

## LEGITIMIDAD Y DERECHOS HUMANOS

Juan Antonio García Amado

El de legitimidad es uno de los conceptos centrales de la filosofía política. Tiene su correlato en la idea de obediencia política y se emparenta con el concepto de legitimación. La pregunta de base sería la siguiente: ¿qué hace que el poder político merezca la obediencia de los ciudadanos? Así planteada esta cuestión, admite aún respuesta en una doble clave. Podemos hacer referencia a los factores fácticos que determinan a los ciudadanos a obedecer, o podemos referirnos, en clave valorativa, a los caracteres que un orden político ha de poseer para que estimemos que la obediencia de los ciudadanos está racionalmente justificada, es moralmente debida. Aun cuando la terminología en estas cuestiones fluctúa en la doctrina, hablaremos de legitimación respecto del primer punto de vista y de legitimidad respecto del segundo. De modo que conviene diferenciar entre los mecanismos de legitimación del poder y los criterios que lo hacen legítimo. Lo primero es una cuestión empírica, propia de la sociología o la ciencia política; lo segundo es una cuestión crítica, propia de la filosofía.

No obstante, no podemos perder de vista que esa diferencia conceptual entre legitimación y legitimidad tiene un valor analítico, pero que ambos discursos tienden a confundirse en la práctica y en sus consecuencias. Todo discurso legitimatorio de un poder tenderá a presentarse en términos de justificación de su legitimidad, y toda doctrina sobre la legitimidad tendrá o pretenderá tener efectos legitimatorios sobre un determinado poder o tipo de poder, es decir, erigirse en ideología determinante de la conformación efectiva del poder político.

Todo poder político duradero y eficaz ha de asentarse en una creencia social compartida, en una ideología. En efecto, un sistema de poder y un sistema de normas jurídicas no pueden mantenerse ni ser eficaces duraderamente basándose únicamente en el empleo la fuerza. Se requiere que los miembros de la respectiva sociedad vean en sus disposiciones algo más que ejercicio de la fuerza, que crean que se trata de normas que son jurídicas y que efectivamene obligan de modo distinto y superior a como obligaría un simple mandato de un gobernante arbitrario o la orden de un "capo" mafioso. No se quiere decir que se requiera el consentimiento para los contenidos de las normas, sino la fe que hace verlas como normas y no como mandatos arbitrarios.

Ciertamente el poder se alcanza en numerosas ocasiones por medios violentos o inmorales. Ahora bien, todo poder, para perpetuarse, ha de generar una ideología legitimadora, un sistema de creencias que hagan ver en sus normas la expresión de la racionalidad o la justicia o, cuando menos, una necesidad objetiva que conviene al grupo social. De lo contrario no se alcanzaría el grado mínimo de acuerdo necesario a la hora de identificar las normas aplicables y de obligación general. La soberanía de un poder no funciona sin la legitimidad, que mueve a la obediencia y permite la efectividad del poder y de sus normas. Otra cosa es el juicio que nos merezcan los argumentos con que este o aquel poder traten de legitimarse.

Cuando Max Weber introduce su famosa clasificación y distingue entre legitimación carismática, tradicional y racional está mostrando los atributos estructurales de tres modos en que el poder se muestra legítimo, tres tipos de ideologías legitimatorias. Cuando cultivadores de la filosofía política como Rawls o Habermas cifran la clave de la legitimidad del orden político en la idea de consenso racional entre seres libres e iguales en derechos, están proponiendo un modelo normativo de legitimidad, un patrón con el que medir la racionalidad y justificación de los sistemas políticos existentes o posibles.

En nuestros días crece incesantemente la convicción de que el respeto y garantía de los derechos humanos es la base incuestionable de la legitimidad del poder político. Pero a este punto se ha llegado a partir de toda una evolución de la filosofía política y de las formas políticas.

El Estado moderno se fue asentando históricamente sobre la base de una idea de legitimidad en la que juegan un papel central la consideración del valor del individuo y de sus derechos y, correlativamente, ciertos valores cuya realización se considera central para la realización de tales derechos y para la protección del individuo como tal. Hay una evolución en la doctrina de la legitimidad del Estado, esto es, de los mandatos o normas del Estado respaldados por la coacción institucionalizada, que es una evolución en los valores y derechos que se exige que el Estado garantice a los ciudadanos y que sirven para justificar la existencia del propio Estado. Podríamos esquematizar tal evolución del siguiente modo: al poder estatal se le exige, sucesivamente, que asegure la paz, la libertad y la justicia social. Veamos brevemente estos hitos.

a) Para el iusnaturalismo clásico la coacción que mediante el derecho se ejerce se justifica al servicio de la verdad, entendida como verdad trascendente, de fundamento religioso. El bien, la justicia, es cognoscible para el hombre, mediante la razón natural, que participa de la ley eterna que proviene de Dios. Es deber de todo gobernante velar

porque se realice el modelo de sociedad y de conducta que de la verdad revelada y de la ley natural se desprende y es legítimo que para ello se pueda recurrir a la fuerza, forzando al reticente o castigando al renuente o al descreído.

Perdida la homogeneidad religiosa a raíz de la Reforma, la doctrina se encuentra con la necesidad de hallar un nuevo fundamento, no religioso, para la justificación de la coacción estatal. Un buen ejemplo lo ofrece la filosofía de Hobbes, que cifra la razón de ser del poder político y de las normas que éste dicta en el mantenimiento de la *paz* y el orden. Es bien conocido cómo para Hobbes el hombre posee una naturaleza esencialmente dañina y egoísta (el hombre es un lobo para el hombre), por lo que, ante la propia inseguridad y el peligro para la vida que conllevaría la vida en "estado de naturaleza", los hombres habrían suscrito un "contrato social" mediante el cual acuerdan ceder toda su libertad, ponerla en manos de un soberano, a cambio de que éste les garantice la seguridad mediante la imposición coactiva de la paz y el orden social. La paz y la seguridad necesitan de normas y éstas para ser efectivas han de imponerse por la fuerza del poder, al margen incluso de cuál sea su contenido de justicia o injusticia.

Hay en esta construcción una cierta paradoja, desde el momento en que vemos la violencia al servicio de la paz. Pero, para Hobbes, esa violencia se justificaría por servir a tal fin y sería violencia legítima, en cuanto consentida por los súbditos a raíz del mencionado contrato social.

Mas esa teoría tiene un grave inconveniente: supone que para obtener la paz y la seguridad los individuos han de renunciar plenamente a su libertad.

b) A ese inconveniente trata de dar salida la siguiente justificación del derecho como coactivo. En efecto, para Kant el derecho significa la condición bajo la cual el arbitrio de cada uno puede conciliarse con el arbitrio de los demás según una regla general de libertad. Se trata ahora de conciliar la *libertad* con la necesaria existencia de un orden social. La plena e irrestricta libertad de cada individuo, sin límite exterior alguno, pondría siempre en peligro la libertad de los demás. Si en uso de mi libertad puedo robar, matar o esclavizar a otros a mi antojo, la libertad de los otros sucumbe ante mi libertad. De ahí que en el pensamiento kantiano el derecho se justifique como garante de una libertad que para nadie es plena y sin límite, pero que es para todos igual y es la máxima posible en convivencia. El derecho sirve a la protección de la libertad porque garantiza la autonomía de cada uno frente a las intromisiones en ella de los otros. El derecho proporciona así seguridad, pero ya no como compensación a la renuncia a la libertad, como ocurría en Hobbes, sino seguridad en el disfrute de una

libertad que no dañe gratuitamente a los otros. Sabido es como para Kant la autonomía, la libertad, es el atributo básico del ser humano y el constitutivo esencial de la dignidad del hombre, por lo que es suprema regla moral la que impone el respeto de esa dignidad, es decir, la que veda utilizar a un ser humano como instrumento del capricho o el arbitrio ajenos. Y a garantizar la efectividad de esa regla sirve precisamente el derecho y así se justifica el Estado. Frente al libre predominio de los más fuertes, que ocurriría si no hubiera derecho, la coacción jurídica sirve para salvaguardar el disfrute igual de la libertad por todos. El derecho asegura la libertad, pero en el sentido de hacer compatible la libertad de cada uno con la libertad de los demás. La paradoja, en este caso, está en que la coacción, que parece la negación de la libertad, se presenta, sin embargo, al servicio de la libertad.

¿Qué problema surge entonces? Surge el problema de que esa igualdad que el derecho salvaguarda es una igualdad puramente formal, una simple igualdad ante el derecho. Las normas jurídicas rigen por igual para sujetos que no son iguales en cuanto a su posición social y a sus medios de vida. La autonomía individual queda protegida tanto para ricos como para pobres, por decirlo simplifícadamente, pero en la práctica el margen de actuación y el campo de posibilidades de acción que tiene el rico es muy superior al que posee el pobre. Todos pueden por igual elegir dedicarse al arte o a la ciencia, todos ven aseguradas sus propiedades, etc., pero quien tiene hambre y carece de formación no posee de hecho más opción que la de buscar qué comer y no podrá de hecho dedicarse a lo que quisiera, sino a lo que en sus circunstancias puede. Teóricamente todos compiten en igualdad de condiciones formales, jurídicas; en la práctica las oportunidades son distintas para unos y otros. En otros términos, la libertad que el ordenamiento estatal asegura es una libertad negativa (la de no ser interferido en el ejercicio de la autonomía) no la libertad positiva (la de tener garantizadas las condiciones mínimas para competir con todos los demás en igualdad de oportunidades, la de obrar verdaderamente en condiciones materiales de libertad y no en estado de necesidad).

c) A este último problema trataron de dar respuesta aquellas doctrinas que ven la justificación del derecho y el Estado ya no sólo en la libertad, sino también en la *justicia social*, en la igualdad de oportunidades. Bajo este punto de vista el Estado no puede conformarse con ser árbitro del libre juego de los individuos en sociedad, sino que tiene que ser también medio para que todos posean unos mínimos vitales, para que todos puedan tener cubiertas sus necesidades básicas con un mínimo decoro y puedan así convivir sin miseria ni explotación. El derecho pasa a tener también una función

distributiva de bienes y riquezas. Mediante el derecho se tendrá que asegurar que todos puedan tener una vivienda digna, una educación, una asistencia sanitaria, etc. Este cambio en las funciones del Estado y del derecho aconteció fundamentalmente por obra de los movimientos socialistas y socialdemócratas y dio lugar a la aparición del Estado social o Estado del bienestar.

El problema que aquí aparece es el siguiente: hasta qué punto un derecho puede conseguir estos fines sin dañar seriamente el núcleo básico de la libertad, esto es, la autonomía individual. Veámoslo con un ejemplo bien simple: la autonomía plena requiere que cada cual pueda hacer libre uso de sus bienes y sus propiedades; mas si el Estado ha de prestar los servicios mencionados y ha de redistribuir riqueza, tendrá que recurrir a los impuestos y los impuestos significan detracción de una parte de la riqueza propiedad de los unos para destinarla a bienes al servicio de los otros o de todos. De ahí que existan aún hoy autores que propugnan el final del Estado social y la vuelta a un régimen de puro mercado y de libre ejercicio de la autonomía, prescindiendo de todo intento de realizar la justicia social desde el Estado. Son los neoliberales o neolibertarios, al estilo de Hayek o Nozick.

Sobre ese trasfondo de valores y de la correspondiente garantía de derechos se legitima el Estado moderno hasta nuestros días. Pero en las últimas décadas la doctrina de la legitimidad se ha enriquecido con nuevos planteamientos que incorporan esos valores y derechos y les dan un nuevo fundamento o una nueva explicación. Dos ideas van a cobrar un papel central a tal propósito: razón práctica y consenso racional. Y sobre esa nueva base los derechos humanos, dotados de nuevo fundamento, se erigen en clave de la legitimidad del poder estatal. Veamos brevemente el contexto en el que surgen estas nuevas teorías para, seguidamente, sintetizar alguno de sus más importantes desarrollos.

La filosofía política, jurídica y moral de la primera mitad del presente siglo se moverá entre los extremos de un iusnaturalismo rancio, confesional y difícilmente compatible con los postulados del moderno Estado constitucional, democrático y pluralista, por un lado, y, por otro, de un positivismo que descrea de cualquier posibilidad de fundamentación racional de las opciones valorativas. Este positivismo aboca toda discusión sobre cuestiones de legitimidad o justicia al ámbito de lo puramente subjetivo y opinable, de las preferencias puramente personales, y se traduce en planteamientos relativistas, como el de Kelsen, o decisionistas, al estilo de Carl Schmitt. Pero a partir de mediados de siglo se produce un movimiento filosófico que se

conoce como “rehabilitación de la razón práctica”. Desde distintas ópticas se trata de fundamentar la posibilidad de racionalidad en materias de razón práctica, es decir, en aquellas cuestiones que tienen que ver con la justificación racional de cursos de acción y de normas. Se intenta mostrar que también en este campo es posible diferenciar entre tesis verdaderas o falsas, entre posturas que pueden tildarse de racionales o irracionales, con lo que, para nuestro tema, se pretende dar un fundamento objetivo a la pregunta sobre los caracteres que dotan de legitimidad al poder estatal y a sus normas. En síntesis, el planteamiento sería que Estado legítimo es aquél en que el ejercicio del poder es expresión de la voluntad libre de los ciudadanos, voluntad que se forma de acuerdo con unas reglas procedimentales que aseguran la ausencia de distorsión, manipulación o coacción, con lo que las normas que el Estado dicta y los ciudadanos obedecen son manifestación de un consenso que es fruto de un proceso decisorio garante de la imparcialidad y expresión del interés general. Y todo esto presupone y fundamenta al mismo tiempo los derechos humanos. Rousseau y Kant se dan la mano para sostener la soberanía popular y el valor de la autonomía individual como clave de la legitimidad del poder estatal, pero se les suma un nuevo elemento: la fundamentación de un procedimiento de diálogo en el seno social que asegura que la verdad en estos temas no es el resultado de una conciencia individual preclara, sino de una construcción intersubjetiva en condiciones de libertad e igualdad.

Estas doctrinas podríamos sintetizarlas con las siguientes notas:

a) Son doctrinas *dialógicas*: la fuente de verdad en las materias de razón práctica es el diálogo, la argumentación intersubjetiva, el intercambio de razones entre sujetos que buscan el acuerdo que les permita coordinar sus acciones en sociedad.

b) Son doctrinas *consensualistas*: el criterio de lo correcto en estas materias es el consenso entre esos interlocutores sociales, que, al menos potencialmente, son todos los ciudadanos. Orden jurídico-político justo y legítimo es aquél que goce de ese consenso o acuerdo general.

c) Son doctrinas *formales* o *procedimentales*: no todo consenso fáctico es sinónimo de racionalidad, justicia o legitimidad. El consenso fáctico entre un grupo de personas puede ser el resultado de la manipulación, la coacción o la discriminación. De ahí que el consenso que sirve como criterio de verdad a esos efectos será sólo aquél que se alcance en el seno de una argumentación regida por el respeto de cierto procedimiento en el que determinadas reglas formales, que son reglas de la argumentación racional, garantizan la igual libertad y los iguales derechos argumentativos de todos los interlocutores reales o potenciales.

Bajo esas notas genéricas pueden agruparse doctrinas tan influyentes como las de Rawls o Habermas, entre otros. Veamos brevemente como se despliega tal doctrina en Habermas.

Para Habermas la existencia de sociedad, de orden social, es posible gracias a la comunicación lingüística. Al comunicarse, los sujetos salen de la “lógica egocéntrica” y adoptan una perspectiva intersubjetiva. Al comunicarnos buscamos el entendimiento con nuestro interlocutor, lo que significa que pretendemos ponernos de acuerdo. Por tanto, todo acto de habla tiene como “telos inmanente” la búsqueda del consenso. Cuando hablamos elevamos una “pretensión de validez” para lo que sostenemos y realizamos una oferta de entendimiento. Puede ocurrir que nuestro interlocutor esté de acuerdo de inmediato, con lo que ya se ha alcanzado el consenso. O puede ser que surja el desacuerdo. En este caso, cuando la acción comunicativa no genera el acuerdo inmediato, nos vemos abocados al “discurso”, es decir, al intercambio de razones. Nuestra comunicación va avalada por razones que tenemos que explicitar en el discurso para tratar de conseguir el acuerdo. Es decir, argumentamos con arreglo a esa obligación inmanente a la acción comunicativa, la obligación de buscar un consenso que sea la base de la generación de expectativas fiables y de la consiguiente coordinación de nuestras acciones. Y esa argumentación, ese intercambio de razones, será racional cuando se respeten ciertas reglas que tienen su fundamento en cuanto que son condiciones de posibilidad del entendimiento mismo, en cuanto que las presuponemos siempre por el hecho mismo de optar por la comunicación en lugar de la violencia.

¿Cuáles son esas reglas de la argumentación racional que siempre presuponemos al comunicarnos? Robert Alexy, en su trabajo *Teoría del discurso y derechos humanos*, las sintetiza así:

1. Todo el que puede hablar puede tomar parte en el discurso
  2. a. Todos pueden cuestionar cualquier afirmación.
  - b. Todos pueden introducir cualquier afirmación en el discurso.
  - c. Todos pueden exteriorizar sus criterios, deseos y necesidades.
3. Ningún hablante puede ser impedido de ejercer la salvaguardia de sus derechos fijados en (1) y (2), cuando dentro o fuera del discurso predomina la fuerza.

Estas reglas garantían el derecho de cada uno a participar en el discurso, así como la libertad e igualdad en el discurso. Ellas ponen de manifiesto el carácter universalista de la teoría del discurso.

Una objeción evidente cabe imaginar al llegar a este punto: ¿acaso no usamos también la comunicación lingüística para mentir, manipular, amenazar, etc.? Y la respuesta de Habermas es que ciertamente así ocurre, pero en tales casos realizamos un uso parasitario del lenguaje, nos aprovechamos de los presupuestos de la acción comunicativa para llevar a cabo acciones estratégicas cuya lógica es egocéntrica, y que pretenden utilizar en el propio interés a los interlocutores en lugar de propiamente entenderse con ellos. Ese uso del lenguaje es parasitario por cuanto que si, por ejemplo, todos mintiéramos siempre y todos supiéramos siempre que todos mentimos, es decir, si no pudiéramos aplicar la presunción de verdad a los actos de habla de nuestros interlocutores, la comunicación lingüística se tornaría imposible por inútil: para qué hablar si no podemos fiarnos de lo que se nos dice. Por tanto, el mentiroso o manipulador es parásito porque se aprovecha de esas presuposiciones que todos aplicamos al comunicarnos. Si alguien puede mentir es porque la mentira no es la regla general y por tanto su mentira puede ser creída, es porque usa el lenguaje para lo contrario de lo que es su razón de ser y de existir, con lo que incurre en contradicción performativa y tenemos ahí la base para rechazar tal comportamiento por irracional, por mucho que estratégicamente le resulte rentable al individuo.

Esas reglas inmanentes a la comunicación, que damos por supuestas como válidas al comunicarnos y por el hecho mismo de comunicarnos, son reglas de carácter universal como consecuencia del carácter universal de la comunicación misma. Esto significa que la argumentación racional será aquella que tienda a un acuerdo potencialmente universal, con lo que el consenso racional es aquél que se da (o pretende darse) en torno a tesis universalizables. La razón argumentativa no conoce de relativismos personales ni culturales. Las reglas de la argumentación racional tienden a garantizar la imparcialidad (frente a la parcialidad del uso estratégico de la razón comunicativa) y por su carácter formal y procedimental no sirven para construir soluciones materiales o únicas respuestas correctas, sino para descartar soluciones por incorrectas o irracionales: aquéllas que no puedan alcanzar el consenso en esas condiciones procedimentales. Pongamos un ejemplo simple: nunca la tesis de que sea justa la esclavitud de una raza o un grupo podrá sostenerse como tesis racional, pues para ello sería necesario el acuerdo de los propios esclavos y tal acuerdo nunca surgiría de un discurso en el que los argumentantes partieran en perfecta igualdad y libertad. No cabe, pues, la legitimidad de un Estado esclavista.

La acción comunicativa puede tener lugar respecto de mundo exterior, en cuyo caso se realiza un acto de habla constatativo y se eleva una pretensión de verdad;

respecto del mundo social, el mundo de las normas, en cuyo caso el acto de habla es regulativo y la pretensión es de rectitud (*Richtigkeit*); o respecto del mundo subjetivo, de nosotros mismos, con lo que el acto de habla es representativo y la pretensión es de veracidad. Aquí nos interesa el discurso sobre el mundo social, que es el discurso práctico (a diferencia del discurso sobre el mundo exterior, que es el discurso teórico). Las normas son necesarias como mecanismos de coordinación de las acciones en los casos en que el acuerdo no surge y es necesario poseer referencias decisorias. Pero la racionalidad argumentativa exige entonces que el contenido de las normas que cumplen tal función sea expresión de un consenso racional, en los términos antes explicados. Así pues, el criterio racional de validez normativa es el de la aceptabilidad por todos sobre la base de un procedimiento discursivo racional. Esto vale tanto para las normas morales como para las jurídicas. La necesidad del derecho se justifica como compensación de las debilidades de la moral autónoma. En ámbitos especialmente relevantes para la integración colectiva se necesitan normas respaldadas por mecanismos de sanción institucionalizada.

La época moderna supuso la separación entre derecho y moral, quedando la segunda remitida a la conciencia privada y siendo el derecho producto de la decisión pública. El derecho moderno es derecho positivo, puesto, legislado, con lo que se introduce una nueva dimensión de validez, la validez como legalidad. Con ello, dice Habermas, se introduce un nuevo eslabón en la cadena de fundamentación de la validez jurídica. La validez jurídica de las acciones se juzga desde las concretas normas y la validez de éstas se determina desde otras normas del propio ordenamiento, en términos formales. Con ello, el problema de la validez del derecho en términos de racionalidad discursiva o práctica se remite al análisis de los caracteres básicos del ordenamiento jurídico, especialmente a sus normas superiores. La clave no está en los contenidos de las normas particulares, sino en los preceptos básicos del sistema jurídico, preceptos que han de asegurar que las normas se creen con arreglo a la racionalidad discursiva. Por tanto, orden racional y legítimo será aquél regido por procedimientos de producción normativa que aseguren que los contenidos normativos sean expresión imparcial del interés general, fruto de un consenso racional. En suma, orden jurídocopolítico dotado de legitimidad será el que instituya procedimientos que hagan que las normas que en él se produzcan expresen el acuerdo libre de los ciudadanos.

La plena realización de las reglas argumentativas inmanentes a la comunicación lingüística daría como resultado acuerdos perfectamente racionales y exentos de todo posible cuestionamiento, que serían expresión de una sociedad perfectamente libre,

**igualitaria y racional. Estaríamos ante lo que Habermas llama la situación ideal de diálogo. Es obvio que tal realización plena no es efectivamente alcanzable, pues como el propio Habermas resalta, los discursos reales se dan siempre dentro de un determinado horizonte cultural e histórico, y las condiciones de realización de esos presupuestos de racionalidad mejoran con el avance histórico (la modernidad habría supuesto un fundamental salto cualitativo a este efecto). pero nunca podremos tener la seguridad de que se han realizado plenamente. Ahora bien, ese modelo ideal se constituye en modelo contrafáctico. En la medida en que podamos abstractamente anticipar sus caracteres básicos e ideales, estaremos proponiendo un patrón con el que medir la mayor o menor racionalidad de los discursos reales. Es un mecanismo de desdoblamiento similar al que se plantea en la doctrina de John Rawls cuando postula el modelo hipotético de la situación originaria y el velo de ignorancia: si podemos estar básicamente de acuerdo en lo que decidiríamos en esas condiciones ideales o hipotéticas en las que actuaríamos como sujetos plenamente racionales y desprendidos de cualquier prejuicio o planteamiento puramente egoísta y estratégico, estaremos anticipando un orden ideal que reconocemos como racional y que nos sirve para medir nuestros órdenes concretos e históricos.**

**Habermas, sobre esa base, nos dice que el Estado constitucional y democrático es la mejor plasmación hasta hoy posible de los presupuestos de la racionalidad comunicativa, por cuanto que significa la institucionalización de las reglas del discurso racional. En efecto, hemos dicho que esta racionalidad es procedimental y no material, pero hay ciertos contenidos materiales regulativos que son condición de posibilidad de los procedimientos discursivos racionales. Que todos hayan de poder participar en igualdad en la argumentación que conduce al acuerdo sobre el contenido de los mandatos estatales significa que todos han de tener asegurados ciertos derechos. Es decir y según esto, sólo será legítimo el Estado regido por una constitución que asegure la soberanía popular y los derechos humanos. Por tanto, Estado dotado de legitimidad es aquél en que estén institucionalmente garantizados los siguientes tipos de derechos: a) derechos personales, como libertades personales básicas; b) derechos políticos y de ciudadanía, que aseguran los mecanismos de participación en las decisiones colectivas; c) garantías procesales de la protección judicial efectiva de los otros derechos; d) derechos sociales, que velen por la satisfacción de los mínimos vitales para que la condición de partícipe en el discurso pueda ser real y no meramente formal o nominal.**

**Un Estado con esas características se constituye como Estado legítimo y sus mandatos generan para los ciudadanos una obligación política de obediencia, en cuanto**

que sus normas son expresión imparcial del interés general. Pero esto no significa que tal racionalidad y legitimidad convierta a tales normas estatales en infalibles e indiscutibles. Se trata de un proceso abierto y en continuo perfeccionamiento, siempre expuesto a la crítica, que el propio sistema debe permitir. Y ahí es donde en la teoría de Habermas se legitima la desobediencia civil como uno de los motores de perfeccionamiento del sistema. La desobediencia civil es legítima y aceptable, desde esa ética comunicativa de base, siempre que cumpla con los siguientes caracteres: ha de ser desobediencia a normas puntuales y no cuestionamiento de las bases valorativas e institucionales del sistema; ha de tener carácter público y buscar la publicidad, la movilización de la opinión pública; el desobediente ha de asumir la sanción, lo que realiza el valor moral de su acción; y, muy especialmente, el acto de desobediencia ha de justificarse en nombre de los mismos valores constitucionales básicos, buscando para los mismos una mejor realización que la que se da en la norma que se cuestiona.

#### **BIBLIOGRAFIA.**

- Alexy, R., *Teoría del discurso y derechos humanos*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 1995.
- Bobbio, N., *Estado, gobierno, sociedad. Contribución a una teoría general de la política*, Barcelona, Plaza y Janés, 1987.
- Díaz, E., *Estado de Derecho y sociedad democrática*, Madrid, Taurus, 9ª ed., 1998.
- García Amado, J.A., *La filosofía del derecho de Habermas y Luhmann*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 1997.
- García Pelayo, M., *Las transformaciones del Estado contemporáneo*, Madrid, Alianza, 1980.
- Garzón Valdés, E., *Derecho, ética y política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993.
- Habermas, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1983.
  - *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Madrid, Taurus, 1987.
  - *Ensayos políticos*, Barcelona, Península, 1988.
  - *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989.
  - *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.
  - *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998.
- Krielle, M., *Introducción a la teoría del Estado*, Buenos Aires, Depalma, 1980.
- Nino, C.S., *La constitución de la democracia deliberativa*, Barcelona, Gedisa, 1997.

- Peces-Barba, G., *Derecho y derechos fundamentales*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993.
- Pérez Luño, *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*.
- Rawls, J., *Teoría de la justicia*, México, F.C.E., 1978
  - *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996.
- Zippelius, R., *Teoría general del Estado*, México, Porrúa, 1988.