

Reseñas

Alejandro Sahuí, *Razón y espacio público. Arendt, Habermas y Rawls*, México, Ediciones Coyoacán, 2000.

Con gran beneplácito hemos visto aparecer el libro *Razón y espacio público. Arendt, Habermas y Rawls* quienes compartimos inquietudes teóricas acerca de temáticas que tienen gran relevancia en el campo de la filosofía política. El denominador común que se halla como sustrato referencial de las reflexiones de Alejandro Sahuí se ubica en los muy problemáticos rubros de racionalidad y espacio público. Estos conceptos constituyen el hilo conductor de la investigación y se localizan en tres autores contemporáneos que constituyen teorías sobresalientes en el ámbito de la filosofía política: Hannah Arendt, Jürgen Habermas y John Rawls.

El objetivo de este libro se va develando y resolviendo de manera analítico-crítica a lo largo del mismo. En él, se pretende —como su autor señala— “mostrar la relevancia de la publicidad política y una comprensión adecuada de su racionalidad en la esfera de nuestras libertades y derechos básicos” (p. 19). La tarea planteada a través de los rubros centrales del espacio público hace necesaria una concomitante racionalidad a través de la cual se puedan entender los modos de proceder y de aproximación a la realidad. Ambos términos, espacio público y racionalidad, dan cuenta de la

necesidad de puntualizar, matizar y replantear cuestiones sostenidas por teorías explícitamente abocadas a los difíciles asuntos humanos desde presupuestos con un tinte claramente liberal; estos términos, al tratar de articularse con lo político, requieren de la inserción de lo público.

La preocupación de los tres filósofos elegidos en torno a los conceptos trabajados por Sahuí, muestra su importancia para lo político. Además de su relevancia ínsita, Alejandro Sahuí sabe de la necesidad de aclarar el significado de tales rubros, los cuales, por su multivocidad, no siempre son claros, como tampoco siempre es lúcida y uniforme su realización expresiva en la realidad. En el libro no se hace un tratado de la definición de racionalidad y, sin embargo, sí se explica el proceder requerido para el ejercicio en el espacio público. La racionalidad que le preocupa a Sahuí y que quiere destacar es aquella que se lleva a cabo entre sujetos de manera dialógica, construida reflexiva y críticamente en lo público.

La preocupación por lo público consume, actualmente, gran cantidad de reflexiones en todos los ámbitos de estudio y en diversas latitudes del orbe. Tales reflexiones se suscitan y se plantean en torno a la realización de las formas políticas más disímolas, culturales, legales y sociales, que irremediabilmente recaen en la forma de vida de todas y cada una de las personas que forman parte de esa sociedad. El espacio de lo público, tan persistentemente problematizado por los filósofos políticos

a lo largo del pensar humano, ha gestado y apuntalado la insistencia de encontrar, proponer y generar un orden donde la sociedad logre mejores modos de vivir en todos los planos humanos. Las consecuencias de lo surgido en éste ámbito recaen en lo que de humano hay en cada uno de los que conformamos ese entramado y, principalmente, en la forma como hemos de vivir. Las aspiraciones a este respecto, a lo largo de la historia de la filosofía política, no han intentado ni procuran hoy mismo ser ejercicios elucidatorios de verdades más allá de lo que vivimos, sino que, muy por el contrario, han tratado de encontrar modos de organización y conformación en lo público que sean, por decirlo así, más próximos a nosotros. Esa ha sido y sigue siendo la apuesta de la filosofía política y su razón de ser, de manera que si no logra desarrollarse *de facto* tal teoría política, poco o nulo significado tiene para los seres humanos.

Por eso, el trabajo de Alejandro Sahuí tiene un doble mérito. En primer lugar, repiensa lo público concibiéndolo como un *constructo* en el cual las personas se realizan como tales a partir del concepto de razón, de reflexividad y de acuerdo racional. Por ello el concepto de racionalidad —entendida ésta como ejercicio reflexivo— funge como sostén y puntal de lo público, logrando articular racionalidad y publicidad. Se puede ubicar el segundo mérito del autor en la testificación de esta dupla que apunta a solventar algunos problemas del terreno público, sosteniendo una confor-

mación más humana. Es, en palabras del autor, “ese espacio de encuentro entre personas libres e iguales que razonan y argumentan en un proceso discursivo abierto dirigido al mutuo entendimiento y a su autocomprensión normativa” (p. 20); es decir que, a partir de los procesos deliberativos de los participantes en lo público, se expresa y resalta la libertad. De este modo, para Alejandro Sahuí, el *uso público de la razón* es entendido como *ideal regulativo*, con “su mandato imperativo de libertad e ilustración” (p. 23), conjuntamente con la consideración de los demás. Este punto, retomado de la *Crítica del juicio* de Immanuel Kant, incorpora la pluralidad de racionalidades semejantes que posibilitan el diálogo y el acuerdo, a partir —como bien señala el autor— de la intersubjetividad sobre la que se apuesta en el texto kantiano recién señalado, completado por una racionalidad dialógica que procura comprender lo público. Esta caracterización de la racionalidad parece, para Sahuí, poder aplicarse a los tres casos teóricos desarrollados concienzudamente en el *corpus* de su libro. Y en él logra una inteligente articulación de los modos propios de concebir tanto lo público como la racionalidad en cada uno de los teóricos. El autor realiza tal articulación a través de la filosofía kantiana que funge como telón de fondo de su *constructo*. Gracias a la sensibilidad y a la intuición filosófica que le caracterizan, Alejandro Sahuí logra el engarce temático entre los filósofos escogidos.

Al iniciar con Hannah Arendt, el autor toma a una filósofa por demás sugerente. Pero, independientemente de su manera tan atractiva de compenetrarnos con su pensamiento y la variedad tan amplia de temas por ella trabajados, el autor logra entresacar la noción de lo público que corre paralelamente con lo político y que implica, de manera necesaria, una racionalidad discursiva y dialógica que sólo se lleva a cabo por medio del juicio. Y, como acertadamente afirma Alejandro Sahuí, esta noción de juicio político es la que “nos ofrece mayores posibilidades para la comprensión de una publicidad abierta” (p. 30). En esto estoy totalmente de acuerdo; sin embargo, no creo coincidir con la interpretación hecha de lo político arendtiano como noción esencialista heredada del filósofo de Estagira. Lo político en Aristóteles es un concepto vital, construido en el quehacer humano en su proceder moral y es metafísico —claro que sí— porque está en el mundo, pero no entendido como algo trascendente a lo que las cosas deben adecuarse, sino como lo ontológicamente ahí. No creo que Arendt esté pensando en categorías trascendentes propias de una metafísica dura y univocista. Claramente se opuso a interpretaciones de este tipo cuando expone, por ejemplo, el caso platónico.

Ahora bien, el supuesto del diálogo en la filósofa alemana es la pluralidad, la cual funge como una de las tres condiciones inexcusables de la teoría de Arendt y va íntimamente ligada con la categoría de la

acción y la libertad, todas ellas pertenecientes al orden público o político construido interactivamente entre los participantes. De ahí la necesidad de un *novus ordo saeculorum*, únicamente posible de lograr con la capacidad del *initium* agustiniano adscrito por Arendt a los ciudadanos y por la construcción de ese espacio *inter homines*. Por eso, la acción resulta tan importante en la construcción de ese nuevo orden de cosas políticas y, consecuentemente con los griegos, un nuevo *status* humano a través de la *eubios*, la vida buena y virtuosa. Ésta sólo se logra por tal *acción*, que más que ser en Arendt un concepto “no teleológico” (p. 39) —como menciona Alejandro Sahuí—, podría decirse que es un término no instrumental, porque creo que sí apunta a fines, pero sin instrumentalizar las acciones. De esta posición es de donde emerge la oposición de la filósofa de Königsberg frente a Nicolás Maquiavelo y a Max Weber, quienes conciben a la acción política como *medio para*. Ella piensa que toda acción tiene que ser fin porque el mediatizarla puede generar violencia y dominación. Además, una acción con esas características no puede garantizarse, pues las acciones humanas son impredecibles. De ahí que las acciones sean siempre comienzo y su fin se oriente siempre a lo común, a la búsqueda de acuerdos. Tales acuerdos se logran gracias al discurso que —como señala Sahuí—, es una forma de *praxis* política, la cual se muestra como una “teoría de la acción comu-

nicativa” (p. 39) en ciernes, avalada por una racionalidad dialógica. Dicha práctica dialogal se lleva a cabo en ese espacio público o político susceptible de ser llamado de diversas formas —como bien lo apunta Alejandro Sahuí—: modelo comunicativo, asociativo, expresivo o agonal.

Como señala lúcidamente el autor, el juicio propicia el entendimiento del mundo como ese espacio compartido por los seres humanos diversos, plurales, donde se comprende al mundo como:

[...] lo contingente frente a lo necesario, las opiniones frente a las verdades o la persuasión frente a la violencia de una facultad del *espíritu* que se acomode con la única manera que tiene de pensar el mundo y reconciliarse con él (p. 41).

De ahí que *la diferencia* sea el rasgo distintivo del campo político-público donde el diálogo es verdadero. Así es posible concretar acuerdos gracias a la facultad del juicio, evitando caer en la banalidad y la intrascendencia generada por la incapacidad de pensar que propicia la masificación y, con ella, la pérdida de la presencia de los demás y el quebranto del espacio público. Este malogro se ha patentizado a través de los totalitarismos y ha cancelado la posibilidad de llevar a cabo las máximas kantianas del sentido común, con la consecuente liquidación de la intersubjetividad y la comunicabilidad, lo cual significa la aniquilación

de la racionalidad y el ámbito de la política. Ese ámbito del pensar y la libertad queda suplantado por el dominio, la coacción y la violencia.

Alejandro Sahuí sigue el hilo conductor de la tarea trazada al inicio, de manera que se ocupa en un segundo momento de la razón comunicativa de Jürgen Habermas y su desarrollo en el espacio público. Su acercamiento —como él mismo lo llama— *reconstructivo* le permite llevar a cabo el enlace vinculante entre los conceptos de lo público y su racionalidad. El concepto que articula el espacio público y la racionalidad política es el de una racionalidad comunicativa, la cual se distingue de la racionalidad estratégica así como de la instrumental. El acercamiento de Alejandro Sahuí es muy enriquecedor en este punto, pues rastrea retrospectivamente los escritos de Habermas, y los interpreta “[como si] hubiesen estado latentes *desde siempre como una y la misma* inquietud” (p. 74). Para ello, persigue el concepto de racionalidad comunicativa a través de cuatro textos habermasianos, a saber: *Historia y crítica de la opinión pública*, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, *Teoría de la acción comunicativa* y *Facticidad y validez*.

El autor sostiene que la racionalidad comunicativa en Habermas genera, en su desarrollo, una concepción de la publicidad donde el uso de la razón se lleva a cabo intersubjetivamente, considerando la libertad y la igualdad de los participantes.

A través del ejercicio necesario de la discusión permanente se garantiza la apertura hacia lo público y se problematizan temáticas anteriormente sin posibilidad de cuestionamiento.

Asimismo, el autor señala que Habermas, en el primero de sus textos citados, expone la definición de la esfera pública como burguesa. El filósofo alemán pretende mostrar las bases institucionales mínimas para pensar en una racionalización y democratización de la política en las sociedades contemporáneas, revitalizando la comunicación distorsionada de las sociedades industriales y la cultura de masas. Se propone la generación de reformas para presentar a la publicidad como único principio válido de legitimación *ad intra* de las organizaciones con influencia en la toma de decisiones. La desarticulación del espacio público se expresa en el tipo de comunicaciones generadas por las transformaciones socioeconómicas, para lo cual propone una nueva concepción de la sociedad vertebrada en dos planos: el mundo de la vida y los sistemas. Ese mundo de la vida es para Habermas, según Alejandro Sahuí, “el horizonte en que los agentes comunicativos se mueven, proporcionándoles un marco o trasfondo común de saber aproblemático” (p. 97). Desde ahí se busca el entendimiento como acuerdo entre los participantes de una comunicación. Ahí, también, la racionalidad es precisamente comunicativa, mientras que para los sistemas económico y administrativo se

corresponde con una racionalidad estratégica e instrumental. Ambas categorías constituyen el orden social, económico y cultural, a través de los cuales se justifica y legitima el sistema político.

El autor ofrece una racionalidad surgida de la crítica vertida hacia Habermas en relación a la oposición o diferencia de las racionalidades del mundo de la vida y del sistema. Tal racionalidad sugerida es de tipo dialéctico y se propone alcanzar un tercer punto de vista *imparcial*, a saber, el del *juicio reflexivo*.

Ahora bien, Sahuí reconoce que en la *Teoría de la acción comunicativa* el filósofo germano, se inclina por el mundo de la vida como “sustrato básico de las relaciones interpersonales” (p. 76), que reclama una comunicación humana con pretensiones de validez universal necesarias en todo discurso. De este modo —según el autor—, la racionalidad comunicativa se presenta como principio de legitimación, debido a la apuesta de Habermas por el modelo de la publicidad burguesa frente a otros (agonal, representativo, aclamativo) o contra las otras esferas no burguesas contemporáneas (plebeyas). La racionalidad económica, con su lógica instrumental, propicia carencias de legitimación de un sistema político supuestamente dirigido al entendimiento mutuo por medio de argumentos, es decir, al entendimiento generado por la racionalidad comunicativa. Ésta se corresponde con el mundo de la vida y su reproducción, mientras que las racio-

nalidades estratégica e instrumental se dirigen a los sistemas económico y administrativo. Tal racionalidad comunicativa del modelo discursivo sostiene como posibles de discusión sólo las pretensiones de validez problematizadas sin restricciones en cuanto a los temas y a los participantes: la “única coacción posible será la del mejor argumento” (p. 93). De ahí que dicha racionalidad se conciba como búsqueda del entendimiento mutuo de los sujetos mediante acuerdos; mismo que es intersubjetivo y se da a través de los términos lingüísticos.

La racionalidad pública política de Habermas ofrece un discurso con validez y tiene diferentes modos de expresarse, lo cual la hace coincidente con un esfuerzo crítico y reflexivo. La racionalidad comunicativa presenta algunas condiciones tales como la no exclusión de aquellos que puedan hacer contribuciones relevantes, la igual posibilidad de todos de hacer sus aportaciones, la necesidad de que todos los participantes digan lo que opinan y, finalmente, la libertad que se precisa en la comunicación, de manera que las posiciones que se toman responden a la fuerza de convencimiento que aportan los mejores argumentos. Así, Sahuí logra entresacar las características condicionales de la *praxis* argumentativa habermasiana. Entre ellas la universalidad, la reciprocidad, el formalismo, el cognitivismo y la publicidad.

Es importante resaltar que la argumentación es entendida en términos ético-políticos e implica una concentración en los

consensos. Sahuí reconoce, con John Rawls, el problema de la racionalidad habermasiana por su carácter omnicomprendivo y su dificultad de entendimiento con las sociedades plurales y complejas, pensándolas como excluidas y a partir de una entendida racionalidad deficiente.

En un tercer momento, y de acuerdo a lo planeado en el texto, Sahuí se introduce en el pensamiento de Rawls al considerar las categorías básicas que fungen como conceptos eje en su teoría, para dar cuenta del uso público de la razón. Estas nociones son el *consenso entrecruzado* u *overlapping consensus* y el equilibrio reflexivo. La preeminencia de dichos conceptos se genera, según Sahuí, a partir del *giro* —como él lo llama— de la teoría del filósofo norteamericano. A mí me parece que, más que un *giro*, lo llevado a cabo por John Rawls en su teoría ha sido una evolución, pues las matrices que va generando en los subsecuentes escritos hacen que tales conceptos tomen la relevancia necesaria para ir conformando un pensamiento cada vez más completo. Efectivamente, hay un deslizamiento que marca una puntualización teórica, pero no significa la negación total de su postura inicial. Alejandro Sahuí parece insistir en la existencia de un hiato entre las dos grandes obras de Rawls y sus dos momentos. Yo he afirmado que ambas son complementarias y no se puede entender una sin la otra, aun a pesar de las correcciones que continúa realizando.

Alejandro reconoce que en la teoría de Rawls no pueden separarse los conceptos clave *so pena* de dejar incompleta su comprensión. El consenso entrecruzado u *overlapping consensus* constituye uno de los conceptos centrales para posibilitar la publicidad política y la razón pública a través de la afirmación del reconocimiento y la pluralidad. Para ello es preciso apoyar la teoría de la justicia como imparcialidad en puntales necesarios e inamovibles. La posición original en conjunción con los principios que se eligen para lograr la justicia en una sociedad democrática bien ordenada, resultan ser el punto de partida de su *constructo* teórico. Es preciso, entonces, formular y fundamentar racionalmente principios materiales de justicia social para la estructura de la sociedad. Tal juicio se logra en conjunción con la propuesta del diálogo entre el abanico de doctrinas comprensivas, convicciones fuertes, de carácter ético o religioso, ideológico y, en última instancia, metafísicas, sin comprometer ninguna de ellas. En este sentido, Rawls no está interesado en introducirse en la problemática de la verdad. Por eso, el consenso es cada vez más *razonable* que *racional*, para distinguirlo de un modelo epistémico de consenso como el habermasiano —basado en la competición de una serie de creencias científicas en litigio, donde sólo una de las cuales acabaría supuestamente acreditándose como la *verdadera*—. El modelo político de consen-

so rawlsiano está llamado a garantizar la coexistencia de diversas convicciones contrapuestas sin involucrar la cuestión de la verdad o la falsedad de ningún género de creencias. La legitimidad de esos acuerdos basados en la pluralidad descansa en una *phrónesis* o juicio prudencial del debate político.

Estoy de acuerdo en que la explicación central de Rawls recae en el *overlapping consensus*, de modo que el pluralismo razonable rawlsiano se logra gracias al *equilibrio reflexivo*, al consensuar cuestiones que resultan esenciales (principios para la estructura del gobierno, del proceso político, de los poderes de la legislatura, el ejecutivo y el judicial, los límites de la regla de las mayorías, así como los derechos y libertades básicas de la ciudadanía que las mayorías legislativas deben respetar como el derecho al voto, la participación en política, libertad de pensamiento y asociación, libertad de conciencia y protección de la regulación de la ley). Sin embargo, es curioso apreciar que Rawls en uno de sus últimos textos, *El derecho de los pueblos* menciona, únicamente una vez y a pie de página, la importancia de este mecanismo del *equilibrio reflexivo*.

Pero vuelvo al centro de las reflexiones que Alejandro Sahuí lleva a cabo en este tercer momento, a partir de los conceptos clave de Rawls, para entender el ejercicio de la razón pública; a saber: *consenso entrecruzado* y *equilibrio reflexivo*, que

conjuntamente con los artificios de una posición original conforman la teoría de la justicia como imparcialidad. Esta última “ayuda a conceptuar o aprehender mentalmente el devenir de procesos que discurren más allá del control del teórico y cuyas distintas lógicas se entrecruzan constantemente” (p. 131). La forma de entender la *lógica del consenso* —como la llama Sahuí— no coincide con mi interpretación, porque creo que las doctrinas comprensivas se han de dejar fuera, sin concurrir al encuentro, permaneciendo únicamente los elementos comunes como participantes consensuales. Quizá sea más preciso pensar en una mayor generalidad o universalidad de esos comunes. Además, considero que el equilibrio reflexivo, más que moverse de un modo más particularista o contextualizado, funge como elemento de tensión entre esos elementos comunes y nuestras intuiciones y sentimientos morales. La importancia de dicho proceder equilibrante recae en la razón pública caracterizada por su reflexividad y dialogicidad. Ahora bien, Alejandro Sahuí hace una distinción brillante y de gran importancia cuando señala que: “el filósofo norteamericano observa que la justificación pública no significa simplemente ‘razonamiento válido’ sino más bien ‘argumento dirigido a otros’” (p. 136). Esto es fundamental, porque la manera como se lleva a cabo esta razón pública, matizada en los últimos escritos de Rawls —como por ejemplo “La idea de la

razón pública revisada”—, expresa y expone la apuesta del profesor de Harvard por la comunidad pensante y dialogante ante cuestiones de importancia política y pública. Por eso fue tan importante para Rawls la introducción del término *razonable* enfrentado a *racional*, al generar una apertura dialogante, cooperativa y recíproca y al matizar el liberalismo del que es deudor, debido, entre otras cosas, al presupuesto del contractualismo. Esta es la razón por la que me cuesta entender la propuesta de Sahuí ahí donde postula *la posición original como modelización de lo razonable*.

La evolución del pensamiento rawlsiano muestra su necesidad de repensar —como dice Carlos Thiebaut a través de las enseñanzas hacia Alejandro Sahuí— el contractualismo en términos constructivistas, y esto significa la explicación que justifica lo público en el marco del acuerdo. Por eso, y bien lo señala Sahuí, esta tarea es de orden social-práctico en cuanto construye una concepción pública de la justicia (p. 146).

Alejandro Sahuí logra su cometido a lo largo de su libro al incursionar en tres discursos contemporáneos relativos a la razón ubicada en el ámbito público, donde se lleva a cabo el diálogo para la reflexión acerca de temas de interés para la comunidad política. Ahí se patentizan la intersubjetividad, la reflexividad y la publicidad, y se muestran —a decir de Sahuí— como elementos centrales de la racionalidad pública. Ésta última, en la versión del autor, es decir, en la línea rawlsiana, deja entreabier-

ta la posibilidad de continuar por ahí su investigación, tomando en cuenta los derroteros planteados al iniciar el libro *Razón y espacio público*.

DORA ELVIRA GARCÍA GONZÁLEZ
ITESM-CCM

• • • • •

Nihilismo europeo y pensamiento budista¹

El libro *Nihilismo europeo y pensamiento budista* de Manfred Riedel es la puesta en marcha de la investigación de un concepto y de los distintos análisis en torno a él, sus despliegues e interpretaciones, así como sus formas de presentación. En él encontramos a dos grandes filósofos: Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger. El segundo retoma al primero en el año de 1940, cuando dicta las conferencias sobre *Nihilismo europeo* en la ciudad de Friburgo, y sin saber aún cómo y dónde había surgido tal idea, ya que la hermana del primero dis-

¹Manfred Riedel, *Nihilismo europeo y pensamiento budista. Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger*, traducción del alemán por Peter Storandt Diller, revisada por Gustavo Leyva, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Instituto Goethe/ Duetscher Akademischer Austauschdienst (Servicio Alemán de Intercambio Académico)/ Miguel Ángel Porrúa, 2002, 116 p.