

## RACIONALIDAD Y LEGITIMACIÓN POLÍTICA \*

**E**n este trabajo discuto una distinción entre los conceptos de «legitimidad» y «legitimación» en relación con los sistemas políticos. La distinción que propongo se basa sobre interpretaciones de los conceptos de «objetividad», «verdad» y «racionalidad», que los analizan en términos de conceptos epistémicos y sociales. La idea es entender cómo es posible que un sistema político y/o social esté *legitimado* de una manera que pueda llamarse auténticamente *racional*, mientras que el mismo sistema pueda ser criticado *desde fuera*, por sujetos racionales provenientes de algún otro sistema y, más aún, que el primero puede ser juzgado como injusto o incluso como irracional. Esto significa que hay una auténtica manera racional de producir lo que llamaré «legitimación,» aun si el sistema mismo puede ser criticado justificadamente desde fuera como irracional y puede por consiguiente carecer de lo que llamaré «legitimidad».

Para lograr lo anterior discutiré los conceptos de «objetividad» y de «verdad», los cuales a la vez presuponen el de «racionalidad». En otros trabajos (OLIVE 1986 y 1987a y 1987b) he analizado estos conceptos con mayor detalle, siguiendo y discutiendo ideas de Villoro 1982, Habermas 1973 y 1984 y Putnam 1981. En dichos trabajos he sostenido que los conceptos mencionados deberían analizarse sobre la base de nociones epistémicas y sociales, idea que no implica que la racionalidad o que la verdad sean relativas a comunidades, sociedades o marcos conceptuales, pero que en cambio considera que la objetividad es relativa a los marcos conceptuales, como veremos enseguida.

### *Objetividad*

Discutiré en primer lugar la noción de objetividad. Para ello aprovecharé la idea de comunidad epistémica, por ejemplo como la ha elucidado Villoro 1982.

Supongamos que «S» denota a un sujeto y «p» a una proposición cualquiera:

Llamemos «sujeto epistémico pertinente» de la creencia de *S* en *p* a todo sujeto al que le sean accesibles las mismas razones que le son accesibles a *S* y no otras, y «comunidad epistémica pertinente»

---

\* Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en el «Simposio sobre Racionalidad, Ética y Política» organizado por Javier Muguerza en la Universidad Internacional Menéndez Pelayo en Santander en septiembre de 1985. Para diversos aspectos de la presente versión he tenido el beneficio de las críticas y observaciones de varios colegas, entre ellos Mark Platts, Marcelo Dascal y Ana Rosa Pérez Ransanz. Agradezco particularmente el estimulante interés y el entusiasta apoyo de Ernesto Garzón Valdés para su publicación.

al conjunto de sujetos epistémicos pertinentes para una creencia (Villoro, 1982, p. 147).

De esta cita se desprende la idea de que los miembros de una misma comunidad epistémica comparten un marco conceptual que incluye, entre otras cosas, creencias previas bien atrincheradas, reglas de inferencia, valores epistemológicos, metodológicos, éticos y estéticos, y presupuestos metafísicos, de manera tal que pueden comprender y someter a discusión racional las ideas propuestas por otros miembros de la comunidad y, como resultado de tal discusión, llegar a aceptar de común acuerdo a ciertas ideas como *razones*, lo cual, por supuesto, significa que estarán de acuerdo en valorar como *razones* a ciertas ideas, en relación con determinado tipo de cuestiones.

A partir de esto podemos entender la *objetividad* como aceptabilidad racional en condiciones *realmente existentes* para una comunidad epistémica. Una creencia objetiva deberá estar basada en la posibilidad de la mejor justificación que realmente tengan a su alcance los sujetos de la comunidad en cuestión. La objetividad se refiere, pues, a la posibilidad de reconocimiento público, en una comunidad determinada, de que hay una situación de hecho. Dicho reconocimiento podría darse con respecto a cualquier realidad que tenga efectos en la comunidad de que se trate, y en relación con la cual haya evidencia satisfactoria, dentro del marco conceptual en cuestión, para admitirla. El estatus de real de la entidad o del proceso pertinente, significa precisamente tener tales efectos. Las creencias objetivas pueden servir de base para acciones o interacciones las cuales a la vez pueden tener consecuencias en la comunidad donde se sostienen, o en su medio ambiente. La objetividad de una creencia está en función de otras creencias disponibles, generalmente bien atrincheradas, así como de otros recursos intelectuales y materiales disponibles para la comunidad de que se trate. Así, una creencia será objetiva en la medida en que haya evidencia racionalmente aceptable dentro del marco de creencias donde es considerada y en relación con la cual no sea posible encontrar razones, dentro del mismo marco conceptual del que dispone la comunidad y con la evidencia que los recursos teóricos y materiales a los que tiene acceso pueden ofrecer, lo suficientemente convincentes como para abandonarla.<sup>1</sup>

Desde esta perspectiva, lo que es saber objetivo en una sociedad, para una comunidad epistémica, puede no serlo para otra distinta, en otras condiciones, con diferente tecnología, otras creencias y valores, quizá con diferentes relaciones sociales. Así pues, la propuesta de relativizar

---

<sup>1</sup> Ésta es ciertamente una noción consensualista de la objetividad. Adelante se verá que también adopto una noción de verdad basada en una teoría del consenso que la analiza en términos de aceptabilidad racional, a la manera en que la ha defendido por ejemplo Habermas, si bien pretendo introducir modificaciones de importancia. En este trabajo me limito a exponer estas nociones sin defender más a fondo la posición consensualista. Para un desarrollo de este punto véanse Olivé 1986, Olivé 1987b y Olivé 1987b; en este último trabajo, particularmente en los capítulos 9 y 10, se encontrará un tratamiento más detallado de la posición realista que aquí insinúo.

el saber objetivo a las comunidades epistémicas y a sus recursos: creencias disponibles, valores, tecnología, etc.

Es claro que esta propuesta de objetividad *presupone* una cierta noción de racionalidad, pues elucida a la primera en términos de aceptabilidad racional. Comparto la idea de que cualquier intento de definir esta noción por medio de un conjunto de principios está condenada al fracaso, y ciertamente se trata de una de las nociones más difíciles de elucidar en filosofía, pues deberá siempre estar presupuesta en todo intento de clarificación. Pero siempre es posible intentar su elucidación desde diferentes perspectivas, y en relación con los planteamientos que hasta aquí he sugerido, es de interés hacer algunos comentarios con respecto a la universalidad o relatividad de la racionalidad misma.

### *Racionalidad y relativismo*

Vale la pena hacer una primera distinción que no siempre queda clara, entre la relatividad de las *razones* para aceptar una creencia y la relatividad de los *principios* de racionalidad; y además habrá que distinguir conceptualmente éstos de los *criterios* efectivos que se aplican en cada contexto específico para decidir sobre la racionalidad de una creencia, una acción, una preferencia, una decisión, una persona, una institución, una comunidad, etc. Veremos que la primera clase, la de los principios, está contenida en la segunda, esto es, que la clase de los criterios puede ser, y en general es, más amplia que la de los principios, y que lo que constituye la diferencia, lo que llamaré criterios efectivos, puede variar de un contexto a otro.

En el primer caso, el que se refiere a la relatividad de las razones, el enunciado relativista se expresaría como sigue:

(1) Puede ser el caso que, si *A* y *B* son personas que provienen

de contextos culturales diferentes, una razón *R* para que *A* acepte una proposición *p*, puede no serlo para que *B* la acepte.

De otra manera, en los términos que hemos sugerido arriba:

(1') Lo que puede operar como una razón para aceptar una creencia en una comunidad epistémica, puede no serlo para otra distinta.

En el segundo caso, que se refiere a principios, tendríamos el siguiente enunciado relativista:

(2) Todo principio de racionalidad es relativo a la comunidad epistémica, o a la sociedad en la que tenga aplicación.

La fuerza de este enunciado radicaría en la posibilidad de que existieran dos comunidades epistémicas, cada una de las cuales tuviera una concepción de la racionalidad presupuesta completamente diferente de la otra; esto significaría que no habría ningún principio de racionalidad compartido entre las dos comunidades.

De acuerdo con esto, (2) podría equivalentemente expresarse como:

(2') No hay principio alguno de racionalidad que sea universal.

Creo que es fácil apreciar que el relativismo de (1) y (1'), esto es, la relatividad de las razones, es sostenible. El meollo del argumento para sostener estas tesis consiste en la idea de que hay razones que pueden aducir los agentes miembros de una comunidad epistémica, las cuales tienen

su fundamento objetivo dentro del sistema de creencias, de valores, y en los recursos culturales en general a los cuales la comunidad de que se trate tiene acceso. Entonces es posible que las razones para *A*, sean inaccesibles para *B*, o estén basadas en información, o dependan de recursos inaccesibles para *B*, en virtud de constreñimientos de los recursos disponibles para él o ella.

Pero no es posible sostener (2) ni (2'), es decir, la relatividad fuerte de los principios de racionalidad. Esto puede apreciarse al enfatizar que la idea de objetividad descansa sobre la de racionalidad. Cualquier cosa que sea, la aceptabilidad racional que posibilita la objetividad para cualquier comunidad epistémica, debe tener rasgos comunes para toda comunidad epistémica. Es posible incluso señalar algunos principios que caracterizan a dicha racionalidad, y hasta donde sé, nunca se ha mostrado que exista alguna comunidad epistémica que no los acepte. Por ejemplo, un principio débil de no contradicción, que dice que no son aceptables, al mismo tiempo, todos los enunciados que pueden formularse en un lenguaje dado, por los usuarios del lenguaje. Pero entonces será necesario distinguir esta racionalidad genuinamente universal de diferentes «racionalidades» caracterizadas para comunidades epistémicas específicas en términos de conjuntos de criterios, los cuales, como conjunto, ciertamente pueden no ser comunes a toda comunidad epistémica, es decir, pueden no ser genuinamente universales. Ésta es la base de la idea de distinguir entre principios de racionalidad presupuestos por cualquier comunidad epistémica, y criterios efectivos de racionalidad para alguna comunidad epistémica específica. Se alegrará, por supuesto, que entonces conviene distinguir entre el concepto de racionalidad en el primer caso y el que se usa en el segundo.

Lo que aquí se sugiere, pues, es que hay un sentido de racionalidad en el que es presupuesto de cualquier sistema de creencias de una comunidad epistémica, y de cualquier sistema de interacción comunicativa. En este sentido, el término «racionalidad» refiere a un núcleo de factores que, entre otros, hacen posible la comunicación.

Al intentar hacer aplicaciones del término «racionalidad», conviene distinguir entre

- a) el núcleo de factores recién aludido, de
- b) lo que podríamos llamar *criterios efectivos* de racionalidad, así como de
- c) la capacidad de un individuo de cumplir los principios presupuestos por la comunicación, y la capacidad de un individuo o de una comunidad para cumplir de hecho los criterios efectivos en operación en una comunidad, y finalmente de
- d) el cumplimiento de hecho de dichos principios y criterios.

De acuerdo con lo que hemos apuntado, la universalidad de los principios significa que existen como presupuestos de toda cultura. Pero esto no significa que necesariamente una cultura funcione con sólo esos principios en operación efectiva; puede haber otros criterios efectivos que tratan de acotar más fuertemente lo que *en ese contexto* sería lo racional. Así pues, la diferencia importante que trato de apuntar aquí es precisamente entre *criterios*, entendidos como procedimientos de decisión

que *de hecho* operan, y *principios* que posibilitan la comunicación. Los primeros no formarían parte de las condiciones necesarias para que haya comunicación.

Para comprender mejor esta idea conviene recordar una concepción básica de presupuesto: diremos que  $p$  presupone a  $q$ , si  $q$  es condición necesaria de la verdad o de la falsedad de  $p$ ; si  $q$  es condición necesaria de la verdad de  $p$ , entonces  $p$  implica  $q$ . (Véase Strawson 1952, p. 175). Análogamente, diremos que los principios de racionalidad son presupuestos por sistemas de creencias, o de acciones, en el sentido de que tales principios forman parte de las condiciones de posibilidad de que los sistemas en cuestión sean racionales o irracionales.

Para ilustrar esta diferencia, pensemos de nuevo en el principio débil de no contradicción. Lo que aquí propongo es que se considere como un genuino principio universal de racionalidad. Esto implica la pretensión de que de hecho nadie podría admitir dentro del conjunto de proposiciones aceptables a *todas* las proposiciones que pudieran formularse en su lenguaje; al menos una debería quedar excluida; y significa también que de hecho ninguna comunidad epistémica podría funcionar si se aceptaran simultáneamente todas las proposiciones formulables en su lenguaje. Pero en cambio el principio de no contradicción de la lógica clásica, el cual prohíbe admitir simultáneamente una proposición y su negación lógica, ciertamente no opera efectivamente para algunas comunidades, como sería el caso para los Azande, tan ampliamente comentados en este tipo de discusiones. El llamado principio de no contradicción de la lógica clásica no sería pues un principio presupuesto de racionalidad, sino un criterio local de «racionalidad» en ciertos contextos, por ejemplo el de una comunidad de filósofos. (El uso de las comillas para «racionalidad» sugiere que se trata, en sentido estricto, de diferentes conceptos).

Ciertamente el fundamento del principio débil de no contradicción se encuentra en las consecuencias (negativas) que se derivarían de su violación. En este caso, violarlo significaría aceptar todas las proposiciones enunciables en el lenguaje en cuestión y todas sus negaciones lógicas. De manera que no se sugiere con lo anterior que pueda mantenerse el principio débil de no contradicción sin mantener una lógica. Lo que se sugiere es que puede haber culturas en las que se viole el principio de no contradicción de la lógica clásica, en el sentido de que se admitan *algunas* contradicciones formales, pero *no todas* las posibles contradicciones (lo cual significaría violar el principio débil). La cuestión sería, entonces, que la cultura en cuestión ciertamente usaría una lógica, pero la cual no sería reconstruible en términos de lógica clásica, sino en términos de una lógica no-clásica que admita *algunas* contradicciones dentro del sistema.

Resumiendo, entonces, el núcleo de factores aludidos en a) constituirían los genuinos principios universales de racionalidad, por ejemplo el principio débil de no contradicción, los cuales no pueden ser violados por las comunidades epistémicas (no todos sus miembros pueden, todo el tiempo, aceptar todas las proposiciones formulables en su lenguaje), pero sí por miembros de ellas, aunque al costo de fracasar en sus intentos de comunicación. No es la pretensión de este trabajo ofrecer una *teoría*

de la racionalidad, por lo cual no se asume el compromiso de explicitar más principios de ese estilo. La discusión en este contexto se refiere a la existencia o no de tales principios, por lo cual, el apuntar un serio candidato es suficiente, y deja el peso de la prueba a quien rechace la existencia de genuinos principios de racionalidad.

Los criterios efectivos en operación dentro de una comunidad pueden ser violados por algunos de sus miembros, incluso sistemáticamente, aunque no podrían ser violados sistemáticamente por todos los miembros, pues en tal caso sería de dudarse que en tal sociedad existieran realmente los criterios en cuestión. Alguien puede por ejemplo contradecirse sistemáticamente en sus creencias. En el contexto de esa comunidad puede entonces legítimamente ser acusado de tener creencias irracionales, o de ejecutar acciones irracionales; pero mientras se le conceda la capacidad señalada arriba en c) no se le calificaría como un sujeto irracional.

Finalmente, cuando de hecho se cumple con los criterios efectivos se califica de «racional» a una creencia o a una acción, o cuando se violan se le llama irracional. Pero todo esto siempre está limitado a un contexto específico.

Cabe subrayar que el tercer sentido en el que puede hablarse de racionalidad (arriba, inciso C), según el cual también se le plantea como universal, se refiere a una facultad de los seres humanos, la cual puede o no ser ejercida, y que consiste fundamentalmente en la capacidad de dialogar y de llegar incluso a reconocer los principios presupuestos de la racionalidad y los criterios que operan efectivamente en una comunidad.

### *Una noción de la verdad basada en conceptos epistémicos*

Si se parte del supuesto que toda acción comunicativa presupone racionalidad en el sentido mencionado arriba, entonces es posible considerar que una característica del predicado «verdad» es que se aplica a las creencias que son aceptables racionalmente para cualquier sujeto, independientemente de la comunidad epistémica de la cual ese sujeto sea originario. La idea es que una creencia verdadera es justificable frente a quien quiera que lo dispute, cualquiera que sea la comunidad epistémica de la que provenga. Pero la interacción en la cual debería discutirse la pretensión de verdad y tratar de llegar a un acuerdo no puede ser de cualquier tipo, sino que debe llevarse a cabo en *condiciones puras de racionalidad*. Se entiende por dichas condiciones aquéllas en donde no se trata de convencer mediante algún ejercicio de violencia, ya sea físico, psicológico, moral, o de algún otro tipo, y en donde tampoco es cuestión de disputar la aceptación de una proposición agresivamente, sino por medio de un diálogo en donde sólo operan las fuerzas racionales que *presupone* la misma interacción comunicativa. Así, al enfrentarse representantes de diferentes comunidades epistémicas, con diferentes marcos conceptuales a su alcance, bajo el supuesto de que su interacción comunicativa es puramente racional, sin ejercer fuerza alguna que no sea la de los mejores argumentos, y en donde es posible señalar evidencia pertinente,

el resultado de dicha interacción debería ser la creación de un nuevo marco conceptual derivado de los originales de cada uno.

Las condiciones de diálogo a las cuales me he referido son reales en toda sociedad, en el sentido de que se encuentran entre las condiciones de posibilidad de la interacción comunicativa. Pero no siempre se actualizan, no siempre son efectivas, en el sentido de que la comunicación esté de hecho sujeta únicamente a la fuerza de la razón. No obstante, son siempre posibles, puesto que están presupuestas en todo tipo de interacción comunicativa, pero para poderse realizar efectivamente se requiere de condiciones adecuadas. Es importante que se aprecie esto porque significa que tales condiciones no son utópicas, en el sentido de que sean deseables pero irreales. Cuando dichas condiciones llegan a realizarse, a hacerse efectivas, lo que de ello puede inferirse no es que se produciría un único sistema de proposiciones que describiría correctamente al mundo, sino que los sujetos que interactúan en esas condiciones construirían un nuevo marco conceptual a partir de los que disponían cada uno en el momento de comenzar la interacción. La disputa cesaría cuando de común acuerdo todos los sujetos involucrados aceptaran o rechazaran un cierto conjunto de proposiciones que estaban en cuestión. Ciertamente, en muchas ocasiones esto no ocurre, sino más bien un sistema de creencias se impone a otro mediante la fuerza y la violencia. Este es el típico caso del imperialismo cultural, en donde un marco conceptual se impone y elimina a otro, mediante el apoyo de acciones violentas por parte de quienes lo imponen.

Podría pensarse que al plantear a las condiciones puras de racionalidad como *presupuestos* de toda interacción comunicativa, entonces, por el sólo hecho de que se dé alguna interacción comunicativa, tales condiciones estarán realizándose e incluso *actualizándose*. Para comprender la distinción que aquí se propone conviene separar este tipo de «presencia» de las condiciones puras de racionalidad, el cual *hace posible* la comunicación, y otro tipo, en el cual no sólo se hace posible la comunicación, sino en el que tales condiciones se instancian o ejemplifican en la interacción.

El sentido en el que las condiciones puras de racionalidad están presupuestas por toda interacción es el mismo en el que ciertas reglas de inferencia están presupuestas en una argumentación: las reglas hacen posible que el argumento sea correcto o incorrecto. Análogamente, las condiciones puras de racionalidad hacen posible que la interacción comunicativa sea racional o irracional; cuando las condiciones de hecho se ejemplifican en la interacción, hacen que ésta sea puramente racional. Así, cuando enfrentamos un argumento incorrecto, las reglas de inferencia están presupuestas y son reales, pero no están instanciadas o ejemplificadas en el argumento mismo, por eso sería incorrecto. Cuando el argumento es correcto, las reglas están instanciadas en tal argumento. En este sentido las reglas no sólo son reales y están presupuestas, sino además están ejemplificadas. Lo mismo ocurre con las condiciones puras de racionalidad y una interacción comunicativa puramente racional.

Una importante consecuencia de lo anterior es que la verdad, aunque analizada en términos de conceptos epistémicos y sociales, no queda

relativizada ni a sujetos, ni a comunidades epistémicas, ni a culturas, ni a sociedades.

En efecto, de acuerdo con esta sugerencia, lo que es verdadero para una comunidad  $C$ , debe serlo también, en virtud de lo que quiere decir ser verdadero, para otra comunidad diferente,  $C'$ . Por consiguiente no debe interpretarse la noción del condicionamiento social como equivalente a la idea de que la *verdad* de una proposición depende de la sociedad en donde se produce, de modo que la misma proposición bien podría ser falsa en otra sociedad. Esto es lo que significa relativizar a la verdad. Desde la perspectiva que aquí defiendo ésta es una idea inaceptable. Según esta posición, si una proposición  $p$  es verdadera, cualquier enunciado, en cualquier otro lenguaje, dentro de cualquier otro marco conceptual, que correctamente exprese a  $p$ , será también verdadero.

Un problema distinto es el de si los recursos intelectuales y materiales y, digamos el marco conceptual, disponibles para una cierta comunidad son suficientes para expresar a una cierta proposición, y si los usuarios de esos marcos y recursos, los sujetos de una comunidad específica, cuentan con los recursos, los conocimientos previos necesarios, hasta podríamos decir con las condiciones sociales adecuadas, para reconocer la verdad o la falsedad de la proposición en cuestión. Por ejemplo, es de dudarse que dentro de la comunidad lacandona (una de las más marginadas comunidades indígenas en México) pueda formularse (y menos aceptarse) la teoría cuántica. Esto es lo que debe entenderse por condicionamiento social de las creencias y de la verdad. Cada marco conceptual, y el entorno social y natural de cada comunidad, condiciona lo que puede formularse dentro del sistema de creencias de la comunidad, y por consiguiente lo que es susceptible de ser aceptable o no para esa comunidad. Si adoptamos esta noción de verdad, el relativista cultural ya no podría sostener que la verdad de las proposiciones depende de cada contexto, pero podría seguir sosteniendo que las pruebas y el reconocimiento de su verdad, necesariamente están constreñidas a un contexto cultural, es decir, la verdad de una proposición sólo puede ser mostrada y reconocida en un cierto medio, por recurso a criterios específicos de él.

Es importante aclarar que, de acuerdo con la concepción que aquí he defendido, se ha presentado una concepción de lo que es la verdad, según la cual, aunque trivialmente lo que es verdadero tiene que expresarse en un cierto lenguaje, no se exigen en la caracterización de la verdad condiciones relativas a cada contexto específico. La tesis del relativismo cultural insiste que siempre tiene que haber un marco conceptual dentro del cual las proposiciones tienen sentido, pero se sostiene que dicho marco puede construirse a partir de los marcos disponibles por cada actor involucrado. Lo que hay de socialmente significativo alrededor de la verdad de las proposiciones es que éstas existen, en tanto que hay agentes que las producen, mantienen y creen, o no, que son verdaderas; y puede ser socialmente importante probar esa pretensión. Lo que queda relativizado a contextos sociales son, entonces, las pruebas mismas y los criterios que involucran.

### *Universalidad legítima de la racionalidad*

Con base en todo lo anterior, podemos recapitular y proponer lo siguiente. Toda sociedad de personas presupone, como posibilidad de existencia, ciertos principios comunes, como el ya mencionado principio débil de no contradicción. Pero además, todo sistema de acciones sociales debe presuponer ciertos otros principios, por ejemplo, principios de verificación o de refutación, es decir, procedimientos que ponen en evidencia el éxito o fracaso de ciertas acciones orientadas hacia un fin, incluyendo el objetivo de lograr una comunicación exitosa. Lo común es la existencia de un tipo de principios que cumplen las mismas funciones.

Por universalidad legítima debe entenderse la que se refiere a las formas que toda sociedad debe presuponer para existir, sobrevivir y reproducirse, lo cual incluye la interacción comunicativa en su interior.

Debe distinguirse entre estos principios *presupuestos*, y los criterios *efectivos*. La racionalidad debe verse como presupuesto de los sistemas de creencias, de interacciones comunicativas, y en general como condición de posibilidad de la comunicación, y por consiguiente de la vida social. Las condiciones que hacen posible la comunicación, que son presupuestadas en cualquier interacción comunicativa, podrían también llamarse «condiciones puras de racionalidad». Éstas son condiciones puras de racionalidad porque en ellas actúan sólo fuerzas racionales, es decir, en ellas se ejerce únicamente la capacidad de dialogar, de aducir razones, desarrollar argumentos, y de rebatir los malos argumentos y las malas razones.

Hemos visto, pues, que el término «racionalidad» tiene las siguientes aplicaciones: en relación con algunos presupuestos necesarios de toda interacción comunicativa; como predicado aplicable a cierto tipo de interacciones, por ejemplo discusiones, las cuales pueden ser racionales o no; como predicado de sujetos, expresando capacidades de los mismos, las cuales pueden o no ejercerse, y por extensión como capacidad de una sociedad de personas.

### *El ejemplo de las jerarquías sociales*

Un ejemplo ayudará a comprender mejor las nociones discutidas hasta aquí. Para ello tomemos el caso de una jerarquía.<sup>2</sup> Para nuestros fines basta admitir que las jerarquías se constituyen y preservan alrededor de procesos de organización social en donde se establecen relaciones de dominación. Entenderé por relaciones de dominación aquellas en las cuales un sujeto o un grupo obtiene ventajas, materiales, intelectuales o morales, a costa de otro u otros, y donde estos últimos no obtienen ventajas equivalentes. La organización social surge en torno a otros procesos centrales para la vida de la sociedad, por ejemplo procesos de producción. Tanto para la realización de esos procesos, como para el mantenimiento de la jerarquía, se producen creencias específicas. La jerarquía misma

---

<sup>2</sup> Este ejemplo está tomado de Olivé y Esquivel 1983.

incluye en particular sistemas de creencias y de valores en relación con los rangos y estratos que la componen.

Las jerarquías son posibles en virtud de que toda sociedad de personas es un complejo diferenciado. En toda sociedad existen diferencias reales; por ejemplo, las que produce la división del trabajo. Es claro que las personas dentro de una sociedad perciben por lo menos algunas de esas diferencias y las reconocen dentro de los marcos conceptuales por medio de los cuales interpretan la realidad, incluyendo su realidad social. Algunas de esas diferencias reales son, pues, objetivas, en el sentido que aquí se ha propuesto, pues son reconocibles y admisibles por cualquier sujeto de esa sociedad de acuerdo con su marco conceptual.

Ahora bien, desde la perspectiva de los sujetos de una sociedad particular, algunas de las diferencias objetivas son consideradas como si existieran independientemente de sus marcos de interpretación y evaluación, y consideran que serían reconocibles por cualquier sujeto, no sólo por los miembros de su sociedad. Sin embargo, algunas diferencias en algunas sociedades no son *realmente independientes* de los marcos de interpretación de ellas. En muchos casos las interpretaciones de los sujetos sociales son parte de las relaciones sociales y pueden ser factores constitutivos de las diferencias de la sociedad en cuestión. Por ejemplo, puede alegarse que las castas de un cierto sistema están constituidas por grupos sociales, incluyendo de manera fundamental sus elementos ideológicos, tales como las representaciones que tienen de sí mismos y de los otros, las valoraciones, la estima y autoestima. En este caso puede decirse que las diferencias entre las castas son reales, más aún, que las creencias de esa sociedad sobre tales diferencias son objetivas, pues serían reconocibles y aceptables por todos sus miembros, mediante una discusión en condiciones puras de racionalidad. Pero es importante subrayar que tales diferencias y su subsistencia dependen de los marcos de interpretación. El hecho de que sean un producto, al menos en parte, de los marcos conceptuales a disposición de los sujetos puede escapar a ellos mismos, pero eso lo podría apreciar un observador externo, un historiador, un sociólogo o un antropólogo, pongamos por caso.

Así una *jerarquía social* de personas surge al institucionalizarse un sistema de relaciones entre entidades diferenciadas que mantienen relaciones de dominación. Tal proceso lleva consigo marcos conceptuales de interpretación, los cuales incluyen valores. Elementos fundamentales de las jerarquías sociales son, pues, las relaciones de dominación y las representaciones que los actores hacen de sus diferencias, en términos de las cuales quedan ubicados en diferentes rangos o estratos. Cada representación lleva consigo, de modo explícito o implícito, una valoración de cada rango. El marco conceptual, con sus valores, legitima (otorga legitimación, noción que aclararé adelante) las diferencias y las relaciones de dominación.

Supongamos que  $J$  es una jerarquía social. Consideremos dos miembros de  $J$ ,  $A$  y  $B$ , cada uno en diferentes rangos. Para los miembros de  $J$ , la proposición  $p$  dice que « $A$  es superior a  $B$ », es objetiva, pues sería admisible por cualquier miembro de  $J$ , ya que habría evidencia a su favor y nadie, dentro de esa sociedad, con los recursos intelectuales a su

disposición, encontraría razones suficientemente poderosas como para rechazar tal proposición. (Éste es el supuesto de que se trata de una jerarquía *legitimizada*, sobre lo cual volveré adelante). Pero  $p$  no es admisible por cualquier sujeto racional. Un sujeto de nuestra sociedad, por ejemplo, podría encontrar razones que hacen injustificada la pretensión de que  $A$  es superior a  $B$ , en términos del marco conceptual a su disposición. Más aún, podemos suponer que en condiciones puras de racionalidad, dicha pretensión de superioridad es injustificable y por consiguiente que  $p$  es inadmisibile en tales condiciones, esto es, que  $p$  no es verdadera.

La situación es, pues, que en nuestro ejemplo existe una cierta realidad, la jerarquía en cuestión, en la cual la proposición « $A$  es superior a  $B$ » expresa una creencia objetiva para la comunidad que comparte y queda determinada por el marco conceptual en cuestión. Desde *dentro* de  $J$ , la proposición describe un hecho que es real ahí, en ese sentido la proposición corresponde con la realidad. Esto no debería sorprender, pues dicha realidad es constituida, al menos en parte, por el marco conceptual que otorga sentido a la proposición en cuestión. Pero de acuerdo con la concepción de la verdad que he defendido, dicha correspondencia no es suficiente para considerar que la proposición es verdadera, pues no cualquier sujeto aceptaría, en condiciones puras de racionalidad, la proposición « $A$  es superior a  $B$ ».

Podría objetarse que éste es un embrollo innecesario, que podemos interpretar a  $p$  (« $A$  es superior a  $B$ ») como diciendo « $A$  es superior a  $B$  en el marco de referencia  $J$ ». Entonces « $p$ » es verdadera porque de hecho  $A$  era superior a  $B$  en  $J$ . Con esto llegamos al meollo de la cuestión: la proposición « $A$  es superior a  $B$ » no es equivalente, ni es una traducción adecuada de « $A$  es superior a  $B$  en  $J$ » (llamemos « $p'$ » a ésta).

Para comprender por qué  $p$  y  $p'$  son diferentes es preciso darse cuenta que «superior» es un término que adquiere significado en contextos específicos, de acuerdo con valoraciones hechas en cada contexto, con la estima y prestigio que en ese marco se concedan, etc.

A primera vista esto parecería ir contra la tesis de que  $p$  y  $p'$  son diferentes, y sugerir en cambio que son equivalentes, pues podría decirse que  $p$  por sí misma no tiene significado y que sólo lo adquiere en un contexto específico, en nuestro caso dentro del marco de  $J$ .

Pero un examen más detallado revela que esto no es correcto. Es cierto que  $p$  adquiere un significado en relación con  $J$ . Sin embargo recordemos que la verdad implica aceptabilidad por cualquier sujeto racional en condiciones puras de racionalidad, independientemente del marco conceptual del que parta. Si  $p$  es aceptable para los miembros de  $J$ , entonces es admisible en relación con todo el cuerpo de creencias que determinan disposiciones, acciones, etc., para los miembros de  $J$ . Esto significa que la relación de dominación implícita en «superior», es aceptable por todos los miembros de  $J$ .  $p$  expresa una creencia objetiva en  $J$  y la relación de dominación correspondiente es real en ese contexto. Todos los miembros de  $J$ , para quienes  $p$  es admisible, quedan sometidos a esa objetiva y real relación de dominación, o a sus efectos en  $J$ . Esto es lo que hace que  $p$  y  $p'$  no sean equivalentes.  $p'$  es aceptable por

cualquier sujeto fuera de  $J$ , en condiciones puras de racionalidad. Pero  $p'$  ha perdido significado e implicaciones que  $p$  tiene.  $p'$  no lleva consigo las valoraciones que  $p$  lleva, ni produce en quienes la aceptan los mismos tipos de creencias y disposiciones, ni reproduce (o produce) la misma realidad de relaciones sociales. En conclusión,  $p$  y  $p'$  no son equivalentes.

### *Legitimidad y legitimación*

Hemos visto la conveniencia de distinguir entre la racionalidad como presupuesto de la comunicación, la racionalidad en la conducción de una discusión con apego a criterios efectivos en un cierto contexto, y la racionalidad como capacidad de los sujetos epistémicos. Veamos por último una aplicación de las ideas centrales que se han discutido a un caso de interés en filosofía política. Se trata de una distinción que puede trazarse entre las nociones de *legitimidad* y de *legitimación*, digamos de sistemas políticos, sobre la base de la argumentación que pueda desarrollarse para su defensa entre los propios actores involucrados.

Podemos pensar que es posible que haya uno (o muchos) sistemas políticos argumentables, en el sentido de que puedan defenderse racionalmente en una argumentación, de modo genuinamente universal. El requisito que podemos pensar *a priori* sería el de la aceptabilidad universal, es decir, por cualquier sujeto racional, en condiciones puras de racionalidad. Pero fácilmente comprendemos que una discusión, por más libre y racional que sea, nunca se da en un vacío sociocultural, siempre se da en el seno de una comunidad epistémica, o en el contexto de interacción transcultural, es decir, donde se trata de la interacción de sujetos originarios de diferentes comunidades.

Con esto en mente, podemos proponer una distinción entre *legitimación* y *legitimidad* de un sistema político y/o social. La legitimación se daría en el interior de una misma comunidad epistémica. Esto es, puede haber una disputa conducida racionalmente entre los miembros de la misma comunidad. Una vez agotados todos sus recursos culturales, sin ejercicios de fuerza no racionales, puede llegarse a un acuerdo acerca de la estructura de poder, la toma de decisiones, la capacidad de influencia y la posibilidad de mando, así como sobre la estructura de distribución de recompensas morales y materiales en su sociedad. De este modo el sistema quedaría *legitimado* para sus propios miembros. Podemos llamar *legitimación*, pues, al asentimiento que se logra, entre sujetos racionales, mediante un ejercicio racional de disputa, dentro de los constreñimientos de un cierto marco conceptual. En este caso, el sistema queda justificado por medio de una argumentación racional, en la cual en principio todos los sujetos involucrados pueden poner en duda y discutir desde una orden hasta todo el sistema, pero en donde a final de cuentas asienten sobre ese sistema. Sin embargo, la discusión, si bien conducida racionalmente, de acuerdo con el supuesto aquí asumido, está siempre constreñida por el marco conceptual, los recursos intelectuales y materiales, en fin por el horizonte cultural de la comunidad en cuestión.

Pero entonces es posible que el sistema no sea admisible para cualquier otro sujeto racional, proveniente de otra comunidad epistémica. Desde un punto de vista externo al sistema político y social en cuestión, podrían realizarse críticas bien fundadas, por medio de una discusión racional, acerca de las bondades de dicho sistema. Los propios miembros de ese sistema podrían entrar en una interacción comunicativa con sujetos externos, lo cual podría conducir a modificaciones en su marco conceptual y, una vez que su horizonte cultural fuera ampliado mediante la interacción con otros sujetos racionales originarios de otra comunidad, podrían aceptar las críticas racionalmente fundadas. Entonces reconocerían por qué había una legitimación para su sistema, pero tendrían que aceptar que el mismo carecía de *legitimidad*. La *legitimidad*, pues, quiere decir aceptabilidad genuinamente universal, es decir, aceptabilidad en principio para cualquier sujeto racional, sea cual sea su comunidad de origen, siempre y cuando la interacción comunicativa sea racional, se dé en el contexto de las condiciones puras de racionalidad, y se permita la interacción transcultural tanto como sea necesario.

Podemos suponer, entonces, que la legitimación de un sistema político o social que no sea aceptable por cualquier sujeto racional lleva consigo alguna marca de irracionalidad. La legitimación, si es que se da, lleva consigo esa marca, por ejemplo a través de ejercicios de poder, o de falsificación ideológica, lo cual permite la justificación objetiva, en el sentido que aquí se ha defendido, pero no la justificación de la aceptabilidad universal.

Creo que una de las más importantes consecuencias de la discusión anterior es que aclare el terreno en el cual puede plantearse un debate acerca de lo que es un sistema político defendible por argumentos. Cabe distinguir entre la argumentación que conduce a creencias genuinamente verdaderas y la que, aunque conducida racionalmente, queda constreñida por el marco conceptual disponible de una comunidad específica. La primera sería la que debería usarse al hablar de un sistema universalmente argumentable, el cual pudiéramos llamar, digamos, democrático. La segunda muestra que es engañoso llamar democrático a un sistema por el sólo hecho de que haya capacidad de disputa racional por parte de todos los actores involucrados. Hemos visto que esto es posible en sistemas que pueden estar legitimados (es decir, donde puede haber legitimación), y que sin embargo desde otros marcos conceptuales pueden verse fundamentalmente como irracionales o injustos. Con esto, creo, puede ayudarse a clarificar el terreno conceptual para la discusión de lo que sería un sistema político auténticamente racional, el cual pudiera llevar dignamente el nombre de democracia. La conclusión es que no bastaría el hecho de que sea posible la argumentación racional entre los actores racionales involucrados, sino que habría que examinar además la formación de al menos parte de las creencias más atrincheradas que constituyen su marco conceptual. Es decir, la crítica de un sistema político debe atender también al problema de la formación de creencias y en su caso exhibir aquellas que, aunque se den por sentadas y estén bien atrincheradas, no resistan una discusión racional frente a marcos conceptuales diferentes y que

por consiguiente deberían ser modificadas como resultado de una discusión ventilada en condiciones puras de racionalidad. Si esto fuera así, quedaría abierta la posibilidad de extender el horizonte cultural y estimular la acción política que tienda a la transformación de los sistemas políticos y sociales, buscando sistemas cada vez más racionales, no sólo en sus formas sino también en sus contenidos.

## REFERENCIAS

J. HABERMAS, 1973, «A Postscript to *Knowledge and Human Interests*», en *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 3, N.º 2.

J. HABERMAS, 1984, *A Theory of Communicative Action*, Boston, Beacon Press.

L. OLIVÉ, 1986, «Dos concepciones de verdad y sus relaciones con la teoría social», en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XII, N.º 2 (julio de 1986), pp. 161-183.

L. OLIVÉ, 1987a, «Two conceptions of truth and their relationships to social theory», en *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 17, núm. 3, sep. 1987. Versión ligeramente modificada de Olivé 1986.

L. OLIVÉ, 1987b, *Conocimiento, Sociedad y Realidad*, México, Fondo de Cultura Económica.

L. OLIVÉ y J. ESQUIVEL, 1983, «Sobre el concepto sociológico de «jerarquía», en *Diánoia* 1983, vol. 29, pp. 261-273.

H. PUTNAM, 1981, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press.

P. STRAWSON, 1952, *Introduction to Logical Theory*, Londres, Methuen and Co.

L. VILLORO, 1982, *Creer, Saber, Conocer*, Siglo XXI EDS., México.

