

## Legitimación del estado y tecnología social

A mediados del presente siglo la filosofía política parecía haber dejado de existir. Especialistas autorizados temían por su salud<sup>1</sup> e intentaban averiguar las causas de la enfermedad de un saber tan próspero en otros tiempos. El resultado de las investigaciones, una vez practicado el reconocimiento, arrojaba una etiología como la siguiente: el positivismo lógico y sus seguidores reducían los problemas centrales de la filosofía política a confusiones lingüísticas; el *status* de la disciplina resultaba ambiguo, al unir una vertiente descriptiva y una normativa, abordando a la vez problemas de explicación y problemas de legitimación; las ciencias políticas, considerablemente desarrolladas, parecían aptas para hacerse cargo de la dimensión normativa, declarando ideológica la prescriptiva; el consenso acerca de la superioridad de la democracia frente a otras formas de gobierno hacía superflua la reflexión sobre tales temas; y, por último, la decadencia de los grandes sistemas filosóficos aceleraba el declive de la filosofía política. La especulación política de Platón, Hobbes o Hegel podía presentarse como filosófica por conectar sus conclusiones con un sistema general, pero el fin de los grandes sistemas había llegado, oscureciendo todavía más el sentido de nuestra disciplina<sup>2</sup>.

1 Es el caso de J. Plamenatz ('La utilidad de la teoría política', en A. Quinton, *Filosofía política*, México 1967, p. 33), P. Laslett, entre otros (P. Laslett, ed., *Philosophy, Politics and Society*, Orford 1956, p. VIII).

2 P. M. Partridge, 'Política, filosofía, ideología', en A. Quinton, op. cit., pp. 52-83.

Ciertamente en nuestro momento la situación ha cambiado de modo notable. El reduccionismo del positivismo lógico puede declararse superado<sup>3</sup>, y el descubrimiento de contradicciones en la lógica democrática urge la reflexión sobre dicho sistema<sup>4</sup>. Sin embargo, todavía cabe preguntar por el sentido de una filosofía política con pretensiones normativas, cuando las descripciones y las explicaciones proporcionadas por las ciencias políticas conducen ya inevitablemente a recomendaciones. Porque si el avance de tales ciencias era considerable en los años cincuenta, hoy puede calificarse de espectacular. Y si entonces la decadencia de los grandes sistemas era un hecho, en nuestro «fin de siglo» el «anti-sistematismo» es uno de los caracteres con que se presenta la postmodernidad<sup>5</sup>. ¿Queda, pues, alguna función a la filosofía política? ¿Le confiere alguna tarea el racionalismo crítico, muy especialmente en la versión que de él ofrece H. Albert?

### 1. UNA VISION FALIBILISTA DEL SISTEMA DE LA SABIDURIA

A juicio de Albert, «un falibilismo consecuente tiene que tener repercusiones para una praxis racional en el ámbito político»<sup>6</sup>. Un «falibilismo consecuente» se sitúa a medio camino entre el modelo clásico de sistematización y el anti-sistematismo actual, y propone una *unidad* del conocimiento teórico y práctico, aunque no un sistema universal, no una *mathesis universalis*. El establecimiento de un sistema requeriría reconocer que alguno de los saberes que lo componen descubre elementos *a priori*, a partir de

3 H. Albert, 'Introducción' a *Traktat über kritische Vernunft* (=TkV) (Tübingen 1968), y refiriéndose al ámbito político, 'Aufklärung und Steuerung' (=AS), en *Kritische Vernunft und menschliche Praxis* (Stuttgart 1977) pp. 181 y 182.

4 S. Giner, 'Estructura lógica de la democracia', en *Sistema*, n. 70 (1986) pp. 3-25.

5 A. Wellmer, 'Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne', en *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne* (Frankfurt 1985) pp. 48-114.

6 H. Albert, *Traktat über rationale Praxis* (=TrP) (Tübingen 1978) p. 182.

los cuales es posible determinar la organización del sistema. Esta labor de «acomodador» y «juez» —por decirlo con Habermas<sup>7</sup>— correspondió tradicionalmente a la filosofía, pero el racionalismo crítico afirma la falibilidad y revisabilidad de todos los conocimientos, y de ello se desprende que ningún saber quedará inmunizado frente a la crítica de los restantes, que a ninguno le corresponderá el papel de acomodador y juez.

La idea de sistema se destruye con la superación del modelo clásico de racionalidad: la filosofía política no es parte de un sistema. Pero la unidad del conocimiento se afianza desde un falibilismo universal, que exige la mutua revisión y crítica de los saberes. El sistema kantiano de la sabiduría se reconstruye desde una unidad «democrática» —no jerárquica— de conocimientos, que ha sustituido el *fundamentalismo* por el *falibilismo universal*. En esta unidad tendrá su lugar peculiar la reflexión sobre la actividad política.

Y no deja de ser curioso que en nuestro momento a pesar del favor «fragmentario» postmoderno, algunas de las propuestas más relevantes mantengan la unidad del conocimiento: la teoría de la justicia de Rawls, la lógica de la evolución de la conciencia moral de L. Kohlberg, la teoría de la racionalidad de Apel y Habermas o la metodología racional del racionalismo crítico. Ninguna de ellas es sistemática, pero tampoco fragmentaria, y todas —excepto la propuesta apeliana— mantienen la «igual dignidad» de los saberes. En el caso de Albert y Habermas por declararlos a todos igualmente falibles. Que tal falibilismo universal sea o no consistente, es un problema planteado en otros trabajos de este número. Que Albert es fiel a la postura que mantiene desde que ingresó en el racionalismo crítico, mientras que Habermas se ha aproximado a él asombrosamente en los últimos tiempos, es algo que deseaba dejar aquí apuntado. Porque el injerto de trascen-

7 J. Habermas, 'Die Philosophie als Platzhalter und Interpret', en *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln* (Frankfurt 1983) pp. 9-28.

dentalismo débil y de falibilismo universal en el que quiere consistir la habermasiana «ciencia reconstructiva» no deja de recordar la cuadratura del círculo<sup>8</sup>.

En cualquier caso, estas teorías a las que —con Habermas— podríamos denominar «radiales»<sup>9</sup>, parten de un foco en el que confluyen los distintos saberes. En el caso de Rawls o Kohlberg, se trataría de una idea de justicia entendida como imparcialidad; en el de Apel y Habermas, de la racionalidad inserta en la praxis comunicativa; mientras que Albert, apelando a una determinada tradición, propone un concepto de *praxis racional* utilizable por la *tecnología social*. Ese mismo punto de partida va a determinar las diferencias inevitables en la filosofía práctica, porque si la idea de imparcialidad supone las de «asunción de rol» y «cooperación», lo cual implica una comunidad; y si la racionalidad comunicativa es ya dialógica, la praxis racional propuesta por Albert es *individualista*, como la tradición de que se reclama.

En efecto, Albert se inscribe explícitamente en una tradición de filosofía social —la de la filosofía moral escocesa— a partir de la cual surge una ciencia social, la *economía política*. Proseguida en el utilitarismo de Bentham, desemboca hoy en la concepción económica de la democracia. Se trata de una tradición *individualista*, que intenta explicar los procesos sociales combinando los modos de comportamiento de los individuos, que se esfuerzan por satisfacer sus necesidades y aspiraciones; pero también de una tradición *naturalista*, en la medida en que intenta aplicar a la naturaleza humana el modelo explicativo de

<sup>8</sup> Recientemente Apel ha criticado la postura falibilista de Habermas en 'Fallibilismus, Konsensstheorie der Wahrheit und Letztbegründung' (inédito), como también W. Kuhlmann en 'Philosophie und rekonstruktive Wissenschaft', en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 40/2 (1986) pp. 224-34. Para la réplica de Habermas a Kuhlmann, vid. J. Habermas, 'Entgegnung', en A. Honneth - H. Joas (Hg.), *Kommunikatives Handeln* (Frankfurt 1986) pp. 349-53. Yo misma me he ocupado del tema en 'La hermenéutica crítica en Apel y Habermas', en *Estudios Filosóficos*, XXXIV/95 (1985) pp. 83-114, y en *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria* (Salamanca 1985) pp. 125-49.

<sup>9</sup> J. Habermas, 'Entgegnung', p. 327.

las ciencias naturales; *reformista*, porque rechaza las revoluciones y propone reformas individuales e institucionales para el progreso social, y *economicista*, por cuanto concibe la praxis racional desde el modelo de la racionalidad económica. No es extraño que de ella surjan corrientes como la economía de bienestar <sup>10</sup>, las teorías de la elección colectiva <sup>11</sup> o las teorías de los juegos <sup>12</sup>.

A juicio de Albert, la gran ventaja de esta tradición estriba en resultar apropiada para la *tecnología social*. El método, pues, condiciona la elección del punto de partida, y este condicionamiento será decisivo para el modo de entender la praxis política racional.

## 2. RACIONALIDAD ECONOMICA Y PRAXIS POLITICA RACIONAL

Disuelta la delimitación rigurosa entre ciencias y filosofía, ésta última puede servirse de elementos provenientes de otros saberes, y éste va a ser el caso del concepto central, no sólo de la filosofía política del racionalismo crítico, sino de toda la propuesta: el concepto de *praxis racional*, que incluye también la praxis cognoscitiva. La ciencia social de A. Smith y también la de M. Weber proporciona sugerencias para elaborar un concepto de praxis racional, que ha de aprovechar quien no desee sacrificar el racionalismo metódico <sup>13</sup>. Ello no significará incurrir en científicoismo, porque no vamos a extraer los caracteres de la racionalidad a partir de una ciencia, sino a partir de la praxis cotidiana.

En la vida cotidiana la razón humana se ve obligada a resolver los conflictos planteados por la inevitable *escasez* de medios, y esto supone que ha de optar por un modo

<sup>10</sup> Vid. J. A. García López, 'Síntesis y evolución de la economía del bienestar', en *Revista española de economía* (mayo-diciembre 1978).

<sup>11</sup> K. J. Arrow, *Social Choice and Individual Values* (New York 1951); A. K. Sen, *Elección colectiva y bienestar social* (Madrid 1976).

<sup>12</sup> J. v. Neumann - O. Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behaviour* (Princeton 1944).

<sup>13</sup> TrP, introducción y cap. I.

de resolver la situación, sacrificando otros, bajo condiciones de incertidumbre. «Elegir en situaciones de escasez», «en condiciones de incertidumbre» y «teniendo en cuenta los costes», son rasgos metódicos de la praxis racional cotidiana, recogidos, como en ningún otro saber, en la economía. Por ello, los modelos económicos para la resolución de problemas serán preciosos para el racionalismo crítico. Y tales modelos desaconsejan desde el comienzo un tipo de «solución» de problemas, por *irracional: la revolución*.

En efecto, a pesar de que Albert en el ámbito político —como en el teórico— se distancia expresamente de tres modelos de pensamiento (el pensar analítico, el hermenéutico y el dialéctico<sup>14</sup>), su adversario constante es el *pensar utópico-revolucionario*, al que opone el pensar *tecnológico-reformista*. El pensamiento utópico, sea teológico, o haya pasado por el filtro de la secularización, dando lugar al marxismo, es *dogmático* y, por tanto, irracional. Precisamente el racionalismo crítico, al rechazar el modelo clásico de racionalidad, no sólo supera el dogmatismo teórico, sino también el político, porque repudia toda suerte de programas políticos *inmunizados* frente a la crítica racional. La inmunización, en el campo teórico como en el práctico, procede de la presunción de *certeza*: el utópico está cierto, mediante algún tipo de *revelación*, de que su programa es superior a los restantes, con lo cual apoya *una* sola solución, sin tener en cuenta el contexto. Y, sin embargo, frente a la certeza lo humano es la *incertidumbre*; frente a la «ficción del vacío», la *dependencia del contexto*.

Efectivamente, un programa político se elabora en condiciones de escasez de medios, en las que los costes deben ponderarse, y en una situación de incertidumbre; es decir, se elabora en las condiciones de la falibilidad humana. Por ello, una praxis política racional es la que, atendiendo al contexto, sin caer en la «ficción del vacío», propone distintas alternativas, cuya realizabilidad haya

14 AS, pp. 181-84.

sido acreditada por las ciencias, y muestra las consecuencias que previsiblemente se seguirán de ellas, con el fin de que sea posible juzgar los costes.

Atención al contexto, pluralismo de alternativas, realizabilidad de las propuestas y ponderación de las consecuencias, son, pues, los caracteres que el racionalismo crítico considera como propios también en la praxis política-racional.<sup>5</sup>

Sin embargo, en este caso los mismos términos cobran una connotación especial, porque parecen haber «regresado a casa» al aplicarlos al ámbito político. «Pluralismo», «reformismo», «revisionismo», «posibilismo», son expresiones de la vida política que parecen haber sido traspasadas al pensar teórico. En tal caso, de igual modo que Aristóteles entendió la *polis* desde la *ousía*, haciendo de su política «metapolítica», el racionalismo crítico habría pensado el conocimiento teórico desde la *sociedad abierta*, bosquejando el funcionamiento de la praxis racional cognoscitiva como el de una democracia liberal, con libertad de mercado. El temor a la «miseria del historicismo» habría impulsado a configurar, por oposición, el ideal de praxis racional. La unidad del método no copiaría el modelo de las ciencias de la naturaleza, sino el de una *democracia pluralista*, que mantiene abierta en su constitución la posibilidad de reformas. Por lo tanto, el método del racionalismo crítico sería el de la economía política.

¿Cómo aplicar un método semejante al tema nuclear de la legitimación del estado?

### 3. «LEGITIMACION» DEL ESTADO Y TECNOLOGIA SOCIAL

Plantear la cuestión de la legitimación del estado significa —a juicio de Albert— regresar a la temida idea clásica de la fundamentación. El estado, por el contrario,

15 AS, pp. 184-95.

no necesita legitimación porque es simplemente un modo de resolver problemas <sup>16</sup>.

En el contexto de escasez de medios en que vivimos precisamos —por decirlo con Weber— una unión de dominación, cuyo brazo administrativo reclame para sí con éxito el monopolio de la aplicación legítima de la fuerza <sup>17</sup>. Pero esta afirmación no conlleva la legitimación del estado, porque es una mera tesis de tecnología social. La cuestión consiste, pues, únicamente en analizar si el estado es o no inevitable <sup>18</sup>.

Y en este sentido parece que hoy, curiosamente, el socialismo —tanto en su versión anarquista como en la comunista— ha desesperado de que el estado pueda desaparecer, mientras que son los liberales quienes abogan por su extinción. Así lo muestra esa unión de neoliberalismo radical y anarquismo que recibe el nombre de «libertarismo», y que cuenta con nombres como los de D. Friedman o M. Rothbard, en la vertiente «economicista», y con el de R. Nozick en su célebre *Anarchy, State and Utopie*, en el que critica la teoría de la justicia distributiva de Rawls, porque apoya el intervencionismo estatal más allá de lo que permite el respeto a la libertad individual <sup>19</sup>. Albert acompañará a Nozick de algún modo en este juicio, porque desde su perspectiva la justicia estatal no puede entenderse desde la justicia retributiva o desde la distributiva, dada la imposibilidad —en este último caso— de encontrar un criterio común para la distribución. De la fuerza del estado se puede esperar justicia en el sentido

<sup>16</sup> TrP, caps. IV, V y VI.

<sup>17</sup> M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 3 ed. (Tübingen 1947) p. 29.

<sup>18</sup> Vid. también H. Kliemt, *Filosofía del estado y criterios de legitimidad* (Barcelona 1983).

<sup>19</sup> D. Friedman, *The machinery of freedom* (New York 1973); M. Rothbard, *For a new liberty* (Oxford 1973); R. Nozick, *Anarchy, state and utopie* (Oxford 1974). Vid. también H. Lepage, *Mañana el capitalismo* (Madrid 1979); F. Vallespín, *Nuevas teorías del contrato: Rawls, Nozick, Buchanan* (Madrid 1985); J. Muguerza, 'Entre el liberalismo y el libertarismo', en *Zona abierta*, n. 30 (1984) pp. 1-62.



de protección del ordenamiento jurídico, pero no producción de justicia distributiva<sup>20</sup>.

Ahora bien, a pesar de que el mantenimiento de un orden social sin la presencia de la fuerza estatal es alcanzable en determinados ámbitos<sup>21</sup>, no parece extensible a la convivencia humana en su totalidad. Por ello, si no queremos aceptar una justificación teológica del estado, ni adherirnos a un utópico anarquismo socialista o liberal, hemos de considerar el estado desde *los fines* para los que existe. Este es un auténtico planteamiento de *tecnología social*.

#### 4. LOS FINES DEL ESTADO

Aun cuando los fines del estado sean múltiples, según afirmación explícita del propio Albert<sup>22</sup>, la tecnología social por él intentada destaca tres, que proceden claramente de tradiciones liberales de filosofía política: asegurar la paz, asegurar el bienestar y asegurar la libertad, entendida ésta última desde una idea de justicia como garantía del ordenamiento jurídico<sup>23</sup>.

El estado como protector de la vida frente a la muerte violenta es el elemento básico del contractualismo hobbesiano, que sustituye al elemento teológico a la hora de explicar la sociedad política. Destruyendo el derecho natural, o constituyéndolo en sus caracteres modernos, Hobbes hace del deseo natural de paz la razón del pacto político, que saca a los hombres de un estado de naturaleza entendido —al modo epicúreo— como estado de guerra<sup>24</sup>.

20 TrP, p. 148. Vid. apartado 22.

21 J. M. Buchanan, *The limits of liberty: between anarchy and Leviathan* (Chicago 1975) p. 4 ss.

22 TrP, p. 109.

23 Ibid., p. 142.

24 O. von Gierke, *J. Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien* (Breslau 1913) p. 300; F. Tönnies, *Thomas Hobbes* (Madrid 1932) p. 234.

Y Kant retorna a esta idea ampliándola a las relaciones entre los estados, para los que exige una constitución cosmopolita o una federación con arreglo a un derecho internacional<sup>25</sup>. También el «libertarismo», al que hemos aludido, y el contractualismo marginalista de J. Buchanan, entienden el estado como protector frente a las agresiones físicas. Y Albert se acoge a esta corriente individualista, especialmente propicia a las aplicaciones de la tecnología social: no se trata de decir que el estado quede legitimado en su existencia por asegurar la paz, sino que quien se interesa por la paz no puede renunciar a un estado, cuyos brazos son el ejército (paz exterior) y la policía (paz interior).

El segundo de los fines fundamentales que Albert propone para el estado también procede de una tradición liberal: la de la *economía del bienestar*. Podría parecer que la alusión al bienestar, a elementos materiales, nos conecta con el deseo de configurar un estado social de derecho; sin embargo, el racionalismo de Albert se opone a todo intento de establecer una igualdad material desde el estado: la igualdad defendida será jurídico-formal y no material. Por ello las alusiones a elementos materiales se encuadran en esa corriente que nace con la economía del bienestar y se prolonga en la teoría de la elección colectiva, que pretende fijar funciones de bienestar social. Descubiertas las insuficiencias de los criterios de optimalidad de Walras y Pareto, la teoría de la elección social incorpora elementos, no sólo económicos y políticos, sino también éticos: para acceder a un valor socialmente válido es fundamental la idea de justicia<sup>26</sup>. De hecho, las ideas de «imparcialidad» de Rawls o de «equiprobabilidad» de Harsanyi<sup>27</sup> incluyen el elemento «justicia» a la hora de calibrar el bienestar social.

25 I. Kant, *Gemeinspruch*, VIII, pp. 310 y 311.

26 A. K. Sen, op. cit., p. 11.

27 J. C. Harsanyi, 'Cardinal Utility in Welfare Economics and in the Theory of Risk-Taking', en J. C. Harsanyi, *Essays on Ethics, Social Behaviour and Scientific Explanation* (Dordrecht 1970).

Sin embargo, Albert se encuentra más próximo a las corrientes neoliberales que tienen también en cuenta la dimensión institucional: lo que ha de ponerse en duda no es una prueba concreta, como es el caso del teorema de imposibilidad de Arrow, sino la fecundidad de este modo de tratar los problemas, en que la idea de calculabilidad de las decisiones se proyecta a la conexión global de la vida social. Un institucionalismo al estilo de J. Buchanan será, pues, más adecuado, no para explicar el origen del gobierno, sino para ayudar a perfeccionar las instituciones gubernamentales existentes.

También Buchanan propone reformas marginales y no cambios totales, utilizando explícitamente el «individualismo metodológico», que no se confía al mercado ni al estado, sino que concibe «a los individuos como únicos responsables finales de la determinación de la acción del grupo así como de la acción privada»<sup>28</sup>. La cuestión es entonces si la búsqueda del interés egoísta del individuo puede traducirse en un bien en política, de igual modo que ocurre en la economía, ya que no puede suponerse en todos intereses altruistas. Y en este sentido, el individualismo metodológico se reclama de una tradición ilustrada, igual que Albert: la tradición humeana, según la cual, «la razón del hombre es esclava de sus pasiones, y reconociendo esto acerca de sí mismo, el hombre puede organizar su propia asociación con sus compañeros de tal modo que se puedan maximizar efectivamente los beneficios mutuos de interdependencia social»<sup>29</sup>.

En esta línea de un individualismo metodológico institucionalista, que propone reformas marginales —entre la anarquía y el Leviathán— se sitúa Albert recordando, sin embargo, que es menester tener en cuenta no sólo el «apriori institucional», sino también el cultural y el motivacional.

El último de los fines estatales combina dos elementos clásicos —justicia y libertad— en «una idea de justicia

28 J. Buchanan-G. Tullock, *El cálculo del consenso* (Madrid 1980) p. 22.

29 *Ibid.*, p. 348

destinada a asegurar la libertad»<sup>30</sup>. La clave de la justicia consiste, pues, en asegurar un marco en que los individuos puedan realizar libremente sus ideales de felicidad; con lo cual la jurisprudencia, intentando superar todo modelo iusnaturalista o positivista de «revelación», se comprende a su vez como tecnología social al servicio de la libertad<sup>31</sup>. Los ecos kantianos en esta noción de derecho son claros: el fin del derecho no es disponer la felicidad de los súbditos, lo cual lleva a un gobierno paternalista<sup>32</sup>, sino organizar el marco de las relaciones de libertad externa entre los hombres, de modo que cada uno persiga sus propios fines.

Para ello, desde la perspectiva de Albert, un «capitalismo domesticado» —no el originario ni tampoco el marxismo— parece presentar las mejores condiciones; un capitalismo que no entiende el concepto de propiedad de modo fijo e inmutable, sino como un conjunto de derechos, flexible y en continuo cambio. El concepto de propiedad se ampliaría entonces a todas las regulaciones jurídicas que delimitan el ámbito de las decisiones libres de los individuos, con lo cual, como Buchanan constata, resulta imposible distinguir entre derechos humanos y derechos de propiedad<sup>33</sup>.

## 5. EL METODO DE LA PRAXIS POLITICA RACIONAL

Una vez considerados los fines del estado desde la opción por tradiciones liberales, cuyo mérito fundamental consiste en evitar el utopismo dogmático y revolucionario, cabe preguntar si tales fines proporcionan *recomendaciones* para la praxis política racional, manteniendo el ideal normativo de la filosofía política, o si —por el contrario—

30 TrP, p. 142.

31 Ibid., apartado 11.

32 *Gemeinspruch*, VIII, p. 290.

33 TrP, pp. 158-163.

permanecen tan lejos de la praxis concreta como los ideales utópicos. A tal pregunta contesta Albert combinando la noción kantiana de *idea regulativa* con las ventajas, proporcionadas por las ciencias positivas, de *explicabilidad* y *realizabilidad*.

En efecto, el racionalismo crítico propone considerar las ideas de paz, bienestar, justicia y libertad, así como la de *voluntad racional universal*, que las comprende a todas, como ideas utilizables como norma y como canon para la crítica de las instituciones políticas, con lo cual parece mantener su potencia el criticismo kantiano en este nuevo criticismo. Sin embargo, una doble rectificación tienen que sufrir las ideas regulativas: deben convertirse en hipótesis normativas y recurrir a las ciencias positivas para encarnarse en la vida cotidiana. Sólo el estudio de las leyes naturales mostrará el grado de realizabilidad de los programas políticos encaminados a incorporar las ideas regulativas, con lo cual se nos ofrecerán dos ventajas: evitar el utopismo a-contextual y dotar de contenido las ideas-fines, que formalmente se identifican en todos los programas y sólo difieren en la indicación de los medios concretos. Por tanto, una praxis política racional bosqueja la meta normativa y crítica, pero coloreada por los medios, por las propuestas para resolver problemas, siempre abiertas a la revisión. La cuestión tradicionalmente central de la filosofía política —la legitimación del poder— queda superada en una sociedad abierta en que los individuos se comportan racionalmente.

Este es, pues, el tipo de praxis política racional propuesta por una tecnología que para bosquejar sus propios rasgos ha recurrido —a mi juicio— al modelo de praxis racional ya existente en las democracias liberales. Su «realismo» consiste en conformarse con el modo de conducta política usual en nuestras latitudes; su mayor atractivo, en enfrentarse —como el modelo popperiano<sup>34</sup>— a un *uto-*

34 K. R. Popper, *La miseria del historicismo* (Madrid 1961); *La sociedad abierta y sus enemigos* (Madrid 1982).

*pismo dogmático colectivista*, capaz de engendrar una revolución fanática en aras de sus ideales monistas. Frente a él el *posibilismo falibilista individualista*, que tiene por virtud política la prudencia ante la incertidumbre, parece más propio de hombres que reconocen su finitud. Parece más propio de hombres que han olvidado al parecer que el estado y la vida política pueden enmascarar intereses individuales y grupales, en detrimento de la voluntad racional universal, y que es difícil desenmascararlos desde un individualismo posibilista y estratégico.

Si «lo que es no es todo», la filosofía política debería indagar si es posible una praxis política racional que haga justicia a la voluntad racional universal, condición de posibilidad de la democracia, y ello requiere situarse entre el individualismo y el colectivismo, entre el posibilismo y el utopismo, entre el dogmatismo y el falibilismo universal<sup>35</sup>.

ADELA CORTINA ORTS

<sup>35</sup> De ello he intentado ocuparme en *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria* y también en *Ética mínima* (Madrid 1986).