

SOBRE LOS TRES TIPOS PUROS DE DOMINACION LEGITIMA

Diego Pelegrin

“... continúa conservando su fuerza aquella afirmación de Valéry según la cual el dominio de lo político es aquel en que 'nada se sostiene sino por arte de magia'.”

Georges Balandier

Quisiéramos sugerir que la teoría de la dominación de Weber está atravesada por una serie de dificultades o incongruencias teóricas que proponemos denominar *doble desajuste* en los tres tipos puros de dominación legítima. El sentido que damos a “doble desajuste” quedará aclarado a lo largo de la exposición, aquí será suficiente con realizar un comentario general. Las dificultades a las que hace referencia el *doble desajuste* no pretenden ser novedosas, ni siquiera *difíciles*. Por el contrario, se verá que son en sí mismas evidentes y asombrosamente simples. Sin embargo, debemos destacar que simple o evidente no es en modo alguno equivalente a no problemático, aunque sin duda ha sido la fuerza de esa evidencia y de esa simpleza lo que impidió ver que en ellas se ocultaba un verdadero problema teórico. Al designarlas bajo la fórmula *doble desajuste* simplemente pretendemos afirmar su carácter problemático y su importancia para la teoría de la dominación política.

I

PLANTEO DEL PROBLEMA

El problema puede ser presentado de la siguiente manera: ¿Es toda dominación legítima necesariamente legítima? Podemos plantear la cuestión de un modo menos tautológico. Centrémonos en los tipos puros de dominación legítima. Cada uno ellos se compone, al menos, de dos *elementos* fundamentales: por un lado, una específica estructura de dominación (un tipo particular de aparato de mando); por el otro, su legitimidad, es decir,

la "creencia en la legitimidad" de esa estructura de dominación. Por otra parte, y dentro de la lógica de los tipos puros, la creencia en la legitimidad de una dominación deriva, de modo más o menos mecánico, de la estructura de esa dominación: de sus principios organizativos.¹ Entonces: la presencia de una estructura de dominación legítima (legal, tradicional, carismática), ¿es condición suficiente para que se verifique la creencia en su legitimidad? Gianfranco Poggi analiza indirectamente esta cuestión a través del siguiente interrogante:

-¿A qué dificultades recurrentes y significativas se exponen los ordenamientos políticos en razón del tipo de legitimidad propio?

Los de legitimidad tradicional se enfrentan al peligro de verse 'enyesados' precisamente por la evocación a la tradición, al punto de no saber hacer frente a nuevas necesidades y nuevas oportunidades que exigen acciones políticas desconocidas por la tradición misma. Generalmente obvian tal peligro yuxtaponiendo a los modos de obrar propiamente tradicionales, adecuados a circunstancias recurrentes y de rutina, algunas modalidades de acción que se basan sobre el arbitrio de los poderosos (tal vez enmascarado por la evocación a precedentes de antigua data, pero por entonces olvidados). Con todo, el recurso a tales 'improvisaciones' tiene a su vez ciertos límites, porque si se hace demasiado frecuente y ostentoso no vuelve plausible la evocación misma a la tradición como valor fundante del sistema.

Un ordenamiento de legitimidad carismática incurre en el peligro de tener continuamente que dar razón de sí y adquirir nuevos recursos, produciendo siempre nuevos sucesos, en particular de carácter militar y económico, que renuevan en los seguidores la fe en las cualidades extraordinarias del líder... Además, tal ordenamiento, que depende intrínsecamente de las cualidades excepcionales de un individuo, encuentra difícil asegurar la propia continuidad una vez que el individuo en cuestión sale de escena...

Ni el problema de la sucesión a las posiciones de poder ni el de cómo legitimar nuevas formas de acción política se muestran tan agudamente para los ordenamientos de legitimidad legal-racional, los que, por otro lado, están expuestos a problemas diversos -en particular el... de cómo atribuir auténtica validez moral (diría casi una especie de sacralidad) a órdenes... que deben la propia validez exclusivamente al hecho de ser producida sobre la base de determinados procedimientos-. Pero éstos garantizan a las órdenes así producidas como mucho una validez formal, sin radicarlas en otros valores compartidos que los representados por las 'reglas del juego'. En otras palabras, en este tipo de ordenamiento la mera 'legalidad' a

¹ Esta afirmación requeriría, sin duda, toda una justificación. En principio, la relación entre la "estructura de la dominación" y la "creencia en su legitimidad" propuesta por Weber pareciera presentar mayor complejidad que la sostenida por nosotros. En otro lugar (Pelegri, 2006: cap. II, apartado 1) nos hemos referido detalladamente a esta cuestión, mostrando como dicha afirmación puede ser deducida del concepto weberiano de dominación legítima. Aquí nos limitamos a enunciarla.

menudo no llega a generar auténtica 'legitimidad' (Poggi, 2005: 109-110).

Este extenso pasaje del texto de Poggi nos permite ver, a partir de las dificultades en mantener y generar legitimidad que presentan los distintos tipos puros de dominación, algunas cuestiones de importancia relativas a la relación entre la estructura de la dominación y su legitimidad y entre los distintos tipos de dominación legítima.

Tomemos, en primer lugar, las dominaciones legal y tradicional. En ellas se verifica una suerte de desplazamiento entre dominación y legitimidad que proponemos denominar *desajuste 1*²: *la dominación puede dejar de verificar la creencia en su legitimidad aún cuando los principios de organización de la estructura de la dominación continúen siendo aquellos en los que descansaba la "creencia en la legitimidad" de la dominación*. En el caso de estos dos tipos de dominación, la pérdida de la legitimidad no está vinculada a transformaciones en la estructura de la dominación. Aún más, la acentuación excesiva de los principios de legalidad y tradicionalidad en una dominación concreta (fundada predominantemente en alguno de esos principios de legitimidad, por supuesto) pareciera conducir, inevitablemente, a la pérdida de la -o, en el caso de la dominación legal, a la imposibilidad de generar- legitimidad.

Sin embargo, nada de esto sucede con la dominación carismática³: en ella la pérdida de legitimidad está asociada siempre a la pérdida o disminución -ya sea por muerte del líder carismático, ya sea por la imposibilidad de actualizar sus poderes mágicos- del carisma. En el caso de la dominación carismática, carisma y legitimidad parecieran estar indisolublemente unidos; no hay desplazamiento entre dominación y legitimidad. A diferencia de lo que sucede con las dominaciones legal y tradicional, la dominación carismática no presenta *desajuste*. Llamaremos, aunque se lo considere un exceso terminológico, *desajuste 2* a esta *ausencia de desajuste*, con el fin de destacar que la dominación carismática se encuentra *desajustada* respecto de los otros dos tipos de dominación legítima.⁴

Por lo tanto, en términos globales, podemos afirmar que la teoría weberiana de la dominación legítima se encuentra atravesada por un *doble desajuste*: el *desajuste 1* entre dominación y legitimidad verificado por las dominaciones legal y tradicional; el *desajuste 2* entre los tres tipos de dominación legítima: *desajuste* de la dominación carismática respecto

² Tomamos "prestado" el término *desajuste* de un texto de Althusser (1972) pero le damos un uso diferente al que él le da. Puesto que más adelante (apartado 2, sección: "LEGALIDAD Y LEGITIMIDAD") trataremos el trabajo de Althusser, advertimos de no confundir "nuestros" desajustes con el suyo.

³ Curiosamente, Poggi no se detiene a analizar este hecho que surge de su propia exposición.

⁴ A nuestro entender, el exceso terminológico *desajuste 2* se justifica puesto que da cuenta de la existencia de una diferencia sustancial entre la dominación carismática, por un lado, y las dominaciones legal y tradicional, por el otro. Es decir, que los tres tipos puros de dominación legítima están *desajustados* entre sí.

de las dominaciones legal y tradicional.

En conclusión, todo pareciera indicar que, en oposición a lo que aparentemente sucede con la dominación carismática, la presencia de estructuras de dominación fundadas en los principios de tradición y de legalidad no es condición suficiente para generar la "creencia en la legitimidad" de esas estructuras de dominación.

La existencia del *doble desajuste* nos conduce, necesariamente, a preguntarnos por aquello que podríamos denominar los *fundamentos últimos* de la legitimidad. Plantearemos esta cuestión a través del siguiente interrogante: cada uno de los tres principios de legitimidad ¿*contiene* en sí mismos los fundamentos de su propia legitimidad? Evidentemente esta no es una pregunta que se hubiera hecho Weber. Para él, "La "legitimidad" de una dominación debe considerarse sólo como una *probabilidad*, la de ser tratada prácticamente como tal y mantenida en una proporción importante" (Weber, 1964: 171). Lo que importa, para Weber, es que se verifique que empíricamente los principios de legitimidad funcionen como fundamento de legitimidad, es decir, que exista la creencia en la validez (legitimidad) de la estructura de dominación, y con esto basta. Es en parte esto lo que quiere decir Bobbio cuando afirma que "con la teoría de los tres tipos de [dominación legítima] Weber quiso mostrar cuáles han sido hasta ahora en la historia los fundamentos reales... [de la dominación política]" (Bobbio, 1989: 127). Sin embargo, esta perspectiva limitada a lo empírico no puede solucionar el problema que le plantea al concepto de legitimidad el *doble desajuste*: no permite comprender la diferencia esencial que existe entre el principio de legitimidad carismático, por un lado, y los principios de legitimidad legal y tradicional, por el otro; no permite comprender el carácter diferencial del carisma.⁵ Justamente, es a comprender esta diferencia, cuya existencia es revelada por el *doble desajuste*, a lo que apunta la pregunta por los *fundamentos últimos* de la legitimidad.

II

SOBRE LOS FUNDAMENTOS ULTIMOS DE LA LEGITIMIDAD

A lo largo de este apartado nos proponemos indagar sobre los fundamentos últimos de la legitimidad. Como ya hemos mencionado, esta cuestión tiene como objeto comprender la

⁵ En verdad, la perspectiva de Weber sólo da cuenta de las diferentes formas empíricas que toma la "creencia en la legitimidad".

diferencia existente entre los distintos tipos puros de dominación legítima. Es necesario aclarar que esta distinción no está presente, al menos no de manera explícita, en la teoría weberiana de la dominación: Weber distingue entre la dominación fundada en una *constelación de intereses* y la dominación fundada en la legitimidad (Cfr. Weber, 1964: 170 y 706); pero dentro de la dominación legítima cada uno de los tres tipos puros presentan el mismo status teórico: son dominaciones legítimas con igual "derecho". Sin embargo, intuyó la existencia de una diferencia entre la dominación carismática y las dominaciones legal y tradicional, pero la asoció al carácter "extracotidiano" de la primera y no a la cuestión de la legitimidad.⁶ Siguiendo esta intuición weberiana, Bendix consideró necesario, para comprender "las intenciones de Weber", distinguir la dominación carismática de las otras dos y considerarla "como un nivel aparte de análisis". De tal modo, propuso realizar una "división tripartita del fenómeno" de la dominación: 1) La dominación basada en la "situación de intereses"; 2) Las dominaciones legal y tradicional; 3) La dominación carismática. No obstante, Bendix se mantuvo en la idea de que la diferencia entre 2) y 3) radicaba en el carácter extracotidiano del carisma⁷ y tampoco la asoció al problema de la legitimidad, aún cuando este problema estaba ya presente en esta división tripartita⁸ (Cfr. Bendix, 2000: 285-86). A nuestro entender, no es en el carácter extracotidiano donde debemos buscar la clave del status diferencial de la dominación carismática y su diferencia respecto de los otros dos tipos puros de dominación. Tal diferencia está vinculada, como lo muestra el *doble desajuste*, a la problemática de la legitimidad, y es, por tanto, en este asunto en donde debemos detenernos.

Tomaremos como punto de partida de nuestra indagación la conocida problemática legalidad / legitimidad.

LEGALIDAD Y LEGITIMIDAD

¿*Contiene* el principio de legalidad en sí mismo los fundamentos de su propia legitimidad? La relación entre legalidad y legitimidad puede sintetizarse según el siguiente esquema propuesto por Bendix: "las leyes son legítimas si han sido legítimamente sancionadas; y la sanción es

⁶ "La dominación carismática se opone, igualmente, en cuanto *fuera* de lo común y *extracotidiana*, tanto a la dominación racional, especialmente la burocrática, como a la tradicional, especialmente la patriarcal y patrimonial o estamental. Ambas son formas de la dominación *cotidiana*, rutinaria -la carismática (genuina) es específicamente lo contrario" (Weber, 1964: 195).

⁷ "La persona dotada de 'carisma' genuino ejerce una dominación que difiere de la dominación legal y de la tradicional por el carácter extraordinario que tiene en ella el poder de mando" (Bendix, 2003: 285).

⁸ Es justamente en la cuestión de la legitimidad en donde radica la diferencia entre 1) y 2).

legítima si ha ocurrido de conformidad con las leyes que prescriben el procedimiento que ha de seguirse" (Bendix, 2000: 392). Analicemos la estructura lógica de este esquema. Siendo A=ley, B=legitimidad y C=sanción de la ley, podemos extraer dos relaciones lógicas de las cuales se deduce una tercera:

A es B si y solo si C es B

C es B si y solo si C es A

A es B si y solo si C es A

Entonces, del análisis lógico del esquema de Bendix se deduce que para que la ley sea legítima (**A sea B**) basta con que la misma sea sancionada de conformidad con las leyes (**C sea A**). Por lo tanto, todo indicaría que la legalidad contiene en sí misma los fundamentos de su propia legitimidad.⁹ Sin embargo, hemos visto en el apartado anterior que aún cuando **C sea A** puede suceder que **A no sea B** (*desajuste I*). Por lo tanto, en virtud del *desajuste I* no es suficiente que la ley sea sancionada en conformidad con las leyes (**C sea A**) para que la ley sea legítima (**A sea B**). Es decir, pareciera ser que la legalidad no contiene los fundamentos de su legitimidad.

Es justamente esto último lo que intenta mostrar Bovero en el apartado 6 de "Lugares clásicos y perspectivas contemporáneas sobre política y poder":

Buscaré sugerir -dice el autor- que la legalidad, el puro apego a una norma establecida, no es de por sí un título suficiente de legitimación para el poder político (en: Bobbio, N. y Bovero, M., 1984: 52).

Con vistas a tal fin, Bovero retoma la clasificación propuesta por Weber al inicio de *Economía y Sociedad* acerca de los fundamentos de validez de los ordenamientos legítimos. Por supuesto, le interesa solamente el último caso:

⁹ Presentada en otros términos, es a esta misma conclusión a la que arriba Bobbio en su análisis de la relación que se establece entre legalidad y legitimidad en la teoría política occidental en general y en la weberiana en particular. Según dice el autor, "La idea de gobierno de las leyes está tan arraigada en la teoría política y jurídica de occidente... que ha tenido un efecto sorprendente sobre la misma doctrina de la legitimidad del poder... *El efecto al que me refiero ha consistido en la resolución del principio de legitimidad en el principio de legalidad... es decir, en el supuesto de que un poder es legítimo en cuanto y en la medida en que es legal*" (en: Bobbio, N. y Bovero, M., 1984: 33. El resaltado es nuestro). En el caso particular de Weber, "la característica del poder racional y legal es que su principio de legitimidad es el mismo ejercicio del poder de conformidad a las leyes establecidas... la legitimidad de este poder se resuelve completamente en la legalidad de su ejercicio" (1984: 34). En conclusión, "la noción de legitimidad... *se disuelve siempre [en la]... de la legalidad*" (1984: 35. El resaltado es nuestro).

Los que actúan socialmente pueden atribuir validez *legítima* a un orden determinado... d) en méritos de lo *estatuído positivamente*, en cuya *legalidad* se cree (Weber, 1964: 29).

Inmediatamente después de haber basado la legitimidad en la legalidad, Weber agrega:

Esta legalidad puede valer como legítima a) en virtud de un pacto de los interesados, b) en virtud del "otorgamiento" -*Oktroyierung*- por una autoridad considerada como legítima y del sometimiento correspondiente (1964: 29).

Es decir, como afirma Bovero, "sorprendentemente Weber pasa a la búsqueda de la búsqueda de una legitimidad para esta misma legalidad, como si respondiese a la objeción '¿qué cosa significa creer en la legalidad de una legislación? ¿Bajo qué título una legislación positiva se considera válida?'" (en: Bobbio, N. y Bovero, M., 1984: 53) o, lo que es lo mismo, ¿en qué se funda la creencia en la legitimidad de la legalidad? Esto significa que "es claro que la legalidad no es un fundamento suficiente de legitimidad, en cuanto tiene necesidad de ser posteriormente fundada. ¿Pero sobre qué cosa?" (1984: 53). Como vimos, Weber propone dos posibles fundamentos: el pacto (contrato, acuerdo) o el "otorgamiento" (imposición). Dejemos de momento a un lado el pacto y centrémonos la segunda posibilidad. Según dice Weber,

La disposición a avenirse con las ordenaciones 'otorgadas'... supone siempre que predominan ideas de legitimidad y... la creencia en la *autoridad* legítima, en uno u otro sentido de quien impone ese orden (Weber, 1964: 30).

Siendo que el "otorgamiento" se, valga la redundancia, "otorga" a una autoridad legítimamente impuesta, debemos preguntarnos por el título de legitimidad de aquella autoridad. Evidentemente, si no se quiere hacer un salto de categoría, es decir, fundar la legitimidad en la tradición o el carisma, ésta "debería buscar[se] en una legislación, superior y/o anterior; pero en tal caso -dice Bovero- se necesitará retomar el problema del fundamento de validez de esta última legislación. Todos pueden observar que de esta forma se cae en un retroceso al infinito" (en: Bobbio, N. y Bovero, M., 1984: 53). Por lo tanto:

La legitimidad de este poder [de la dominación legal] no puede ser resuelta en la legalidad, o sea en el apego a una norma superior del mismo poder político, en cuanto después es necesario buscar un ulterior fundamento de esta norma (1984: 54).

Ahora bien, ¿podría resolverse este "retroceso al infinito" en la búsqueda de una

constitución (legislación) originaria "dictada por un *usurpador particular* o por alguna asamblea"? (Kelsen, citado por Bovero en: 1984: 55). Dejemos nuevamente de lado la cuestión de la asamblea, que no es otra cosa que la cuestión del pacto o contrato originario, y analicemos el asunto del "*usurpador*". Es obvio que el poder de este "*usurpador*" (su "*autoridad*") está fundada exclusivamente en la fuerza, por lo tanto, se trata de un poder de hecho "ilegítimo por definición, es un poder al cual no se está obligado a obedecer, pero sí constreñidos a doblegarse (...) En conclusión, si no es posible hacer derivar una norma revestida de poder legítimo de otro poder que no sea un poder de hecho, no veo otra manera de sostener... [la dominación legal] como tipo de [dominación legítima] si no es considerando la obligación de obediencia... como fruto de la misma voluntad de los coasociados. Es exactamente el caso del *acuerdo* [pacto, contrato] que se había dejado de lado" (Bovero, en: 1984: 56). De este modo, "se regresa a la perspectiva contractualista. ¿Tenía razón Rousseau cuando titulaba uno de los primeros capítulos del *Contrato Social* 'es necesario retroceder siempre a una primera convención'?" (Bovero, en: 1984: 56). Con este interrogante Bovero culmina su análisis y, aunque afirma que no pretendía "reproponer" el pacto social como el único 'verdadero' criterio de legitimidad" (basado en la legalidad) en que pueda fundarse la legalidad, lo cierto es que deja en pie esta posibilidad como la única plausible (Cfr. 1984: 56).

Lo que nosotros quisiéramos sugerir es que el "contrato social" no constituye un fundamento válido de legitimidad legal en el cual pudiera fundarse, en última instancia, la legalidad. A tal fin, retomaremos el análisis de Althusser (1972) sobre el *Contrato Social* de Rousseau. De su análisis nos interesa principalmente lo que denomina el *Desajuste teórico I*, es decir: el desajuste entre las Partes Intervinientes en el contrato.

En principio, el "contrato social" pareciera ser el objeto ideal para fundar legalmente la legitimidad de la legalidad: para cerrar el sistema de la legalidad sobre sí mismo. Por un lado, es constituyente del orden legal, de la legalidad; por el otro, la categoría de "contrato" es ella misma *ya* legal. Es decir, el "contrato social" es constituyente de aquello mismo que lo constituye; es la fórmula finalmente encontrada de "administración legítima -legal, podríamos agregar- y permanente" que buscaba Rousseau al comienzo del *Contrato Social* (Cfr. Rousseau, 1969: 3). Sin embargo, son sus mismas ventajas las que hacen de éste un objeto sumamente complejo y paradójico. Veamos esto con mayor detalle a través del análisis de Althusser.

"¿Qué es un contrato? ¿Cuáles son sus elementos constitutivos? Reducido a su expresión esquemática, un contrato es un convenio celebrado entre dos Partes Intervinientes (que llamaremos Parte Interviniente N° 1 o PI.1 y Parte Interviniente N° 2 o PI.2) para

proceder a un intercambio: toma y daca" (Althusser, 1972: 70). Según dice Althusser, Rousseau retoma este concepto jurídico de contrato pero la estructura del "contrato social" modifica en profundidad el modelo jurídico contractual. En realidad, "Bajo el concepto jurídico de contrato, nos encontramos con un contrato excepcional, de estructura paradójica" (1972: 70). Recordemos la cláusula central, a la cual se reducen todas las demás, del "contrato social":

la enajenación [alienación] total de cada asociado con todos sus derechos a la comunidad entera (Rousseau, 1969: 9).

Podemos ahora pasar al análisis del Desajuste entre las Partes Intervinientes del contrato (Desajuste I). ¿Quiénes son las PI? Como surge de la cláusula anterior, son "por una parte, los individuos, tomados uno por uno, y por otra parte la 'comunidad'. Luego, PI.1=el individuo y PI.2=la 'comunidad'"(Althusser, 1972: 73). ¿Qué intercambian las PI? La PI.1 lo da todo en el acto de intercambio ("enajenación total"). Cuando nos preguntamos por lo que da la PI.2 nos encontramos con una "pequeña" dificultad: "¿quién es la PI.2? La 'comunidad' [por supuesto] (...) Sin embargo, todo el misterio del mecanismo del contrato reside en la naturaleza singular de esta PI.2" (1972: 74). Efectivamente, la dificultad con la PI.2 es que ésta no pre-existe ni es exterior al acto del contrato, y esto contradice la naturaleza del concepto jurídico de contrato. Como dice Althusser,

en todo contrato, las dos Partes Intervinientes existen con anterioridad y exteriormente al acto del contrato. En el contrato social de Rousseau, sólo la PI.1 obedece a estas condiciones. La PI.2, en cambio, escapa a ellas. No existe anteriormente al contrato, y por una buena razón: ella misma es el *producto* del contrato. **La paradoja del Contrato social** consiste, pues, en reunir a dos PI., una de las cuales existe con anterioridad y exteriormente al contrato, pero no la otra, que no es ni anterior ni exterior al contrato, ya que es el producto mismo del contrato, y más aún, su objeto, su fin. En esta diferencia de status teórico entre las dos Partes Intervinientes en el contrato es donde inscribimos el *Desajuste I* (1972: 74. Las negritas son nuestras).

Evidentemente, Rousseau es consciente de este desajuste -y de la paradoja que implica-, pero no puede evitarlo; el Desajuste no es un error que pudiera corregirse o un efecto colateral no deseado, es la condición misma de posibilidad del "contrato social".¹⁰ En conclusión,

¹⁰ "Rousseau es lúcido, pero se encuentra apesado. No puede renunciar a este Desajuste, que es la solución misma, bajo la forma del procedimiento, que inscribe a ese Desajuste no en la solución, sino en las condiciones de la solución" (Althusser, 1972: 75).

el contrato de Rousseau no corresponde a su concepto. De hecho, su Contrato Social no es un contrato sino el acto de constitución de la Segunda Parte Interviniente para un contrato posible, que ya no es entonces el contrato originario. El Desajuste entre el contrato social y su concepto tiene el mismo contenido que el Desajuste que acabamos de definir (1972: 76).

Esto significa que el "contrato social" no es en verdad un contrato; ya que está *desajustado* con relación al concepto de contrato, se trata de un falso contrato (un no-contrato) o, mejor dicho, de un contrato "falseado", de un contrato que no se ajusta a la estructura legal requerida por todo contrato. Es, justamente, el carácter paradójico del "contrato social" lo que le niega a éste su carácter de contrato legalmente instituido. Podemos extraer las siguientes reflexiones de este análisis: 1) El hecho de que el "contrato social" no esté legalmente fundado no significa que este acto constituyente no pueda ser concebido como fundamento último de la legitimidad de todo orden legal¹¹; 2) Sin embargo, *debe reconocerse que este fundamento de legitimidad no está fundado en la legalidad*, lo cual significa que la creencia en la legitimidad de la legalidad no puede estar legalmente fundada.

Resumamos los resultados obtenidos en esta sección. Partimos preguntándonos si el principio de legalidad *contenía* en sí mismo los fundamentos de su propia legitimidad. A través del análisis de Bovero vimos que la única posibilidad que quedaba en pie para responder positivamente a esta pregunta -que la legalidad valga de por sí como principio de legitimidad- era recurrir a una "convención primera", al "contrato social". Luego, siguiendo el análisis de Althusser, advertimos que tampoco ésta era en verdad plausible. Entonces, podemos concluir que *el principio de legalidad no contiene en sí mismo los fundamentos de su propia legitimidad*.

ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE LA LEGITIMIDAD TRADICIONAL

Consideramos que la conclusión a la que arribamos con relación a la legitimidad legal puede aplicarse igualmente al caso de la legitimidad tradicional. Alejándonos de toda pretensión de realizar un análisis exhaustivo de este tipo de legitimidad, apuntamos a dar cuenta de las razones que nos permiten afirmar que tampoco *el principio de tradicionalidad contiene en sí mismo los fundamentos de su propia legitimidad*.

¹¹ En todo caso, no es a refutar esta idea a lo que apunta nuestro análisis.

Como dice Weber, el "fundamento primario" de la legitimidad de carácter tradicional

descansa en la creencia cotidiana en la santidad de las tradiciones que rigieron desde lejanos tiempos y en la legitimidad de los señalados por esa tradición para ejercer la autoridad (autoridad tradicional) (Weber, 1964: 172).

Es decir, este tipo de legitimidad

descansa en la santidad de ordenaciones y poderes de mando heredados de tiempos lejanos, 'desde tiempo inmemorial', creyéndose en ella en méritos de esa santidad (1964: 180).

Esto significa que quien o quienes ejercen el poder de mando ("el señor o los señores"), lo hacen en virtud de un conjunto de ordenaciones tradicionales que indican que son ellos -y no otros- los que tienen el derecho de ejercerlo. Por otra parte, el poder de mando está limitado y regulado por esas mismas tradiciones, de modo tal que el "señor" no puede transgredir los límites tradicionales puesto que esto "atentaría contra la legitimidad de su autoridad misma, asentada íntegramente sobre el prestigio sagrado de la tradición" (Bendix, 2000: 314).¹² Por lo tanto, la dominación tradicional no deja de constituirse a modo de un sistema normativo (más o menos coherente con relación al sistema legal-racional), como afirma Weber:

La dominación tradicional está ligada a los precedentes del pasado y en cuanto tal... orientada por normas (Weber, 1964: 195).

Ahora bien, la obediencia frente a este sistema normativo, esto es, la eficacia de la dominación tradicional, no se funda simplemente en "la mera 'costumbre'... [en] la ciega habituación a un comportamiento inveterado" (Cfr. Weber, 1964: 170 y 706). Por el contrario, se funda en motivos de legitimidad que dan validez a la dominación; y es justamente en la sacralización de la tradición (en ese "prestigio sagrado de la tradición") en donde radica, en última instancia, el fundamento de legitimidad de todo orden de tipo tradicional.

De todo esto resulta claro que el *fundamento último* de legitimidad de la dominación tradicional descansa en la siguiente cláusula: *lo tradicional -aquello que viene "desde tiempo inmemorial"- es sagrado*. Y si se pregunta por qué es sagrado lo antiguo, lo que siempre fue

¹² "De hecho el ejercicio de la dominación se orienta por lo que, *de acuerdo con la costumbre* está permitido al señor (y a su cuadro administrativo) frente a la obediencia tradicional de los súbditos de modo que no provoque su resistencia. Esta resistencia se dirige, cuando surge, contra la *persona* del señor (o de los servidores) que desatendió los límites tradicionales del poder pero no contra el sistema como tal ('revolución tradicionalista')" (Weber, 1964: 181).

de cierta forma, seguramente se responderá: "porque es antiguo". Tal parece ser la perspectiva de Poggi:

Es la perduración en el tiempo lo que vuelve sagrado, a *largo* plazo, un determinado modo de concebir la realidad y de vincular y orientar el querer. Es pues legítima una orden que plausiblemente se represente como la re-afirmación en el hoy de deberes y obligaciones ya presentes en el ayer, y así por el estilo (Poggi, 2005: 106).

De esta manera, el sistema de la tradición pareciera cerrarse sobre sí mismo: lo tradicional es legítimo porque es sagrado, y es sagrado porque es tradicional.

Lo que aquí quisiéramos sugerir es que el fundamento de legitimidad de esa cláusula, que, repetimos, constituye el *fundamento último* de legitimidad de la tradición, no puede descansar exclusivamente en la tradición. No basta con que un orden sea tradicional para que sea sagrado: no es condición suficiente, por más que pueda declarársela necesaria. Esta insuficiencia se hace evidente cuando nos preguntamos por los posibles orígenes de las creencias en la sacralidad de la tradición:

Primitivamente, la eficacia moderadora de esta creencia se debió al temor de los maleficios que los poderes mágicos desencadenarían sobre el temerario que osara atentar contra la costumbre, y sobre la comunidad que lo consintiese. A la superstición había ido sucediendo después, poco a poco, una idea religiosa; se pensó entonces que los dioses habían creado las normas tradicionales, y se habían constituido en sus protectores. Aún hoy, en un mundo secularizado, se descubre la acción de esas creencias implícitas en la aceptación irreflexiva del uso establecido (Bendix, 2000: 313).

Según dice Bendix, originariamente la creencia en la sacralidad de la tradición debió fundarse en la creencia en "poderes mágicos" y más tardíamente en "una idea religiosa" (dioses creadores y protectores de las normas). Pero incluso hoy, afirma este autor, en nuestro mundo moderno y secular, estas creencias están implícitas en el respeto a las tradiciones. Esto significa que a la creencia en la sacralidad de la tradición subyace la creencia en fuerzas sobrenaturales, y no sólo en el origen de las ordenaciones tradicionales sino, también, toda vez que se verifica "la aceptación irreflexiva del uso establecido". En consecuencia, la mera "perduración en el tiempo" no es fundamento suficiente para tornar sagrada la tradición puesto que la sacralización requiere de -en última instancia se fundamenta en- la creencia en la acción de fuerzas sobrenaturales. Y estas fuerzas sobrenaturales ("poderes mágicos" y religiosos) son ajenas a lo estrictamente tradicional o, por lo menos, se acercan mucho más a

un fundamento de legitimidad de tipo carismático que a uno de tipo tradicional.¹³ De aquí que nos permitamos afirmar a modo de conclusión que la legitimidad (validez) de la cláusula "*lo tradicional es sagrado*", fundamento último de legitimidad de la legitimidad tradicional, no puede resolverse exclusivamente en lo tradicional, lo cual significa que la creencia en la legitimidad de la tradición no puede estar fundada, en última instancia, en la tradición. Por lo tanto, *el principio de tradicionalidad no contiene en sí mismo los fundamentos de su propia legitimidad.*

EL CARACTER SINGULAR DEL CARISMA

Según hemos demostrado, las dominaciones legal y tradicional no contienen en sí mismas los *fundamentos últimos* de su propia legitimidad. Como es evidente, esta conclusión estaba ya contenida en el *desajuste 1* entre dominación y legitimidad. Pero ¿qué sucede con la dominación carismática? La respuesta a esta pregunta también está contenida en la cuestión del *desajuste*, pero en este caso en el segundo *desajuste*: en el *desajuste respecto del desajuste*. Como vimos, este segundo *desajuste* consiste en que, a diferencia de las dominaciones legal y tradicional, la dominación carismática no verifica el primer *desajuste*. Esto significa que entre la dominación carismática y su legitimidad no hay escisión posible, no hay desplazamiento entre dominación y legitimidad: la dominación carismática sólo pierde su legitimidad si existe un decaimiento del carisma; carisma y legitimidad están indisolublemente unidos; si está presente el uno también lo está la otra, y a la inversa en la

¹³ La existencia de un *elemento* carismático en la dominación tradicional como fuente de sacralización de los derechos tradicionales es, por supuesto, una idea presente en los desarrollos teóricos de Weber. Debido al carácter esencialmente inestable de toda dominación carismática pura, ésta tiende necesariamente a transformarse. Dicha transformación puede orientarse en el sentido de que "la revelación carismática" se convierta en el "contenido de una tradición que se va petrificando" (Cfr. Weber, 1964: 857). Según afirma Weber: "La confluencia de los dos poderes que aparecen en su raíz como ajenos y enemigos -el carisma y la tradición- constituye un fenómeno regular (...) Tan pronto como el dominio carismático pierde el carácter extremadamente emocional que lo caracteriza frente a la vinculación a la tradición propia de lo cotidiano, tan pronto como abandona su punto de apoyo puramente personal, la sumisión a lo tradicional no es, ciertamente, lo único posible, pero es, particularmente en periodos de escasa racionalización de la técnica vital, lo más probable y casi siempre lo inevitable. Ahora bien, con ello parece abandonarse y perderse definitivamente la naturaleza propia del carisma, y esto es lo que efectivamente ocurre en tanto que se considere su carácter eminentemente revolucionario. Pues de entonces en adelante -y esto es el rasgo de una evolución que típicamente se repite- **se apoderan del carisma los intereses de todos los que disfrutaban de poder social o económico y pretenden la legitimación de su posesión por medio de la derivación de una autoridad y un origen carismáticos y, consiguientemente, sagrados.** Así, de acuerdo con su auténtico sentido, en vez de actuar revolucionariamente -como en su *status nascendi*- contra todo lo tradicional o contra todo lo que se basa en una adquisición 'legítima' de derechos, el carisma influye justamente como el fundamento de los 'derechos adquiridos'. Y precisamente en esta función tan ajena a su propio carácter se convierte en un elemento integrante de lo cotidiano [de lo tradicional]" (1964: 857-58. Las negritas son nuestras).

versión negativa. Todo indica, pues, que *el principio carismático de legitimidad contiene en sí mismo los fundamentos de su propia legitimidad.*

Por otra parte, el carácter inevitablemente legítimo de toda dominación auténticamente carismática puede comprenderse con facilidad si se analiza el tipo de eficacia específico del carisma. El carisma opera por medio de, por así decirlo, la *captura mágica* de los dominados. Evidentemente, Weber no utiliza el término *captura mágica*, sin embargo, la forma en que intenta explicar la eficacia propia del carisma se acerca en gran medida a lo que nosotros queremos significar con este término. Según dice Weber, lo específico de la dominación carismática es el modo en que sus principios son interiormente "apropiados" o "vividos" por los dominados o seguidores (Cfr. Weber, 1964: 852). El carisma transforma a los hombres "desde dentro": "cuando ejerce en general sus funciones específicas, manifiesta su poder revolucionario desde dentro, desde una 'metanoia' central del carácter de los dominados" (Cfr. 1964: 852-53. El resaltado es nuestro). Es decir, el carisma opera una transformación radical en las formas del pensar, del ver, del discernir, y esto únicamente en virtud de esa "entrega llena de fe" por parte de los dominados y no por cambios en las organizaciones sociales (que, dicho sea de paso, es el caso de la racionalización burocrática: "Transforma primero las cosas y las organizaciones; luego, a los hombres" desde fuera (1964: 852)). En otro lugar, Weber define el término *metanoia* "como un súbito cambio del modo de sentir" y lo asocia a un "renacimiento" y a la "santificación" (Cfr. 1964: 419). En fin, el carisma opera como una suerte de *encantamiento* sobre "el carácter" de los dominados. Es a este *encantamiento* a lo que nos referimos con *captura mágica*.

A nuestro entender, el efecto inmediato -la contracara- de la *captura mágica* es aquello que Weber considera el elemento necesario y fundamental de toda dominación carismática: la "entrega plenamente personal y llena de fe" (Weber, 1964: 194) por parte de los dominados al líder carismático y a su revelación. Es decir, para que se efectivice la dominación carismática debe existir la "entrega" por parte de los dominados, y es justamente en esa "entrega" en donde descansa el fundamento primario de la legitimidad carismática (Cfr. 1964: 172) y de donde deriva la creencia en la legitimidad de la dominación carismática (Cfr. 1964: 194 y 713). Entonces, en tanto se actualice la entrega de los dominados, la dominación será legítima, y la entrega -y la captura- se actualiza **sí y sólo sí** el líder mantiene sus cualidades carismáticas que produjeron la entrega originaria. Esto significa, como es evidente, que la dominación carismática es inevitablemente legítima, por un lado, y que produce, por medio de la *captura mágica*, los fundamentos de su propia legitimidad, por el otro.

III CONCLUSIONES

El carisma es el único de los tres principios de legitimidad que contiene en sí mismo los *fundamentos últimos* de su propia legitimidad; los principios de legalidad y de tradición no los contienen. Esto no significa, por cierto, que las dominaciones fundadas en la tradición y la legalidad sean, ni siquiera en última instancia, necesariamente ilegítimas: en tanto exista la creencia en la validez (legitimidad) de determinada forma de dominación, en tanto una dominación sea tratada prácticamente como legítima en una proporción importante, ésta es legítima, independientemente de que contenga o no los *fundamentos últimos* de su propia legitimidad. En todo caso, a lo que apunta la pregunta por los *fundamentos últimos* es a indagar acerca de los *orígenes* de la creencia en la legitimidad de una dominación: ¿cómo es generada y cómo es mantenida esta creencia? Lo que se deduce del análisis que desarrollamos a lo largo de este apartado es que las creencias en "la legalidad" y "en la santidad de las tradiciones", que son los fundamentos primarios en los que descansa la legitimidad de las dominaciones legal y tradicional respectivamente (Cfr. Weber, 1964: 172), no pueden ser generadas por -ni ser mantenidas por medio de- los mismos principios de legalidad y tradición exclusivamente. En consecuencia, toda dominación legal o tradicional que pretenda fundarse en la creencia en su legitimidad -y toda dominación así lo pretende- requiere de la *presencia* o, mejor dicho, de la eficacia de otro principio de legitimidad; y este otro principio no puede ser otro -no queda otra posibilidad dentro del esquema weberiano- que el carismático.

El análisis desarrollado en el apartado anterior nos permite "resolver" el problema teórico planteado por el *doble desajuste*¹⁴ puesto que da cuenta de la insuficiencia de las dominaciones legal y tradicional para generar su propia legitimidad y, por lo tanto, de su necesidad de recurrir a la eficacia carismática, por un lado, y del carácter inevitablemente legítimo de la dominación carismática, por el otro. Asimismo, nos permite arriesgar la tesis general de que *el carisma es la única fuente de legitimidad política*.

Antes de finalizar es necesario realizar dos aclaraciones o advertencias respecto a las conclusiones a las que hemos arribado. En primer lugar, aceptar que el carisma sea la única fuente de legitimidad política no significa aceptar también que la legitimidad política pueda ser reducida ni siquiera en última instancia a lo personal. Simplemente implica tomar conciencia de que toda dominación que pretenda legitimidad debe contener un *elemento de*

¹⁴ Esto es, comprender la diferencia esencial que existe entre los tipos de dominación legítima.

sacralidad, pero según sostenemos ese elemento no puede ser reducido al carisma individual. Ahora bien, ¿cuál será entonces la naturaleza de este “elemento de sacralidad”? Aunque en Weber está presente la existencia de un carisma objetivado, es decir, adherido a una institución y no a una persona, lo cierto es que en última instancia el carisma institucional remite a un origen personal, a un líder carismático. En este sentido, nos parece que la teoría weberiana no permite comprender el origen y la naturaleza de este elemento de sacralidad, lo cual significa reconocer: 1) que nuestro análisis deja un problema fundamental sin resolver (la naturaleza de este elemento de sacralidad); y 2) que este problema no puede ser resuelto dentro del marco conceptual weberiano.

Por otra parte, el hecho de que aceptemos que un principio como el de carisma tan asociado a lo mágico-religioso sea la única fuente de legitimidad política no significa de ninguna manera que el fenómeno de la legitimación política pueda ser reducido a un problema de creencias mágico-religiosas. Porque como ha sostenido sorprendentemente Octave Mannoni, “*no hay una creencia en la magia, sino una magia de la creencia*” (1973: 24).

BIBLIOGRAFIA

Althusser, L. 1972: "Sobre el 'Contrato Social'", en: Lévi-Strauss, Derrida, Althusser y otros: *Presencia de Rousseau*, Nueva Visión, Buenos Aires.

Bendix, R. 2000: *Max Weber*, Amorrortu, Buenos Aires.

Bobbio, N. 1989: *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, FCE, México DF.

Bobbio, N. y Bobero, M. 1984: *Origen y fundamentos del poder político*, Grijalbo, México DF.

Mannoni, O. 1973: *La otra escena. Claves de lo imaginario*, Amorrortu, Buenos Aires.

Pelegrin, D. 2006: *El fundamento mágico del Estado: análisis teórico de la legitimidad estatal. Una mirada antropológica*, tesis de licenciatura de la carrera de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Poggi, G. 2005: *Encuentro con Max Weber*, Nueva Visión, Buenos Aires.

Rousseau, J. 1969: *El contrato social o principios del derecho político. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen de la desigualdad*, Porrúa, México DF.

Weber, M. 1964: *Economía y Sociedad*, FCE, México DF.