque se ejerce múltiplemente. Particularmente la capacidad electoral, tan diversificada concretamente que ella sea, no puede ser sino una y total: no es una situación multiforme, sino un solo acto de compromiso global.

Kant también ha de recobrase en este bicentenario y para propósitos que no son extraños a la sociedad mexicana de hoy: si el filósofo fue constantemente fiel a la sustancia del acontecimiento revolucionario, con-

siderado como advenimiento del derecho, siempre condenó el hecho revolucionario en general al ser coincidente con la reivindicación del derecho de resistencia, del derecho a la revolución contra el Estado legal positivo, aun si estuviera alejado con mucho de la idea del derecho. En una primera aproximación, la antinomia sería la siguiente: si la Revolución Francesa es el signo histórico (*signum rememorativum, demonstrativum, prognosticum*) de la tendencia al progreso del género humano en su totalidad, con ella el derecho se inscribe en los hechos, pero este advenimiento del derecho, sobre todo cuando surge de una sedición violenta, no se produce necesariamente sobre la base del derecho y no utiliza los medios jurídicos.

El hecho sobre el que se instaura el derecho no es un fundamento jurídico. La revolución, contra-violencia que es violencia a pesar de todo, reactiva la situación que la filosofía de la historia y la teoría del derecho piensan como originales: el combate entre egoísmos libres, desencadenados, guerra civil, estado de naturaleza. La rebelión contra un Estado injusto hay el riesgo de perder la constitución. Las fuerzas que hablan en nombre del pueblo y de su derecho no coinciden con el derecho ni con el pueblo. De hecho, se trata de facciones en lucha y no hay solución sino mediante el recurso al hombre fuerte, al líder que, a diferencia del déspota, ejerce su autoridad sobre todos los privilegiados que, por definición, no reconocen el derecho a la igualdad ante la ley. El líder revolucionario será el último si logra resolver esa crisis revolucionaria del modo políticamente necesario para esta lógica del poder y el derecho.

Al recobrar la Declaración recuperamos no un texto ajeno sino nuestra propia ideología constitucional fundante: repensamos en lo que hemos aspirado desde el derrumbe colonial y reactivamos fuerzas cuya virtualidad empuja hoy con vigor las mejores causas de los mexicanos que reclaman y exigen ser tratados, sin dilación ni excepción alguna, como hombres y ciudadanos. No lo son cuando, maltratados por fuerzas de “la economía” o “del orden” o cuando sus decisiones políticas se burlan o manipulan. Han exigido esos derechos en dos modos y no es preciso advertir que debe conjurarse siempre el que discurre por la vía de los hechos. La Declaración los proscribió sustituyéndolas por derechos, que no se conmemoran únicamente, pero se recuerdan para que sigan formando parte de la fuerza de la Nación grande de nuestro sueño legítimo.