



Andamios

ISSN: 1870-0063

ISSN: 2594-1917

Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Colegio de  
Humanidades y Ciencias Sociales

Sahuí, Alejandro

Quince tesis sobre la racionalidad política

Andamios, vol. 20, núm. 52, 2023, Mayo-Agosto, pp. 311-331

Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i52.1018>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62875960014>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org



Sistema de Información Científica Redalyc  
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso  
abierto

## QUINCE TESIS SOBRE LA RACIONALIDAD POLÍTICA

Alejandro Sahui\*

RESUMEN. El texto propone quince tesis sobre la noción de racionalidad política cuyo origen se puede rastrear en la filosofía de Immanuel Kant, en el ideal del uso público de la razón como un proyecto que postula la crítica y la justificación de normas capaces de causar una afectación personal. Se asume la autonomía como condición y límite de las reglas, y la posibilidad de resolver discursivamente su validez. La propuesta continúa una línea de interpretación de la razón pública que en la filosofía contemporánea desarrollaron Hannah Arendt, John Rawls o Jürgen Habermas. Es una lectura libre de estos filósofos, del ensayo sobre la ilustración y de la crítica de la facultad de juzgar que contienen la mayoría de las claves para pensar la racionalidad política.

PALABRAS CLAVE. Racionalidad política; razón pública; justificación; juicio reflexivo; Kant.

## FIFTEEN THESES ON THE NOTION OF POLITICAL RATIONALITY

ABSTRACT. This text presents fifteen theses on the notion of political rationality, whose origin can be traced back to the philosophy of Immanuel Kant, particularly in the ideal of public use of reason. This project emphasizes the critical examination and justification

\* Profesor Investigador Titular C de la Universidad Autónoma de Campeche, México. Pertenece al SNI con nivel 2. Correo electrónico: [alesahui@uacam.mx](mailto:alesahui@uacam.mx)

of norms that can cause a personal impact. Autonomy is regarded as both a condition and a limitation of rules, while the possibility of determining their validity through discourse is acknowledged. The proposal continues a line of interpretation of public reason that Hannah Arendt, John Rawls and Jürgen Habermas developed in contemporary philosophy. It is a free reading of this philosophers, drawing from the essay on enlightenment and the critique of judgment that contain most of the keys for thinking about political rationality.

KEY WORDS. Political rationality; public reason; justification; reflective judgment; Kant.

## INTRODUCCIÓN. LA ACTUALIDAD DE KANT

En este texto propongo quince tesis acerca de una noción normativa de racionalidad política. Estas tesis tienen origen en la filosofía de Immanuel Kant, en el ideal del uso público de la razón como un proyecto que postula como principio la crítica y la justificación de normas. Asimismo, indaga la facultad de juzgar reflexivamente. Se asume en ambos casos la autonomía de las personas como condición y límite de todas las reglas, y a través de la razón, la posibilidad de resolver discursivamente su validez. Como es fácil intuir, mi propuesta continúa una línea de interpretación del ideal de la razón pública que en la filosofía contemporánea está bien asentada gracias a filósofos de la talla de Hannah Arendt, John Rawls o Jürgen Habermas. Aunque abrevan de distintas fuentes, los tres fueron buenos lectores de Kant. Ésta es la guía del presente texto. No se intenta una reconstrucción fiel del pensador de Königsberg. Se trata de una lectura libre que echa a andar la imaginación que Kant asoció con la facultad de juzgar cuando se carece de reglas.

Hay que recordar el inicio del ensayo de 1784 *¿Qué es la Ilustración?* (Kant, 1997): “*¡Sapere aude! ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!*” Con ello quiero subrayar la manera en la que el filósofo introduce el imperativo de pensar: hacerlo por uno mismo poniendo en duda cualquier regla

que ofrezcan libros, curas o médicos. No insinúo que Kant sea promotor de la anarquía ni del escepticismo. La cuestión es más sencilla, pero es políticamente significativa. Se relaciona con la capacidad de las personas de participar en la vida pública desde su propio lugar; sobre todo, subrayando que incluso en el dominio de saberes arcanos puede haber errores que quepa discutir en común (Kant, 1999; 2001). La ilustración supone la mayoría de edad de las personas en contra del paternalismo y perfeccionismo de la religión, la política o las mismas ciencias. Pero sólo puede ocurrir en las relaciones con otros. Como es sabido, las sociedades en el tránsito a la modernidad se separan de sus tradiciones, se secularizan y avanzan con procesos de diferenciación de sistemas de acción: familia, burocracia, fábrica, mercado, entre otros órdenes. Desde el punto de vista personal, estos cambios se suelen percibir como amenazas y crisis, como rupturas del mundo. En esas condiciones existen más posibilidades de conflictos. En la medida que el orden exige en medio de la pluralidad llegar a acuerdos públicos vinculantes, se manifiesta la tensión entre individuos y grupos. La política moderna exigirá sentar las bases de su legitimidad sin poder apelar a la uniformidad que las comunidades del mundo antiguo y la cristiandad solicitaban. Así no se puede saber de qué lado quedan razón y verdad, lo que explica el valor de la tolerancia a los disidentes. Este valor se malentiende si se interpreta como cobijo del relativismo. En realidad, la tolerancia y el respeto que es su connotación actual, implican una prevención epistémica. Las personas se equivocan y en asuntos sobre los que persisten desacuerdos profundos, es sabio guardar precauciones. Esto no obsta para defender que la discusión pública sea el mejor procedimiento para arribar a las decisiones vinculantes.

Arendt, Rawls y Habermas tienen un compromiso fuerte con el uso de la razón en el espacio público. Sin embargo, los modos de detallar sus principios son diversos, por el tipo de problemas que enfrentan. Es común su interés por traducir la filosofía de Kant en términos intersubjetivos. En concreto intentan socializar las categorías que inclinan a pensar la autonomía en términos individualistas e internalistas. Este punto es importante, si se tiene en cuenta el ascenso de las ciencias sociales en los siglos XIX y XX, cuyos saberes no se pueden simplemente ignorar. Por tanto, evitan la metafísica de seres inteligibles sin atributos, frente a personas reales, históricas. Los tres consideran que la pluralidad es una nota constitutiva del mundo. Aquí se

trata de recuperar las promesas de la Ilustración y de reconstruir las condiciones mediante las cuales la razón puede orientarse en las sociedades complejas.

Presentar la racionalidad política con Arendt, Rawls y Habermas brinda un marco adecuado para los principales temas del espacio público. Es importante actualizar aquel ideal dieciochesco. Lleva razón Pereda (1994) al señalar que Kant se muestra poco sensible a las condiciones sociales, económicas y culturales que provocan que los sujetos permanezcan en estado de pupilos, que son diferentes a causas como la pereza o la cobardía. En contra de lo expresado por el filósofo de Königsberg, no siempre es cómodo no estar emancipado. Existen un sinnúmero de estructuras materiales e ideológicas que constriñen para pensar, juzgar y actuar.

Incorporar el enfoque de las ciencias sociales no significa que el ideal kantiano sacrifique su fuerza normativa y disruptiva. Pese a la complejidad de los sistemas instrumentales o la amplitud de los escenarios de la agencia local, regional o global, el diálogo es el único medio para justificar las decisiones colectivas. Esta versión de la racionalidad política debe servir para elucidar los entramados de la acción para imputar y deslindar responsabilidades.

Lo anterior lleva a pensar el espacio público como un entorno exigente que requiere ciertas cualidades cognitivas y prácticas. Pero no lo convierte en un coto excluyente y cerrado -como teme Young (2000). No se trata de tener una formación académica o profesional especial, sino de mostrar las disposiciones básicas que atribuimos a las personas cuando conversan como iguales (Gargarella, 2021). Por la perspectiva única de cada individuo, su contribución al diálogo no debe obviarse a priori. Incluso cuando los sujetos no son capaces de explicitar las máximas de sus acciones, de aprehender el complejo de reglas y las contingencias que surcan sus decisiones, la escucha es una virtud fundamental de la ciudadanía. La negación de capacidad a otros individuos me trae a la mente una anécdota de Berger, que dice no entender que significa que alguien no sea consciente de algo, salvo que se trate de reanimarlo después de haber recibido un golpe en la cabeza (1979, p. 141).

Pero la insistencia de atender todas las voces no implica que todos sean siempre buenos intérpretes de sus circunstancias. Pueden hacerse juicios equivocados, mal informados o inclinados por intereses egoístas. Sólo mediante el debate se pueden filtrar los errores, y dichos debates exigen ponernos en el lugar de los otros.

El texto se divide en cuatro secciones. 1) En esta primera justifiqué la relevancia de Kant en la filosofía política contemporánea; 2) Enseguida expongo brevemente sus ideas sobre el uso público de la razón y el juicio reflexivo; 3) Luego desarrollo quince tesis de la racionalidad política que estimo sus herederas. Arendt, Rawls y Habermas adoptan los motivos de Kant, ajustándolos a cambios en la filosofía y las ciencias sociales que dan cuenta de la complejidad del mundo; 4) Al final presento las principales conclusiones.

#### KANT: EL USO PÚBLICO DE LA RAZÓN Y LA FACULTAD DE JUZGAR

Vista la obra kantiana en perspectiva, se podría pensar que su filosofía política sea subsidiaria de su filosofía moral y su filosofía del conocimiento.<sup>1</sup> Debido a su énfasis en la autonomía personal, Kant tendría que haber desconfiado de la política como un ámbito comprometido por el poder, la economía o las distintas técnicas, con sus racionalidades teleológicas, no morales. Quienes así leen al filósofo a partir de sus dos primeras *Críticas* –de la razón pura y la razón práctica– suelen minusvalorar, sin mayor justificación, una gran parte de sus escritos acerca de lo público, el derecho, la historia, la estética o la religión como si fueran obras menores: juegos retóricos y divertimentos.<sup>2</sup>

Frente a este tipo de interpretaciones, sugiero que esos escritos “menores” brindan claves importantes para entender sus escritos críticos. La facultad de juzgar, por ejemplo, desarrollada originariamente en el ámbito

<sup>1</sup> Dice José Luis Colomer “El lugar de Kant en la ‘historia de las ideas políticas’ es cuestión que sigue suscitando perplejidades después de los ya incontables redescubrimientos de su filosofía (...) El filósofo de Königsberg ha sido excluido de la nómina de los pensadores políticos” (1991, p. 227).

<sup>2</sup> Me gusta la réplica de Eugenio Ímaz a estas lecturas: “A mí me extrañaría mucho que, en cualquier filósofo, sus pensamientos políticos fueran algo así como charlas de sobremesa, más o menos luteranas, donde el sabio se permite el desahogo de hablar ligeramente de cosas, por demasiado cercanas, fuera del alcance perforador de su profunda mirada. Si algo caracteriza al filósofo frente al hombre religioso es su preocupación por este mundo y este mundo, hasta ahora, nos viene envuelto en una atmósfera política (...) ¿Y vamos a prohibir al valedurario Kant, en el islote hiperbóreo de Königsberg, que se entusiasme por la revolución francesa? Afortunadamente, el efecto de su entusiasmo perplejo no se redujo a trastornar los relojes de los tenderos de la capital: les marcó la hora a Fichte y a Hegel y también, aunque trastornándosela un poco, a Comte” (1997, p. 5-6)

de la estética, es la herramienta que media entre la razón pura teórica y la razón práctica:

Por muy completa que sea la teoría, salta a la vista que entre la teoría y la práctica se requiere aún un término medio como enlace para el tránsito de la una hacia la otra, pues al concepto del entendimiento, concepto que contiene la regla, se tiene que añadir un acto de la facultad de juzgar por medio del cual el práctico distingue si algo cae bajo la regla o no (Kant, 1993, p. 3-4).

La racionalidad política no es un mero apéndice de la filosofía moral. Aunque Kant trata de señalar la coherencia entre los principios políticos y morales, ello no implica que exista una relación de dependencia. Es el mismo caso de la relación entre razón práctica y teórica, donde el hecho de la libertad como principio incondicionado de la acción no niega la causalidad de los fenómenos naturales y sociales. Las distintas áreas de su filosofía tienen autonomía relativa, aunque se influyan recíprocamente. En nuestro tema esto se aprecia en la necesidad de libertad que tiene la razón para socializarse y manifestarse en público, porque sólo a través del intercambio de ideas puede desarrollarse. Sin autonomía entre política y moral no se podría entender una república justa, pero habitada por demonios egoístas: la insociable sociabilidad de la humanidad. Tampoco cabría entender su rechazo del derecho a la revolución o a la desobediencia al soberano, a pesar de ser por uno de los máximos defensores de la autonomía en el campo moral.

Creo que debe insistirse en la actualidad del pensamiento político de Kant, que se sigue de su comprensión de la modernidad como una época que se caracteriza por dos cuestiones: 1) Por la conciencia del presente como problema práctico, al que la tradición y el dogma no brindan una respuesta satisfactoria; y 2) Por la percepción de la complejidad y pluralidad del mundo social. Sin duda estos aspectos llamaron la atención de Arendt, Rawls y Habermas.

Parto del famoso ensayo *¿Qué es la Ilustración?* En éste se plantea la distinción entre uso público y privado de la razón que pone de manifiesto la diferenciación de esferas en el mundo social, y se enfatiza el ideal de la publicidad que necesita libertad de pensamiento y expresión. Sin estas libertades

no es posible emanciparse de la autoridad, el dogma y las supersticiones. Con el uso público de la razón se cumple la tarea de informar sobre temas de interés de todos.

Kant entiende la ilustración como un proceso de liberación que exige a las personas hacerse cargo de sí mismas contra cualquier autoridad política, religiosa, e incluso epistémica. La importancia del texto está llamar la atención sobre las condiciones de la autonomía individual. Contra el enfoque de su filosofía práctica, basada en un principio trascendente de ausencia de constricciones materiales, en este ensayo el filósofo subraya que sólo el ejercicio de la razón con otros realiza la libertad. El uso público de la razón se hace ante un destinatario universal de lectores, mientras el uso privado se realiza en calidad de funcionario de un puesto civil, miembro de una asociación particular o una iglesia. Si en el primer caso no existen más límites que la calidad de las razones, en el segundo no se puede sino obedecer. Esta conclusión deriva de que sería perturbador para algunas prácticas que sus sujetos pudieran reflexionar sobre ellas y criticarlas. No son pocas las instituciones que demandan automatismo para funcionar (Kant, 1997, p. 28-29).

El filósofo denuncia la fe ciega que la gente suele manifestar ante los principios tanto de la ciencia como de la religión: los libros, el cura de las almas, el médico personal. Se entiende empero que la crítica kantiana a estos saberes no atañe a su contenido, porque nadie, ni la persona más culta podría poseerlos todos. Su preocupación es la actitud de las personas que siguen doctrinas y normas de modo mecánico. Salir de este estado rebasa las fuerzas individuales. En cambio, no es sólo más fácil, sino incluso inevitable si las personas debaten en público. Este resultado surge al tomar distancia de las propias razones. Somos capaces de reconocer los errores en gran medida debido a la pluralidad.

Es menester reconocer el acierto de esta crítica kantiana contra la actitud irreflexiva, cobarde o temerosa. Pereda (1994) destaca que el argumento no se reduce a la crítica de la autoridad y los dogmas, como en el caso de Voltaire contra la iglesia. La razón no está atrapada sólo por prohibiciones y amenazas externas. A veces su prisión es mucho más sutil: proviene de prácticas y saberes que en la cotidianidad aparecen como fórmulas que se deben seguir sin cuestionar. Éste es la diana de la crítica kantiana. Cuando las normas religiosas, tradiciones e imperativos políticos se pueden discutir,

el asiento normativo de las razones se torna incierto y frágil. Esto amenaza el *statu quo* y la integración, lo que lleva a las autoridades a prohibir la libertad de opinar sobre cuestiones que dan eficacia a sus mandatos. Por ello el que “dispone de un numeroso y disciplinado ejército para garantizar la tranquilidad pública, puede decir lo que no osaría un Estado libre: *¡razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced!*” (Kant, 1997, p. 36-37).

Para la ilustración, el uso público de la razón es una perspectiva que vigila prácticas que pueden constituirse como formas de dominación. Casi siempre éstas buscan el aura del secreto, de lo arcano. Pretenden conferir una autoridad superlativa práctica o epistémica a sus guardianes. Kant es enfático al denunciar a los soberanos que tengan esta intención: *Caesar non est supra grammaticos* (1997, p. 34). Ningún tema debe quedar fuera de la discusión pública. Religión, legislación, economía, e incluso ciencia y tecnología obtienen su legitimidad de la calidad de los procedimientos deliberativos. Pensar juntos hace a las personas capaces y libres para actuar. La dignidad humana “es algo más que [la de] una máquina” (Kant, 1997, p. 37).

Pero hay otro aspecto de la filosofía kantiana que merece atención. Se trata de la facultad de juzgar. Al lado de la dos primeras críticas, ha sido tratada como menor. No es en la primera que se piensa al referirse a Kant. Sin embargo, gracias a Arendt (2003), en la filosofía política se aprecian las máximas del entendimiento común que subyacen al juicio. Éstas son: 1) Pensar por sí mismo, o máxima de la ilustración, que supone pensar libre de prejuicios, supersticiones y sin la guía de otros. 2) Pensar en el lugar de cualquier otro, o del pensar ampliado. 3) Pensar de acuerdo consigo mismo, o del pensar consecuente (Kant, 1990, p. 199). La imparcialidad del juicio para Kant, que Arendt destaca como constitutiva de la racionalidad política, depende de la aptitud reflexiva que solamente se puede lograr en relación con otros concretos. En especial, de aquellas personas que están en las peores situaciones, porque de esta forma quedan expuestas las condiciones de la autonomía personal. Cuando los valores entran en crisis, cuando el mundo común se problematiza, es menester apelar a aquella capacidad de juzgar sin barandillas y a la intemperie. En el apartado que sigue trato de reconstruir algunas de estas intuiciones kantianas, de la mano de tres de sus grandes lectores.

## LA RACIONALIDAD POLÍTICA Y LAS PROMESAS DE LA ILUSTRACIÓN

1. Kant entiende la Ilustración como un proceso social de emancipación mediante el cual las personas se hacen responsables de sus creencias y acciones. Frente a las autoridades que se apoyan en doctrinas comprensivas como religión, tradiciones culturales, ideologías políticas o económicas, paradigmas científicos o técnicos, la autonomía exige a las personas la capacidad de justificar su conducta en entramados institucionales, ya que ésta no ocurre en vacíos normativos. En esto consiste el uso público de la razón: el público lector es un apelativo de la universalidad en contra de sus usos privados circunscritos a roles particulares. Éstos requieren de los sujetos que se allanen a sus reglas en forma mecánica, sin criticarlas. Lo público connota apertura, visibilidad e inclusión,<sup>3</sup> no cultura letrada. Se trata de la socialización de la razón que Arendt, Rawls y Habermas enfatizan del proyecto kantiano, contra las bases solipsistas de la filosofía de la conciencia.
2. En términos de Foucault (2006) que sigue Habermas, la ilustración es una crítica del presente como problematización de las condiciones que afectan la libertad. La pregunta por la emancipación no es abstracta. La ilustración refleja la experiencia de autonomía y autogobierno personales como un proceso de aprendizaje práctico y epistémico: la filosofía debe aclarar demandas de justicia de sujetos que perciben las cualidades de la acción y el entendimiento humano disminuidas. El ensayo kantiano es en sí mismo una instancia del uso público de la razón; un ejercicio que prueba al enunciarse la crisis de legitimidad de todo régimen absolutista cuya autoridad pretenda retrasar el acceso a las libertades, la igualdad y la dignidad.
3. En la actualidad el ideal de la ilustración exige una interpretación cuidadosa. La crítica de los principios de la religión, la tradición o las costumbres, que funcionan como el asiento normativo de la acción y las creencias de las personas, genera la necesidad de hallar bases para la justificación de las nuevas prácticas. De otro modo,

<sup>3</sup> Para esta interpretación he sacado provecho de Rabotnikof (2005).

la integración que fundamenta la actividad cooperativa se vuelve frágil. A esta transformación ha contribuido el proceso de diferenciación de esferas de acción y valor descritos por Weber (1993), pero que fueron anticipados por Kant en la distinción de usos públicos y privados de la razón. Se trata de una distinción fecunda que revela la dificultad de que se atribuya a los individuos la capacidad de discernir cómo actuar y pensar cuando participan en órdenes regimentados sin su concurso. Los procesos de diferenciación traen inercias cuya lógica debe conocerse para poder intervenirlos con la calidad de agentes. Los usos privados involucran una racionalidad funcional, teleológica, en todo caso autorreferencial, que no es consistente todas las veces con el sentido común de las personas<sup>4</sup>. La racionalidad pública, por el contrario, significa la posibilidad de conducirse con la calidad de la ciudadanía, nacional o cosmopolita, entre distintos órdenes sociales. Esta perspectiva se reproduce en la división de Habermas entre razón comunicativa y razones instrumentales (1999); y en Rawls entre razón pública y razones sociales no públicas, la pluralidad de asociaciones (1996, 2002). Quizá halle también equivalencias en Arendt en la separación de esferas de la humana condición: labor, trabajo y acción (1998).

4. Pluralidad y complejidad son hechos inherentes a las sociedades modernas. Estas condiciones aumentan la posibilidad de disentir porque se multiplican las perspectivas y se participa en diversos órdenes normativos con valores propios pero que compiten o solapan. En Arendt, esta libertad se expresa como “derecho a tener derechos”. Como se manifestó antes, la socialización de la razón, la observación del pluralismo real son caracteres constitutivos de la racionalidad política desde un punto de vista práctico y epistémico, que no coincide con la moral. Esto se debe a la dimensión contextual de la vida pública, su atadura a procesos históricos y contingentes de conversación democrática.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> La idea de que con el uso privado de la razón Kant explica el proceso de diferenciación social, profesional o sistémica, es sugerida por Pereda (1994) y Hernández Vega (1991).

<sup>5</sup> Para Nino la democracia es el mejor sucedáneo del discurso moral porque nadie tiene acceso inmediato al universo de los valores (1989, p. 124).

5. Asimismo, pluralidad y complejidad son el reflejo social de la autonomía personal y del autogobierno colectivo, dimensiones constitutivas de la agencia (Thiebaut, 1998). Ésta representa un valor límite cuya defensa exige la consideración y respeto de las personas con necesidades e intereses particulares. La dignidad orienta la política en forma prioritaria para establecer un sistema de derechos humanos y obligaciones estatales, y un régimen democrático como escenario participativo para influir en las decisiones públicas.
6. En estas condiciones de incertidumbre se debe destacar la facultad de juzgar de las personas. Ésta es una condición de la acción y de las creencias deliberadas, y a su vez está a la base de la responsabilidad humana. No se puede hablar de justificación sin la facultad de juzgar en primera persona. Arendt rescata el juicio reflexivo de Kant para la política. Este tipo de juicio –opuesto al determinante– supone la aptitud de hallar principios universales en circunstancias contingentes: sin barandillas. En casos de dominio totalitario y de crisis de anomia, el juicio es la capacidad de orientar la acción y el pensamiento. Aunque no tiene ayuda de reglas fijas, el juicio no se ejerce a ciegas. Tres son las máximas que Kant comprendió guiaban el entendimiento humano, a saber: a) pensar por uno mismo, o máxima de la ilustración; b) pensar desde el lugar de los otros, o máxima del pensar ampliado; y c) pensar siempre de acuerdo consigo mismo, o máxima del pensar consecuente. Como no se puede anticipar el resultado de seguir estas máximas, a diferencia de la subsunción de reglas determinante, el juicio reflexivo debe resolverse discursivamente y sólo es válido tras considerar los puntos de vista de los demás. Para Arendt ésta es la mejor aproximación de Kant (1990, p. 199) a la pluralidad. Pensar en el lugar del otro enriquece la racionalidad si la pluralidad no se pone a priori bajo sospecha como producto del error, mala fe o egoísmo, sino se comprende como inherente a la condición humana.
7. Desde la perspectiva del juicio la autonomía incorpora una dimensión dialógica, social o intersubjetiva. En contra de las lecturas individualistas de la autonomía, la validez del juicio reflexivo implica la atención de los puntos de vista de todos los sujetos que puedan ser

afectados por normas o decisiones colectivas. Esta idea se replica en Habermas (1998) y en la idea de legitimidad de Rawls (1996). No basta el ejercicio de abstraer nuestros rasgos subjetivos, porque no se busca una generalidad formal. Es menester el diálogo real para conseguir el punto de vista de la imparcialidad (Sahuí, 2016). Esta es una nota importante en Arendt, que vale la pena destacar. Su enfoque se relaciona con situaciones de ruptura del mundo público: como las revoluciones o las amenazas totalitarias. Incluso en estos espacios la acción requiere pluralidad, hacer juntos -ser entre los hombres. La experiencia de los parias del mundo, judíos, migrantes, mujeres, personas racializadas e indígenas, muestran la relevancia de esta herramienta del pensar situado, de la ejemplaridad en el aprendizaje normativo.

8. La objetividad del juicio se considera un punto de vista social no trascendente. Debido a que no existe una autoridad que permita resolver en forma definitiva la validez de las normas, el juicio reflexivo implica la construcción de un punto de vista social que es interno a las relaciones interpersonales. Aunque opera como criterio para resolver discusiones y demandas conflictivas, está siempre abierto a crítica y es dependiente de razones. No existen normas que sean inmutables. Todas se pueden problematizar, ya que tienen carácter histórico y contingente. Una parte importante del trabajo de Habermas (1999) se dirige a responder estas cuestiones mediante la acción comunicativa que trata las condiciones de validez de las prácticas sociales. Éstas se deben poder clarificar discursivamente. Una intención parecida está en el procedimiento constructivo de Rawls (1996; 2002) de la posición original como un punto de vista imparcial social, no trascendente. El paria, disidente u opositor elevan sus demandas a través del discurso público, y aun cuando las normas básicas se cuestionen –la ley y la muralla–, las palabras y acciones pueden traer al mundo algo que no existía, un nuevo nacimiento. La imaginación representativa del juicio abre el mundo. Creo que no es inverosímil interpretar el equilibrio reflexivo de Rawls con una función equivalente al juicio kantiano rescatado por Arendt. En ambos casos se trata de una aptitud reflexiva que se ejercita ante

la ausencia de reglas determinantes. En el juicio, porque el mundo público está en crisis; en el equilibrio, como herramienta heurística para contrastar las convicciones morales, instituciones y concepciones generales de justicia. También Rawls destaca la relación del juicio con la imaginación. Lo que la noción de justicia puede añadir a la facultad de juzgar es un criterio público de control, aunque sea siempre provisional. Los ejemplos de la desobediencia civil y la objeción de conciencia que emplean los tres autores subrayan papel de la disidencia. Para Habermas es la piedra de toque de la democracia constitucional (2000).

9. A pesar de las dificultades que tiene para ejercitarse en situaciones de crisis, el juicio y el punto de vista social que se sigue no tienen que ser arbitrarios. Se puede inducir su objetividad mediante el enfoque metodológico de las prácticas que son vistas como sistemas públicos de reglas. Dicha objetividad es condición de la normatividad e implica la posibilidad de decidir la corrección de las normas. La objetividad no supone que los criterios normativos sean incommovibles, pero exige comprender que se constituyen socialmente. No dependen de intereses aislados que se agregan o maximizan. Ahora bien, definir las prácticas como sistemas de reglas públicas no implica que sean conscientes para todos. Se trata de una hipótesis de método que presupone la aptitud de evaluar en calidad de participantes la validez de las normas. En Rawls y Habermas es explícita la referencia a una concepción pragmatista de la racionalidad política: pensar la justicia a través de las instituciones y la estructura básica; o la corrección de pretensiones morales mediante prácticas comunicativas. En Kant, la sociabilidad de la razón también es señalada: “pocos son los que, con propio esfuerzo de su espíritu, han logrado superar esa incapacidad [de pensar] y proseguir, sin embargo, con paso firme. Pero ya es más fácil que el público se ilustre por sí mismo y hasta, si se le deja en libertad, casi inevitable” (1997, p. 27).
10. Existe un tipo de prácticas cuyo objeto específico es la crítica y justificación de pretensiones de validez, sobre verdad, moral o justicia. Según Habermas estas prácticas tienen un carácter fundamental hecho explícito en la modernidad y no pueden ser fácilmente

reemplazadas. Entre ellas se cuentan prácticas como la ciencia, el discurso ético o la democracia. Su importancia debe ser explicada con algún detalle. En el párrafo anterior se dijo que el enfoque de las prácticas es metodológico. No se refiere a la constitución ontológica de mundo social, sino se limita a adoptar la perspectiva de los participantes en los sistemas normativos. Lo significativo es que exige de las personas que sean capaces de formular sus razones de modo que adecuen sus máximas de acción al telos de cada práctica, mientras se desempeñan como participantes. Bajo estas luces es difícil imaginar una práctica que pueda sustraerse a su examen crítico en términos de verdad, corrección moral, justicia o sinceridad. Esto no implica que las prácticas que no resistan dicho examen desaparezcan, ni siquiera que sean negativas en forma absoluta. La religión en relación con la filosofía, o el amor con la justicia, enseñan que la vida no se agota en las pretensiones de la razón. Sin embargo, incluso en estos ejemplos la razón fija límites<sup>6</sup> y redefine prácticas para hacer espacio a la autonomía y al autogobierno, según sea el caso. En todas las instituciones sus participantes deben verse como agentes. La red compleja de prácticas, en el solapamiento de sus reglas, genera irritación entre instituciones del mundo de la vida y otras esferas técnicas, porque desempeñamos roles diversos.

11. Las prácticas de crítica y justificación dan lugar a juicios evaluativos de segundo orden. El enfoque de prácticas implica la posibilidad de reconstruir los sistemas de normas en forma pública y deliberada, pero esta posibilidad no se actualiza siempre. Muchas prácticas son seguidas sin reflexión. Sin embargo, sus reglas no deben ser tratadas como regularidades naturales. Vistas de cerca tendrían que revelar sus motivos normativos, para que los participantes puedan señalar las jugadas válidas; lo que no siempre es sencillo. Existen instituciones sociales sumamente complejas, como los mercados, la industria o las finanzas. Cuando las personas hallan disonancias entre éstas y sus creencias pueden ejercer sus juicios. Este mecanismo es el equilibrio reflexivo de Rawls, en relación con el consenso

---

<sup>6</sup> Recuérdese la relación entre filosofía y religión vista por Kant (2001; 1999).

social traslapado. Los principios de justicia reconstruyen valores de la estructura básica, pero no priman sobre los juicios personales: es posible ajustar las reglas de la estructura y las instituciones en cualquier nivel de generalidad si riñen con un juicio individual. Esto confirma que la oposición y disidencia pueden transformar todas las reglas y principios.

12. Ninguna práctica dispone de un privilegio para interpretar la realidad. Ésta es una consecuencia de la pluralidad de prácticas que, en virtud de su red compleja de relaciones, se imponen recíprocamente límites. Al funcionar a la manera de una red, pueden ocurrir ajustes no planeados por nadie que obedezcan a los cambios en otros nodos. Respecto de la racionalidad política, las prácticas que articulan la gramática de los derechos humanos y la democracia combaten las injusticias. Cuando los trabajadores o los consumidores constatan que además son ciudadanos, el sistema social se irrita de múltiples formas. En la medida que pretenden responder a las causas de la desigualdad, a los intereses generales, a las necesidades o las capacidades, cabría proponer concepciones ecuménicas de ambas prácticas, en donde lo importante sea el fin práctico que cumplen más allá de las denominaciones técnicas que son acervo de los juristas. Recuérdese el ideal del uso de la razón ante el público de los lectores, como metáfora de la humanidad, exactamente contra la mirada gremial, profesional o funcional.
13. El lugar normal del juicio reflexivo son las prácticas sociales ordinarias, entre las que están también las relativas a los discursos de justificación. Esta idea da cuenta de la ubicuidad del juicio en la vida cotidiana. En medio de las prácticas públicas se expresa un *saber cómo*, una forma de comprensión equivalente al juicio, que es perspicua y precisa, automática e inmediata. Las nociones de práctica y juicio presuponen además un *saber qué*, la aptitud para reconstruir racionalmente los pasos de justificación de un juicio válido. Aunque este saber no tiene que estar presente antes de expresar un juicio, su posibilidad es una condición de inteligibilidad de la facultad de juzgar en general, es una imputación a los agentes morales. Como se dijo, prácticas y juicios implican pluralidad: las

prácticas desarrollan reglas cuyos significados se constituyen en las relaciones sociales, y el juicio requiere pensar junto con otros. No obstante, no toda práctica facilita el ejercicio del juicio. Hay prácticas de dominación o explotación que comprometen sus propósitos. Arendt ilustró este tipo de situaciones con la figura de Eichmann y la banalidad del mal (1999).

14. El juicio reflexivo demanda construir estructuras de reciprocidad que hagan posible la reversibilidad de perspectivas y reconocimiento mutuo. A partir de esta idea se incorpora a la estructura del juicio como una de sus dimensiones la noción de justicia, como igual consideración y respeto de todas las personas. Nadie debe ser tratado de modo que su dignidad sea menos importante. En el ámbito político esto se traduce en la igual atribución y garantía de los derechos humanos. Por definición los derechos implican la reciprocidad, en la medida que deben ser reconocidos por igual. Aunque la justicia no es tratada expresamente por Arendt, al sugerir ciertas equivalencias entre juicio y equilibrio reflexivos, es posible acercarlo a la perspectiva de las prácticas de Rawls (Sahuí, 2017). Las circunstancias de justicia tienen que ver con eliminar las distinciones arbitrarias y establecer al interior de las prácticas un apropiado equilibrio entre pretensiones conflictivas. Su noción de lo razonable refleja las características que se atribuyen al juicio: significa estar dispuesto a escuchar las razones de otros, respetar los términos equitativos de la cooperación social y reconocer las cargas del juicio. A pesar de que sus principios de justicia proponen valores liberales, el momento constructivo de la teoría es pragmatista: depende del consenso traslapado de doctrinas comprensivas y del equilibrio reflexivo individual de juicios morales meditados. Además de la pluralidad, la idea de contingencia e historicidad es central en esta propuesta de la racionalidad política.
15. Históricamente la ampliación de las estructuras de reciprocidad se ha debido a la perspectiva crítica de los sujetos excluidos, disidentes y opositores. Si se toma la idea de justicia de Rawls como relativa a las instituciones que los individuos no pueden eludir o cambiar con su voluntad sin arriesgar o perder demasiado, se hace prioritaria

moralmente la atención de sus demandas. Esta comprensión de la razón política hace énfasis en el enfoque del juicio y del equilibrio reflexivo porque destaca el papel del sujeto que interrumpe la regularidad de una práctica cuando ésta causa daños injustos. Cercano a Rawls, Villoro (2000) entiende la injusticia a partir del principio de la exclusión; o sea, de manera negativa. No implica que los excluidos tengan aptitudes cognitivas o prácticas especiales, sino que su percepción del daño los sitúa como principales interesados en subvertir las situaciones injustas. Esta tesis indica la relación entre el juicio reflexivo y los discursos públicos de justificación. Es digno de atención que otros pensadores del sur global busquen dar la vuelta al enfoque de Rawls, como Sen (2010) con la idea de injusticia o Pereda (2022) que impulsa un gran esfuerzo colectivo en el ámbito iberoamericano por trazar un mapa de dichas injusticias. Cabría pensar que la inclusión explícita de las exclusiones refleja los procesos de aprendizaje. En la medida que un aprendizaje requiere una actitud reflexiva de las personas acerca de las creencias y aptitudes adquiridas, en política sólo los regímenes constitucionales brindan condiciones adecuadas a su desarrollo. La Constitución como proyecto con base en los derechos y la democracia deben rechazar toda exclusión injustificada. La idea de aprendizaje destaca la contingencia de los saberes y su fragilidad. Ello obliga a hacernos responsables ante la crítica, aun de nuestras creencias más firmes. El aprendizaje ocurre a partir de desengaños y fracasos experimentados realizativamente. La disidencia en las democracias tiene valor práctico y epistémico, su crítica moviliza la deliberación. La opinión penetra en las esclusas del derecho, irritando sus estructuras y ajustando sus principios (Habermas, 1998). La democracia pluralista, como la poliarquía de Dahl (1989) destaca el componente de la oposición como nuclear, al lado de la participación incluyente e igualitaria.

#### A MODO DE CONCLUSIÓN

Rescatar el ideal kantiano del uso público de la razón como forma de caracterizar la racionalidad humana práctica y teórica exige conocer las transforma-

ciones que han tenido lugar en la filosofía y la teoría social. El giro lingüístico, el pragmatismo y los estudios de los procesos de diferenciación son desarrollos que podrían auxiliar a repensar la naturaleza y los alcances de dicho ideal.

Con esto en mente, este trabajo se propuso relacionar dicho ideal con la perspectiva del juicio reflexivo, también kantiana, pero que fue revisada por Arendt ajustando algunos de sus caracteres en una dirección que parece provechosa: la socialización de la razón, su destrascentalización. Propósito que comparte la filósofa con Rawls y Habermas. Arendt difiere de Kant en algunos puntos relevantes, como los criterios de corrección relacionados con las cuestiones de la imparcialidad y la universalidad: el sentido común y la validez ejemplar, respectivamente. En todo caso, quiero ahora inclinar la balanza del lado arendtiano, tirar del hilo de sus intuiciones sobre el juicio como facultad que lidia con la incertidumbre, pluralidad, complejidad y contingencia del mundo. Contra un modelo de razón práctica arrogante, criterial, leo en la filósofa la razón reflexiva sugerida por Pereda (1999), a tono con lo aquí dicho.

El juicio da forma al ideal de la agencia personal y representa un límite de todas las normas. Junto al juicio el enfoque de las prácticas permite identificar los contextos regulares de la participación de las personas en condiciones de reciprocidad, lo que puso de relieve la noción de justicia. El juicio puede nacer en situaciones críticas y de ruptura, pero se dirige a los demás interpelando a la justicia, como en los casos de la desobediencia civil o la objeción de conciencia. La perspectiva de las prácticas y el principio del discurso implican la adopción de la actitud de un participante. El rol de la segunda persona exige intercambiar la mirada subjetiva y objetiva. La idea de intereses generalizables incorpora la universalización del imperativo categórico de Kant que es reformulado en la ética discursiva de Habermas, la posición original de Rawls, o la máxima del juicio de Arendt de pensar en el lugar de otros como fines. La noción de derechos humanos refleja esos intereses. Éstos deben ser atribuidos a todos por igual. Cualquier exclusión va en contra de su definición. La racionalidad política que se propone acentúa que la justicia demanda la mayor inclusión de las personas con los mismos derechos, y trata de averiguar las condiciones formales y materiales de su ejercicio.

Cabe insistir al final que el juicio reflexivo no es un pensar introspectivo sino una confrontación con las realidades sociales que habitan las

personas. Por eso se tiene que mirar y escuchar con atención. El derecho es una conversación entre iguales (Gargarella, 2021) y se ha de insistir en los valores más cercanos al nervio democrático de las constituciones: el derecho a protestar y resistir (Gargarella, 2005). El juicio reflexivo en condiciones extremas de crisis implica pensar sin barandillas, a la intemperie.

#### FUENTES CONSULTADAS

- ARENDT, H. (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós.
- ARENDT, H. (1999). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen.
- ARENDT, H. (1998). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- ARENDT, H. (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.
- ARENDT, H. (1984). *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- BERGER, P. (1979). *Pirámides de Sacrificio. Ética, política y cambio social*. Santander: Sal Terrae.
- COLOMER, J. (1991). Immanuel Kant. En F. Vallespín (Ed.). *Historia de la teoría política*. Vol. 3. Madrid: Alianza.
- DAHL, R. (1989). *La poliarquía. Participación y oposición*. Madrid: Tecnos.
- FORRESTER, K. (2019). *In the Shadow of Justice*. Nueva York: Princeton University Press.
- FOUCAULT, M. (2006). *Sobre la Ilustración*. Madrid: Tecnos.
- GARGARELLA, R. (2021). *El derecho como una conversación entre iguales*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- GARGARELLA, R. (2005). *El derecho a la protesta. El primer derecho*. Buenos Aires: Ad Hoc.
- HABERMAS, J. (2002). *Verdad y justificación: ensayos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- HABERMAS, J. (1999). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.
- HABERMAS, J. (1998). *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta.

- HABERMAS, J. (1997). *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona: Gustavo Gili.
- HABERMAS, J. (1996). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península.
- HABERMAS, J. (1989). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Buenos Aires: Amorrortu.
- HERNÁNDEZ, R. (1991). *Análisis de dos discursos de la sociedad civil en Kant*. México: UNAM.
- ÍMAZ, E. (1997). Prólogo. En I. Kant. *Filosofía de la historia*. Madrid: FCE.
- KANT, I. (2001). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza.
- KANT, I. (1999). *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*. Madrid: Trotta.
- KANT, I. (1997). ¿Qué es la Ilustración?. En *Filosofía de la historia*. Madrid: FCE.
- KANT, I. (1993). “En torno al tópico ‘Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica’”. En *Teoría y Práctica*. Madrid: Tecnos.
- KANT, I. (1990). *Crítica del juicio*. Madrid: Espasa Calpe.
- KANT, I. (1987). *Primera introducción a la “Crítica del juicio”*. Madrid: Visor.
- MUGUERZA, J. (1990). *Desde la perplejidad*. México: FCE.
- NINO, C. (1989). *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*. Barcelona: Ariel.
- O'DONNELL, G. (2010). *Democracia, agencia y Estado. Teoría con intención comparativa*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- PEREDA, C. (Ed.). (2022). *Diccionario de injusticias*. México: Siglo XXI, UNAM.
- PEREDA, C. (1999). *Crítica de la razón arrogante*. México: Taurus.
- PEREDA, C. (1994). Sobre el cambio argumentado en la vida pública. La respuesta de Kant a la pregunta “¿Qué es la Ilustración?”. En *Razón e incertidumbre*. pp. 141-147. México: Siglo XXI.
- RABOTNIKOF, N. (2005). *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*. México: UNAM.
- RAWLS, J. (2002). *La justicia como equidad. Una reformulación*. Barcelona: Paidós.

- RAWLS, J. (1996). *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica.
- RAWLS, J. (1995). *Teoría de la justicia*. Madrid: FCE.
- RAWLS, J. y HABERMAS, J. (1998). *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós.
- SAHUÍ, A. (2002). *Razón y espacio público. Arendt, Habermas y Rawls*. México: Ediciones Coyoacán.
- SAHUÍ, A. (2017). Sobre la normatividad de las prácticas o instituciones sociales. John Rawls y Ludwig Wittgenstein. En *Ciencia Jurídica*. Año 6. Núm. 12. pp. 123-139.
- SAHUÍ, A. (2016). Imparcialidad. En C. Pereda (Ed.). *Diccionario de justicia*. pp. 237-240. México: Siglo XXI, UNAM.
- SEN, A. (2010). *La idea de la justicia*. México: Taurus.
- THIEBAUT, C. (1998). *Vindicación del ciudadano. Un sujeto reflexivo en una sociedad compleja*. Barcelona. Paidós.
- VILLORO, L. (2000). Sobre el principio de la injusticia: la exclusión. En *Isegoría*. Núm. 22. pp. 103-142.
- WEBER, M. (1993). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Madrid: FCE.
- YOUNG, I. (2000). *Inclusion and Democracy*. Nueva York: Oxford University Press.

Fecha de recepción: 15 de enero de 2023

Fecha de aceptación: 30 de abril de 2023

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v20i52.1018>