

Sin embargo, la congruencia no puede reducirse a la mera falta de contradicciones. Más bien deberíamos entenderla como incluyendo aquellas dimensiones más específicas exploradas en *Autenticidad reflexiva* y mencionadas en el capítulo 1: *coherencia* (es decir, la posibilidad de sumar las modificaciones experimentadas por una identidad durante su vida en la forma de una narrativa), *vitalidad* (es decir, la experiencia del *empoderamiento entusiasta* que genera la satisfacción de nuestras principales necesidades), *profundidad* (es decir, la capacidad de autorreflexión y autonomía moral de una persona) y *madurez* (es decir, la capacidad y disposición para negociar la facticidad del mundo natural y social, así como del mundo interno, sin por ello convertirse en otro).

Aunque el vocabulario con el que reconstruimos nuestras intuiciones referidas a lo que para una identidad humana significa evolucionar o alcanzar la autenticidad puede depender de cada cultura, nuestra creencia en que esas dimensiones capturan intuiciones que de algún modo son relevantes para todos los individuos que viven en la condición humana nos permite comprender cómo un juicio que no invoca principios o conceptos y apela al potencial, inherente a un objeto de interpretación dado, de enriquecer o desarrollar nuestra vida, puede, después de todo, invocar la universalidad.

Desde este punto privilegiado ahora podemos retomar la pregunta arendtiana sobre la validez ejemplar. Nuestros ejemplos –Aquiles, san Francisco, Jesús de Nazareth– se tornan *ejemplares*, es decir, capaces de ejercer influencia sobre nosotros, que no estamos dentro de su contexto de origen, en virtud de su capacidad para lograr, dentro del horizonte de una acción o de una vida, una congruencia óptima entre la acción y cierto motivo inspirador que subyace a ella, una congruencia que a su vez resuena en nosotros al suscitar las mismas intuiciones que las obras de arte, con toda la diversidad de estilos e intenciones que subyacen a ellas, son capaces de suscitar. Los ejemplos nos orientan en nuestra valoración del significado de la acción no como lo hacen los esquemas, sino las obras de arte bien formadas, es decir, como casos sobresalientes de congruencia capaces de educar nuestro discernimiento al ponernos en contacto con ejemplos selectivos del sentimiento de desarrollo de nuestra vida. Y la fuerza de los ejemplos trasciende las fronteras locales más fácilmente que la fuerza de las leyes o los principios, porque aquéllos suscitan intuiciones que penetran más profundamente en la constitución de nuestra subjetividad que el nivel que requiere traducciones.

La ejemplaridad y el ámbito público: la reconstrucción de la normatividad de lo razonable

La noción de ejemplaridad puede tener un uso limitado para nuestras reflexiones acerca de la política, si no desarrollamos una concepción de lo que puede significar la ejemplaridad en el ámbito público y de cómo su normatividad intrínseca podría desempeñar un papel en ese nivel. Una forma de contribuir a tal concepción consiste en reconstruir el tipo de normatividad que subyace a las nociones de Rawls de *razón pública* y de lo razonable. Según una visión bastante difundida pero profundamente equivocada, la transición desde el marco de *Teoría de la justicia* al de *Liberalismo político* entrañaría una pérdida de normatividad, por así decir, y por lo tanto una disminución de la importancia del marco rawlsiano para efectuar una crítica social. Por el contrario, el marco de *Liberalismo político*, incluidas las ideas relacionadas de *razón pública* y de lo razonable, presupone una noción de normatividad sui generis mucho más acorde, con respecto al marco de *Teoría de la justicia*, a la premisa del pluralismo y por lo tanto, en última instancia, más defendible. En consecuencia, también desde el punto de vista de la crítica social la obra de Rawls de los noventa debe entenderse no como el declive del potencial crítico de la filosofía política normativa sino, con especial referencia a las ideas de la *razón pública* y lo razonable, como un enriquecimiento de ese potencial.

No destinaré mucho tiempo a revisar las diferentes versiones de esta acusación contra Rawls; sólo recordaré que en una de sus versiones más elaboradas y autorizadas —la presentada por Habermas—¹ se afirma que Rawls no lograría realizar una distinción adecuada entre la «aceptabilidad justificada» y la «aceptación real» de una concepción política de la justicia, como tampoco lograría dar cuenta de la relación entre lo razonable y lo «moralmente válido», tal como lo determina la razón práctica. No dedicaré más tiempo a la exégesis de esta crítica, sino que, en cambio, comenzaré por desplegar la noción básica de normatividad que subyace a la razón pública y a lo razonable, y en la sección final abordaré el potencial crítico de esa noción de normatividad.

Los límites de la razón pública

La idea de razón pública es quizá la aportación más importante que puede encontrarse en la obra de John Rawls después de *Teoría de la justicia*. En *Teoría de la justicia* la razón pública no era abordada de manera explícita, pero la idea fundamental que subyace a esta noción ya estaba presente bajo los términos «justificación» y «principio de publicidad». Mientras que la «prueba» apunta a mostrar las relaciones lógicas que existen entre ciertas premisas (no necesariamente compartidas) y ciertas conclusiones, Rawls concibe la «justificación» como la práctica de tratar de convencer a los demás de la razonabilidad de nuestras afirmaciones referidas a cuestiones de justicia y de esencias constitucionales. Por eso «la justificación procede de lo que todas las partes que intervienen en el debate tienen en común», es decir, de las premisas que son aceptadas por todos.² Rawls describe la «publicidad» como una condición que «surge naturalmente de un punto de

vista contractual» y sugiere que las partes que participan en la posición original presuponen que están «eligiendo principios para una concepción pública de justicia».³ Pero la publicidad, en una vena kantiana, también es entendida como un ingrediente fundamental de una sociedad bien ordenada.

En los escritos de la etapa de transición entre *Teoría de la justicia* y *Liberalismo político*, Rawls continúa desarrollando estos dos conceptos. El ideal de publicidad se convierte en una «condición de publicidad» que implica tres niveles.⁴ Y la noción de justificación evoluciona hacia la idea de lo «razonable», en tanto diferente de lo racional. La noción de «consenso entrecruzado» se empieza a usar para designar una nueva forma de determinar la estructura básica de la sociedad: los representantes de los ciudadanos ya no informan simplemente de la conclusión unánime a la que llegaron en la posición original, sino que procuran dirimir el desacuerdo identificando argumentativamente un conjunto común de valores políticos.

No me detendré en los detalles de esta etapa de transición, y partiré de la concepción sistemática de razón pública que Rawls expone en el capítulo 6 de *Liberalismo político* y en su ensayo de 1997, «Una revisión de la idea de razón pública».

En *Liberalismo político* la razón pública está vinculada conceptualmente a cierto ideal de ciudadanía democrática. Es «la razón de los ciudadanos como tales, es la razón del público; su tema es el bien del público y cuestiones de justicia fundamental; y su naturaleza y su contenido son públicos».⁵

La razón pública se puede entender mejor si se comprenden las cinco limitaciones que condicionan su funcionamiento. En primer lugar, es un razonamiento a partir de premisas que son compartidas por todos los participantes, en tanto opuesto al razonamiento de lo que cada parte ve como «la verdad completa» sobre la base de su concepción comprensiva del bien.⁶

1. Véanse Jürgen Habermas, «Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism», *Journal of Philosophy*, vol. XCII, n° 3 (1995), pp. 109-131, así como John Rawls, «Reply to Habermas», en *Journal of Philosophy*, op. cit., pp. 132-136. [Trad. cast.: Habermas y Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós, 1997.]

2. Véase John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971), pp. 580-581. [Trad. cast.: *Teoría de la justicia*, op. cit.] Sobre este punto, véase Charles Larmore, «Public Reason», en Samuel Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp. 368-393.

3. Rawls, *A Theory of Justice*, p. 133.

4. Véase Rawls, «Kantian Constructivism in Moral Theory». Este aspecto es retomado luego en John Rawls, *Political Liberalism* (Nueva York, Columbia University Press, 1993), pp. 66-71 [Trad. cast.: *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996].

5. Rawls, *Political Liberalism*, p. 213.

6. *Ibid.*, p. 213.

2 En segundo lugar, la razón pública solo se puede ocupar de cuestiones relacionadas con la «justicia básica» y con las «esencias constitucionales» de una sociedad democrática.⁷

En tercer lugar, la razón pública no se debe entender como el único parámetro de razonamiento correcto en el discurso público de las sociedades democráticas. Hay otras formas de discurso público que no se deben confundir con el ejercicio de la razón pública, a saber, la «declaración» (cuando explicamos a los demás nuestra doctrina comprensiva sin esperar que ellos la compartan), sino con el único fin de mostrarles cómo podemos deducir de ella razones para apoyar la concepción política de justicia que se comparte), la «conjetura» (cuando argumentamos a partir de la doctrina comprensiva que atribuimos a otras personas con el fin de mostrarles que tienen razones para apoyar la concepción política que se debate) y el «atestiguar» (cuando creemos en la buena fe con la que todos los ciudadanos han deliberado, siguiendo la razón pública, sobre cierto asunto, y reconocemos la fuerza legal de la decisión resultante, a la vez que cuestionamos su sustancia desde el punto de vista de nuestra doctrina comprensiva).⁸

En cuarto lugar, aun si procede de premisas compartidas, es decir, si toma como objeto cuestiones de la justicia básica y si no cae en el error de declarar, conjeturar o atestiguar, en un argumento político la razón pública sólo es operativa si tiene lugar en el contexto de lo que Rawls llama «el foro público», en tanto opuesto a la «cultura de fondo». Un foro público es un contexto de argumentación en el que finalmente se debe tomar una decisión. Esta distinción no es la misma que la que se formula en Habermas entre la esfera de la toma de decisiones políticas y la esfera pública, ya que el foro público incluye no sólo los argumentos que tienen lugar entre los funcionarios de las instituciones legislativas, ejecutivas y judiciales cuando lo que está en juego es la deliberación sobre asuntos relevantes, sino también la deliberación en la ciudadanía más amplia cuando se vota

«en elecciones en las que están en juego fundamentos constitucionales y asuntos de la justicia básica», y los argumentos ofrecidos por los «miembros de los partidos políticos» y los candidatos en sus campañas.⁹ En cambio, en la «cultura de fondo» encontramos argumentos que se intercambian sobre la base de razones que no son de orden público como iglesias y universidades, sociedades científicas y grupos profesionales.¹⁰

En quinto lugar, Rawls traza una distinción entre la perspectiva «exclusiva» y la perspectiva «amplia» de la razón pública. Según la primera, «sobre cuestiones políticas fundamentales, las razones que se esgrimen explícitamente en términos de las doctrinas comprensivas nunca se deben introducir en la razón pública». En este sentido, los abolicionistas sobrepasaron las fronteras de la razón pública. La perspectiva «amplia», en cambio, permite a los ciudadanos, «en ciertas situaciones, presentar lo que consideran que es la base de los valores políticos arraigados en su doctrina comprensiva, a condición de que lo hagan de una forma que fortalezca el ideal mismo de la razón pública». Rawls considera que esta última es la perspectiva correcta. En «Una revisión de la idea de razón pública» atenúa aún más la rigidez de esta perspectiva amplia de la razón pública. En la famosa «salvedad», reemplaza la expresión «en ciertas situaciones» por «en cualquier momento». Ahora sostiene que operar dentro del marco de la razón pública nos permite «introducir en la discusión pública, en cualquier momento, nuestra doctrina comprensiva, ya sea religiosa o laica, siempre que, oportunamente, demos razones públicas que apoyen los principios y las políticas que se supone que nuestra doctrina comprensiva apoya».¹¹

Finalmente, Rawls nos advierte respecto a poner demasiadas expectativas en lo que la razón pública nos puede ofrecer. El hecho es

9. Rawls, *Political Liberalism*, p. 215.

10. Véase *ibid.*, p. 220. Charles Larmore sugiere acertadamente que Rawls debería haber introducido una distinción más, en atención al hecho de que no siempre los argumentos que se exponen en el foro público apuntan a tomar una decisión. A veces, aun en los foros institucionales encontramos «discusiones abiertas» en las que las personas simplemente debaten entre sí basándose libremente en sus concepciones generales. Sólo en el primer caso, tal vez el más común en el foro público pero de ningún modo el único posible, se espera que los participantes no excedan los límites de lo que se comparte. Véase Charles Larmore, «Public Reason», p. 382.

11. Rawls, *Political Liberalism*, p. 247.

12. *Ibid.*, p. 247 (las cursivas son mías).

13. Rawls, «The Idea of Public Reason Revisited», p. 144 (las cursivas son mías).

7. *Ibid.*, p. 214. Rawls distingue muy claramente la razón pública y una «razón secular». La razón pública no se debe entender como sinónimo del alejamiento de la vida pública por parte de las concepciones religiosas del bien. De hecho, el ideal de razón pública es mucho más exigente, ya que también nos obliga a mantener las concepciones comprensivas no religiosas del bien más allá de la justificación pública de cuestiones fundamentales.

8. Véase John Rawls, «The Idea of Public Reason Revisited» [«Una revisión de la idea de razón pública»] (1997), en *The Law of Peoples* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999), pp. 155-156 [Trad. cast.: *El derecho de gentes*, op. cit.].

que el punto de vista común del que procede la razón pública no es captado exhaustivamente por una sola concepción filosófica de la justicia, ni siquiera por la justicia como equidad.¹⁴ En otras palabras, aparte y además del pluralismo de las concepciones razonables del bien, el punto de vista de la reciprocidad y la equidad entre ciudadanos libres e iguales que desean vivir bajo un Estado de Derecho lo puede captar por una pluralidad de concepciones filosóficas de la justicia, todas las cuales satisfacen el criterio de ser «políticas». Éste es, hasta hoy, el esfuerzo más extraordinario que se ha realizado por incorporar el reconocimiento del pluralismo en el corazón de una concepción liberal de la justicia. Rawls ciertamente aún está convencido de que la justicia como equidad ocupa un lugar especial dentro de la pluralidad, pero ese lugar especial no equivale a nada más que a un «plus de coherencia», que consiste en que los dos principios de justicia, entendida como una doctrina que se sustenta por sí misma (*freestanding*), implican una mayor continuidad (respecto a cualquier otra doctrina existente) con la noción central de equidad y reciprocidad,¹⁵ que la razón pública establece como parámetro para *cualquier* concepción de justicia que aspire a ser considerada «política». Así pues, no sólo no se supone que el ejercicio de la razón pública supera siempre el pluralismo razonable de las concepciones del bien, sino que tampoco se supone que conduzca a una concepción política privilegiada de la justicia.

Finalmente, la razón pública puede ayudarnos a comprender que la coexistencia de concepciones contrapuestas del bien no es incompatible con la búsqueda y la estabilización de términos justos de cooperación entre ciudadanos libres e iguales; tal vez pueda ayudarnos a aclarar conflictos arraigados en los diferentes intereses conectados con diferencias de estatus, clase, ocupación, etnia y género; pero no se es-

14. Esta es, de hecho, la diferencia fundamental entre *Teoría de la justicia* y *Liberalismo político* tal como Rawls la presenta: en la primera, escribe Rawls, «la justicia como equidad es presentada [...] como una doctrina liberal comprehensiva (aunque el término "doctrina comprehensiva" no es usado en el libro) en la que todos los miembros de su sociedad bien ordenada afirman esa misma doctrina. Este tipo de sociedad bien ordenada contradice el hecho del pluralismo razonable y por lo tanto *Liberalismo político* considera que la sociedad es imposible» («The Idea of Public Reason Revisited», p. 179).

15. En *Justice and Judgment* sugerí que la noción de «igual respeto» es más apropiada para ese papel central. Véase Ferrara, *Justice and Judgment*, pp. 202-213.

pera que ponga fin a los «conflictos provenientes de las cargas del juicio» (*burdens of judgment*).¹⁶

Con esta reconstrucción en mente, ahora podemos abordar la pregunta «¿Qué tipo de normatividad interviene en el funcionamiento de la razón pública?». Identificar correctamente el concepto de normatividad presupuesto es clave para reevaluar si la transición desde el modelo de *Teoría de la justicia* hacia el modelo de *Liberalismo político* (y posteriormente hacia el de *El derecho de gentes*) entraña una pérdida del potencial del enfoque de Rawls de la función como un parámetro para la crítica social.¹⁷

Con el fin de abordar esta pregunta, quisiera comenzar por definir las *razones públicas*, en plural, como aquellas razones que tienen influencia sobre nosotros en la medida en que somos ciudadanos y, como tales, participamos en el mismo consenso entrecruzado.¹⁸ A su vez, el hecho de que las razones públicas sean autorizadas para nosotros *qua* ciudadanos se puede explicar si consideramos que todas estas razones participan de la fuerza persuasiva de la razón pública en singular. Y de la *razón pública* en singular Rawls nos dice que es un argumento normativo que procede de la verdad que compartimos, en tanto opuesta a la verdad completa tal como la vemos. La clave del asunto, a mi entender, reside en el verbo «proceder». ¿Cómo debemos entender la relación entre las verdades compartidas de las que partimos y las conclusiones de las que queremos convencer a nuestros conciudadanos? Para captar la naturaleza de esa relación, fundamental para dilucidar la normatividad involucrada en lo razonable, es necesario abordar dos problemas, a saber, el problema de determinar *cuándo* las verdades supuestamente compartidas, es decir, los elementos constitutivos de la razón pública, son realmente tales y, en segundo lugar, el problema de qué quiere decir que una razón *se deduzca* o *proceda* de una base compartida.

16. Sobre estos tres tipos de conflictos, véase Rawls, «The Idea of Public Reason Revisited», p. 177.

17. Sobre concepciones relacionadas con ésta, véase David Rasmussen, «Reasonability versus Reason: Reflections on the Reasonability of Public Reason», en Riccardo Dottori (ed.), *Yearbook of Philosophical Hermeneutics* (Munster, LIT-Verlag, 2003).

18. Véase Anthony Laden, *Reasonably Radical: Deliberative Liberalism and the Politics of Identity* (Ithaca, Cornell University Press, 2001), cap. 5.4.

¿Cuándo se comparten las premisas?

En relación con el primer problema, a menudo algunas posiciones controvertidas acerca de si se han cumplido los requisitos de la razón pública giran en torno a la identificación exacta del carácter compartido de razones que sólo son compartidas «a los ojos del observador». Considero que la propia explicación de Rawls sobre el aborto es bastante instructiva al respecto.¹⁹ En una nota a pie de página de la primera edición de *Liberalismo político* Rawls comienza con el supuesto de que cualquiera que desee moverse dentro del espacio de la razón pública debería abordar la «compleja cuestión del aborto» equilibrando correctamente, entre otros, los tres valores políticos siguientes: «El debido respeto por la vida humana, la reproducción ordenada de la sociedad política a lo largo del tiempo [...] y, por último, la igualdad de las mujeres como ciudadanos iguales».²⁰ Además, sostiene que «cualquier equilibrio razonable de estos tres valores darán a una mujer un derecho debidamente calificado a decidir si interrumpir o no su embarazo durante el primer trimestre»²¹ y, asimismo, que cualquier doctrina que proponga la exclusión de ese «derecho debidamente calificado» del que se goza en el primer trimestre sería «irrazonable». Es difícil imaginar cómo podría considerarse que esa conclusión cae dentro del ámbito de la razón pública, dado el profundo desacuerdo que existe acerca del significado exacto del término «vida humana», tal como es empleado en la frase «debido respeto por la vida humana»: para algunos la vida humana propiamente dicha comienza en el momento del nacimiento, para otros en el de la concepción. Simplemente no parece que exista una verdad compartida a partir de la cual dejar que proceda una conclusión en común, aunque Rawls parece suponer su existencia.

Posteriormente, en «Una revisión de la idea de razón pública», Rawls vuelve a formular su posición en términos diferentes. Niega que la nota a pie de página antes citada deba ser leída como un argumento a favor del derecho al aborto en el primer trimestre, y concede a) que el debate dentro de la razón pública no necesita generar una «unanimidad de perspectivas», b) que un conjunto de concepciones políticas razonables de justi-

cia no necesariamente debe «conducir siempre a la misma conclusión» y c) que incluso los ciudadanos que tienen la misma concepción no necesariamente siempre están de acuerdo respecto a algunas cuestiones concretas,²² presumiblemente debido a las cargas del juicio. Además, Rawls concede que, al menos de cierta manera, el argumento católico contra el derecho al aborto, cuando se basa, como en el caso del cardenal Bernadin, en los tres valores políticos de «paz pública, protección esencial de los derechos humanos y los parámetros comúnmente aceptados de conducta moral en una comunidad de derecho, está claramente moldeado sobre cierta forma de razón pública», aunque puede quedar pendiente un juicio sobre su carácter justificado, falaz o errado.²³

Este debate es instructivo, ya que muestra al menos dos cosas. Primero, que el carácter compartido de las verdades compartidas puede ser un punto controvertido, dado que la premisa de Rawls expresada en *Liberalismo político* de que permitir la interrupción de un embarazo dentro de los tres primeros meses sin duda no infringe el valor del «debido respeto por la vida humana» no es compartida por la posición católica. Por tanto la «vida humana» parece una expresión ambigua que algunos creen que usan en términos compartidos por todos, mientras que otros niegan que sea así.

En segundo lugar, este debate muestra que para Rawls los argumentos legítimamente formulados dentro de los límites de la razón pública pueden estar equivocados desde un punto de vista sustantivo. Tal es el caso de la posición del cardenal Bernadin acerca del aborto: ciertamente está dentro de los límites de la razón pública, pero es posible que esté equivocada. Volveré a esta cuestión más adelante, puesto que aborda el problema de lo que significa que una razón se deduzca de una premisa compartida.

En cuanto al cuestionamiento del carácter compartido, cabría decir que el verdadero carácter compartido del punto de vista compartido es susceptible de ser determinado desde la perspectiva de un tercero, es decir, desde el punto de vista de un observador. Esta maniobra es problemática y, en última instancia, inviable, para Rawls, porque conduce *más allá* del marco de la razón pública. De hecho, si pudiéramos *describir* autorizadamente lo que comparten las partes en disputa, al margen de su propio modo de interpretarlo, estaríamos en posesión de un patrón de

19. Véase Rawls, *Political Liberalism*, p. 243 y «The Idea of Public Reason Revisited», pp. 169-171.

20. Rawls, *Political Liberalism*, p. 243.

21. *Ibid.*, p. 243.

22. Rawls, «The Idea of Public Reason Revisited», p. 169.

23. *Ibid.*, p. 170.

...ada neutral para decidir respecto a cuestiones normativas, y la razón pública sencillamente sería superflua. Un rey-filósofo iluminado podría resolver todas las controversias normativas.

El camino alternativo es considerar que las razones realmente son compartidas cuando los participantes en el debate las reconocen mutuamente como compartidas. Sin embargo, las cosas son más complicadas de lo que parecen a primera vista, pues uno no es más árbitro de si se sigue una regla en el sentido de Wittgenstein de lo que es árbitro de si se sigue la razón pública. Si no insertáramos una cuña conceptual entre «seguir una regla» y «presumir que se sigue una regla», entre «funcionar dentro de la razón pública» y «presumir que se funciona dentro de la razón pública», la *normatividad* (en tanto opuesta a la pura facticidad) de las reglas y de la razón pública por igual se vendría abajo instantáneamente. Si la normatividad de la razón pública estuviese inmediatamente ligada a lo que los participantes en los debates públicos declaran explícitamente que defienden, entonces por ejemplo la negativa de los dueños de esclavos del Sur a reconocer la igualdad de todos los seres humanos al margen de su raza hundirían definitivamente los esfuerzos de Lincoln y de los abolicionistas por poner fin a la esclavitud hasta el nivel de una concepción comprensiva, no política, no pública y en última instancia «metafísica». Rawls tampoco parece dispuesto a seguir este camino. En *Liberalismo político* llega a decir que los abolicionistas «no iban en contra del ideal de la razón pública», pese a la acusación de sus oponentes de que los actos de gobierno como la Declaración de 1862, que en cualquier caso emancipó a los esclavos afroamericanos únicamente «donde no regía la declaración de Unión», equivalían a una violación de la neutralidad liberal del Estado. Tal como lo expresa Rawls, aunque a menudo Lincoln y los otros apelaban a las creencias religiosas, también permanecían dentro de los límites de la razón pública en la medida en que pensaban «que las razones comprensivas a las que apelaban eran necesarias para dar suficiente fuerza a la concepción política que se advertiría posteriormente».²⁴ Así, Rawls debió tomar, como criterio para determinar el carácter público de las premisas de la razón pública, alguna otra cosa diferente de la propia autocomprensión explícita de los participantes, sin llegar al extremo opuesto de hacer que el carácter compartido de las premisas compartidas sea determinable desde la perspectiva de un tercero.

24. Rawls, *Political Liberalism*, p. 251.

Una posibilidad que queda abierta para reconstruir este aspecto específico de la concepción de Rawls de la razón pública es entender el carácter compartido de las premisas de las que procede la razón pública no simplemente como una convergencia de hecho, sino como una convergencia *imputable razonablemente*, o una convergencia que *debería* tener lugar, dadas las ideas profesadas públicamente por las partes. En los textos de Rawls no podemos encontrar ningún indicio de lo que podría querer decir la «imputabilidad razonable», excepto por la sugerencia de que podría ser entendida como una especie de atribución que, si fuese el objeto de un discurso público específico, no podría finalmente ser rechazada por aquellos a quienes se les imputaron esos contenidos.

Tres significados de lo razonable

Respecto al segundo problema, a saber, «¿Qué quiere decir que una razón se deduzca o proceda de una base compartida?», deberíamos recordar la segunda enseñanza colegida del debate de Rawls sobre el aborto, es decir, que los argumentos pueden estar dentro de los límites de la razón pública y aun así ser falaces, erróneos o irrazonables. ¿Cómo debemos entender entonces la normatividad de lo razonable? ¿Cómo debería reconstruirse el término «razonable»?

Si bien Rawls tiende a explicar el significado de lo razonable ejemplificando los tipos de entidades que pueden ser llamadas razonables (como los «ciudadanos razonables», es decir, aquellos «que están dispuestos a aceptar las cargas del juicio»²⁵ las «doctrinas comprensivas razonables», los «principios razonables», las «instituciones razonables»,²⁶ etcétera), dentro del contexto de un debate acerca de la normatividad de la razón pública tal vez podría ser más útil reconstruir el significado de este concepto fundamental en términos diferentes. Al mantener constante el tipo de entidad al que se aplica —básicamente tratamos con *la razonabilidad de los argumentos en el foro político*—, más bien deberíamos distinguir tres sentidos en los cuales el calificativo «razonable» puede aplicarse a los argumentos. Estos tres sentidos están ordenados en una escala de fuerza normativa creciente.

25. Véase *ibid.*, p. 49.

26. Véase *ibid.*, p. 94 y Rawls, *The Law of Peoples*, p. 87. [Trad. cast.: *El derecho de gentes*, op. cit.].

En el primero de estos sentidos, que un argumento sea «razonable» significa simplemente que cae dentro de los límites de la razón pública en un sentido algo laxo: su tema cae dentro de la esfera de lo que pertenece a la razón pública e incorpora razones y premisas que su autor puede, con razón, considerar compartidas por todos los ciudadanos. Ésta es la versión de lo razonable menos exigente desde el punto de vista de la normatividad. Como hemos visto en el caso del argumento del cardenal Bernadin contra el aborto, para Rawls saber que un argumento es razonable en el sentido de que cae dentro de la esfera de la razón pública no quiere decir necesariamente que el argumento sea vinculante para cualquiera —de hecho, el argumento incluso puede estar viciado desde un punto de vista lógico o empírico.

En el segundo de los tres sentidos del término «razonable», que un argumento sea «razonable» quiere decir que cae dentro de la esfera de la razón pública y al mismo tiempo que es sólido. Aquí se abre un espacio conceptual dentro del cual se pueden distinguir una versión *más fuerte* y otra *más débil* de lo razonable-en-nuestro-segundo-sentido. Recuérdese que todo cuanto sabemos de la posición de Rawls es que en un argumento razonable la conclusión a la que llegamos «se deduce» o «procede» de premisas que son compartidas por todos los ciudadanos. ¿El término «proceder» debe ser interpretado en un sentido *fuerte*, como una relación de *implicación lógica*? ¿O más bien deberíamos interpretarlo en un *sentido más débil*, como una relación de *coherencia*, en cuyo caso el requisito de la razón pública es que las nuevas razones no necesariamente provengan de la verdad compartida sino que «no sean incompatibles» con ella? Rawls no dice mucho sobre este punto, pero no parece haber mucho terreno para justificar la posición fuerte. Si entendiéramos la relación entre las verdades compartidas de las que partimos y las conclusiones a las que llegamos en la forma $p > q$, los argumentos de la razón pública verían gravemente limitada la posibilidad de introducir nuevas ideas sustantivas en el foro político público. Además, de ese modo la razón pública quedaría privada de su naturaleza esencialmente intersubjetiva: los decretos de la razón pública serían equivalentes a inferencias lógicas que podría producir un ordenador.

Por tanto debemos considerar la relación entre las conclusiones y las premisas compartidas de la razón pública en otros términos. Pero cuando avanzamos para explorar la opción *más débil* —al concebir esa relación en términos de coherencia y no de implicación material—, advertimos que

también las ideas de *coherencia* y *compatibilidad* con las verdades compartidas se pueden entender de muchas formas. En primer lugar, cada una de estas ideas podría ser considerada en términos *proposicionales*, es decir, como la idea de que en ninguna circunstancia en el foro público se deben ofrecer razones que contengan proposiciones que contradigan, vayan en contra de o sean incompatibles con cualesquiera de las proposiciones contenidas en el conjunto de verdades compartidas. Una vez más, éste sería un enfoque algo reduccionista. Lo razonable así entendido no colocaría a la razón pública dentro del círculo de lo tautológico, lo que daría lugar a la innovación y a las rupturas sustantivas, pero de todos modos la razonabilidad *no* tendría el carácter intersubjetivo que Rawls intenta asignarle. Nuevamente, la «evaluación de la razonabilidad» asistida por ordenador —mediante la comparación de las dos listas proposicionales de las verdades compartidas y de las implicaciones sugeridas— no se podría descartar.

Así, parece que una concepción plenamente intersubjetiva de la razón pública nos lleva a adoptar una visión más amplia de la «compatibilidad» con las verdades compartidas, es decir, a concebir que la «compatibilidad» significa que todos los ciudadanos que por hipótesis comparten las verdades iniciales también *están dispuestos* a aceptar, sobre la base de sus diversas concepciones comprensivas, las conclusiones, donde tal «disponibilidad» no puede saberse *a priori*.

Asimismo, para cualquier controversia pública podría haber una serie de argumentos contrapuestos por parte de los participantes, todos razonables en el primero de los dos sentidos del término. Esto nos lleva a sospechar que, para entender cómo la razón pública ejerce una fuerza normativa, en el pensamiento de Rawls debe haber una tercera noción de lo razonable que —como un planeta invisible— de algún modo ejerza influencia sobre él. Este tercer sentido de lo razonable, normativamente más exigente, puede ser reconstruido abordando la pregunta «¿Qué quiere decir que un argumento sea comparativamente “más razonable” que otro, como por ejemplo en la afirmación citada en el capítulo 1, en el que Rawls basa la justificación de cierta concepción de la justicia no en el hecho de “su fidelidad a un orden que nos antecede y nos es dado”, sino en la comprobación de que “dadas nuestra historia y las tradiciones insertas en nuestra vida pública, es la doctrina más razonable para nosotros?”».²⁷ La pregunta referida al significado de esa frase —«la doctrina más razonable

27. Rawls, «Kantian Constructivism in Moral Theory», p. 519.

para nosotros — es la que en mi opinión mejor describe el peculiar tipo de normatividad presupuesta por lo razonable.

El espacio de las razones, el espacio del juicio

Ya sea sobre la base de la crítica que Hegel hace a Kant por la poca atención que éste presta al momento «institucional» del razonamiento moral y a la interrelación de la razón moral que pone a prueba la ley con todo un mundo normativo de supuestos sustanciales que constituye el telón de fondo de su funcionamiento aparentemente sólo procedimental; o bien sobre la base de la perspectiva de Wittgenstein de que, dada la imposibilidad de decidir solamente sobre una base solipsista, si se ha seguido una regla, seguir una regla significa comprometerse en una práctica intrínsecamente social; o finalmente, sobre la base de la concepción de Sellars de que el hecho de dar razones se produce dentro de un «espacio de razones» intrínsecamente público, en años recientes autores como Christine Korsgaard, Robert Brandom, Jürgen Habermas, Hilary Putnam y muchos otros han defendido la perspectiva del razonamiento como un acto de dar razones que, aunque expresado en una pluralidad de vocabularios, gira en torno a la noción de que no se pueden formular, dar y aceptar razones en privado más de lo que se puede desarrollar un lenguaje privado. (Las razones existen en un espacio intrínsecamente público, aunque ciertamente se puede deliberar *in foro interno*.) Al hablar de las razones morales, individuales, para la acción, Korsgaard llega a afirmar que nuestras razones privadas «ante todo, nunca son privadas más que secundariamente». ²⁸ *A fortiori*, la relación de las nuevas razones con la verdad ya compartida es en sí mismo algo que no está en manos del individuo determinar. El espacio de las razones (públicas) es realmente el espacio del juicio, y la razón pública es razonar desde el punto de vista más.

aquí reside el problema. Si el control normativo que ejerce sobre nosotros el argumento más razonable en una controversia de razón pública no puede ser explicado meramente en términos de la naturaleza lógica de la relación entre las conclusiones y las premisas compartidas, ni tampoco en términos de su potencial superior para

28. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, p. 136.

atraer un verdadero consenso de parte de los ciudadanos libres e iguales (ni siquiera en términos de un consenso dialógico idealizado que, por definición, aún no se ha unificado), entonces, ¿qué puede explicar esa fuerza normativa?

Comenzaré por caracterizar esa sujeción normativa que ejerce sobre nosotros el argumento más razonable como una peculiar suerte de *obligación práctica*, es decir, la obligación de *reconocer la razonabilidad superior de ese argumento*. Dado nuestro compromiso compartido con *p*, el argumento más razonable nos muestra que no podemos sino comprometernos también con *q*. La tarea es poner de relieve lo que la frase «no podemos sino...» podría querer decir. Como ya dijimos, lo que mejor describe la naturaleza de ese nuevo compromiso no es la normatividad asociada con la aplicación de principios a los hechos, sino más bien la normatividad del juicio reflexionante, entendido como el juicio al servicio de la realización de una identidad —un tipo de juicio paradigmáticamente ponderado en la frase de Lutero: «No puedo hacer otra cosa. Aquí me detengo»—. Dejarse convencer por un argumento razonable significa llegar a la posición de Lutero, que equivale a la más célebre justificación de la idea de que, como Korsgaard ha señalado con justeza, la «normatividad deriva de nuestra autoconcepción», ²⁹ es decir, en última instancia de una aprobación reflexiva de esa autoconcepción.

En *The Sources of Normativity*, Christine Korsgaard desarrolla un programa filosófico en el que la capacidad de una persona para «actuar por una razón» (lo que para nuestro propósito tomaré como equivalente a «actuar en función de una obligación») requiere no sólo que esa persona tenga capacidad para «aprobar reflexivamente» sus propios deseos de primer orden, para, por así decir, «asumirlos» en función de cierta representación de su propio yo o, en otras palabras, en función de una «descripción bajo la cual nos valoramos a nosotros mismos», ³⁰ sino que también requiere capacidad para *actuar bajo leyes universales* o para *universalizar* nuestro acto de voluntad. ³¹ El aspecto interesante es que Korsgaard quiere que la identidad funcione no solamente como una fuente *empírica* de selectividad con relación a deseos de primer orden, sino también como una fuente *normativa*, de manera que la dimensión

29. *Ibid.*, p. 249

30. *Ibid.*, p. 101.

31. *Ibid.*, p. 232.

de obligación de «No puedo hacer otra cosa» siga dependiendo de al menos algunas razones que no sean sólo particularmente más, sino que de algún modo sean «neutrales en cuanto al agente». Esta neutralidad es la que hace que en última instancia la posición que sostiene «No puedo hacer otra cosa» no sea reducible a la arbitrariedad de una posición que sostenga «No quiero hacer otra cosa». Al mismo tiempo, Korsgaard interpreta la neutralidad del agente en términos de dos gradientes de universalidad, por así decir, que corresponden a dos estratos de la identidad del actor, a saber, la «identidad práctica» individualizada del actor en particular y la «identidad moral» que constituye un núcleo motivacional compartido por todos los actores morales. La dimensión normativa de la «identidad práctica» (un equivalente de la identidad *ética* de Habermas) consiste en que asumir cierta razón para actuar significa plantear que cualquiera debería hacer lo mismo *si estuviese en una situación análoga*. Bajo esta lectura de la normatividad, la dimensión normativa de la frase de Lutero «No puedo hacer otra cosa» reside en que determinada línea de acción es planteada como obligatoria para cualquiera que se encuentre en la misma posición que Lutero. Pero la dimensión normativa de la identidad en el segundo sentido, el *más fuerte*, consiste en que determinada línea de acción es planteada como obligatoria para cualquiera *qua* actor moral, al margen del contenido en particular, y por lo tanto de la situación, de su identidad práctica.

Aquí no importa evaluar los méritos del argumento wittgensteiniano de Korsgaard en defensa de su versión más fuerte de normatividad basada en la identidad. Lo que resulta relevante para nuestro propósito es que, según ella misma admite, esa identidad más fuerte y más universal es bastante débil: su función de aportar integridad y por lo tanto unidad, «y por lo tanto, en realidad, existencia» al yo actuante³² no depende de su capacidad para *dictar* soluciones a los problemas de la justicia que surgen en el foro público. En este sentido el cuadro normativo esbozado por Korsgaard contiene principios, pero estos principios desempeñan un papel diferente al que desempeñan en el cuadro kantiano. Han perdido su poder de *subsumir* cursos de acción específicos dentro de las categorías de acción moralmente admisible o de acción prohibida. Para empezar, aquí nos movemos dentro del círculo del juicio reflexionante.

32. *Ibid.*, p. 229.

Volviendo a la razón pública, podemos pensar en la fuerza del argumento más razonable como una normatividad que procede—por medio del *juicio reflexionante*—de una determinada descripción bajo la cual «nos valoramos a nosotros mismos»—siendo el «nosotros» la comunidad política a la que pertenecen las partes en conflicto—. La obligación práctica de aceptar *q* dado que compartimos cierta premisa *p* no proviene, por lo tanto, de principios lógicos o morales que anteceden a la situación en cuestión, sino que proviene de lo que la integridad o autenticidad interna de la identidad política compartida por nosotros y nuestros adversarios *qua* ciudadanos exige para su evolución. Si deseamos hablar de principios generales como el principio de igual respeto o del derecho a exigir la justificación o el principio del discurso u otros principios como elementos normativos cuyo alcance va más allá de nuestra propia identidad particular, ciertamente podemos hacerlo. El hecho es, sin embargo, que el papel que desempeñan estos elementos se puede entender mejor como el de *orientar* nuestro juicio reflexionante en la evaluación de lo que mejor procede de nuestra verdades compartidas.³³ El verdadero peso normativo lo tiene, como en el juicio estético, nuestro juicio acerca de lo que puede o no ajustarse a la normatividad singular establecida respecto a una estructura simbólica. Por tanto lo *razonable* es, en el ámbito del argumento político, el *equivalente* de lo que es la ejemplaridad en el ámbito estético. Lo que llamamos lo más razonable es lo que mejor se ajusta a las verdades compartidas que constituyen nuestro punto de partida, así como llamamos ejemplar al elemento, dispositivo, representación o solución artísticas que mejor se ajustan a ciertas intenciones estéticas que constituyen el punto de partida reconocible de un proceso creativo dado.

La fuerza de lo razonable no es la fuerza de una ley moral—que volvería superflua la razón pública respecto de la razón práctica que captura y aplica esa ley—, sino más bien la fuerza de lo que ejerce influencia sobre nosotros en virtud de quiénes somos, es decir, de nuestra autoconcepción, a saber, la *fuerza de lo ejemplar*.

No obstante la aprobación reflexiva de lo que es razonable comienza sólo con nuestra autoconcepción localista, pero de ningún modo se convierte en su rehén. La iluminadora contribución que proviene de los de-

33. Para la noción de «orientación» y de «juicio reflexionante orientado» véase Ferrara, *Reflective Authenticity*, pp. 47-49. [*Autenticidad reflexiva*, pp. 109-114.] Para una aplicación en el área de los juicios referidos a la justicia véase Ferrara, *Justice and Judgment*, pp. 221-222.

más dentro del ejercicio común de la razón pública puede modificar esa autoconcepción al señalar alternativas nuevas y aún inexploradas.

No puedo extenderme en esta concepción de la normatividad de lo razonable. Ahora es momento de pasar, brevemente, a la significación de esta perspectiva de la normatividad para la crítica social.

Lo razonable y lo ejemplar

He comenzado mi reconstrucción del modelo de normatividad que subyace al ideal de Rawls de la razón pública y a su noción de lo razonable cuestionando la idea de que ese modelo tenga como premisa una forma «más débil» de normatividad y que, como tal, constituya una base menos apropiada para formular la crítica social con respecto a la *Teoría de la justicia*. Una razón obvia para cuestionar esta idea es que el ideal de razón pública establece un parámetro para criticar todos aquellos casos de práctica política real —que van desde el funcionamiento de las instituciones hasta los debates en el foro público, desde la conducta de los funcionarios públicos hasta la deliberación sobre asuntos de gran importancia, desde las decisiones judiciales respecto a casos constitucionales hasta el diseño de políticas en instituciones estatales, y demás— en los que las concepciones controvertidas comprehensivas son impuestas sobre ciudadanos recalcitrantes a través de amenazas o presiones externas o franca coerción o cualquier otro medio que de algún modo contradiga el presupuesto de ciudadanos libres e iguales que buscan conjuntamente condiciones de cooperación a través de sus diferencias ideológicas. Desde este punto privilegiado es difícil comprender la afirmación de que la transición hacia el marco de *Liberalismo político* está marcada por una pérdida de potencial crítico en relación con el imperante en el argumento de la posición original que fue central en la *Teoría de la justicia*.

Hay también otra razón por la cual tal afirmación parece cuestionable. Para explicarla es necesario que recordemos brevemente lo esencial de las reservas de Habermas respecto a la transición de Rawls hacia el modelo de *Liberalismo político*. Habermas acusó a Rawls de no lograr distinguir en forma adecuada la «aceptabilidad justificada» de la «aceptación real» de una concepción política de justicia, y de pasar por alto el hecho de que para evitar una interpretación «meramente funcionalista» de la justicia como equidad debe postularse alguna forma de «relación

epistémica» «entre la validez de su teoría y la perspectiva de que su neutralidad respecto a concepciones del mundo contrapuestas sea confirmada en los discursos públicos». ³⁴ Rawls, en cambio —prosigue Habermas—, termina oscureciendo la conexión conceptual entre «lo razonable» y «lo moralmente válido», perdiendo así la posibilidad de identificar un punto de vista moral independiente del poder formativo de las concepciones comprehensivas del bien. Según Habermas, nos quedamos preguntándonos qué significado podría atribuírsele entonces al término «razonable», si no se debe tomar como vinculado a lo «moralmente verdadero».

Ciertamente, podemos compartir el argumento inicial de Habermas. Para que una concepción política de la justicia, así como cualesquiera de las conclusiones a las que se llegue dentro de la razón pública, posean un valor normativo, deben apelar a algo que se sitúe más allá de su mera aceptación, algo *en virtud de lo cual* exijan aceptación. Sin embargo, si este punto de vista sobre la base del cual exigen aceptación es concebido como un punto de vista moral independiente del poder formativo de nuestros esquemas conceptuales más amplios, el argumento de Habermas constituiría más un problema que la solución necesaria, ya que esta concepción de la fuente de la normatividad de la razón pública entraría en conflicto con la idea de que no se dispone de descripciones de la realidad no mediadas por uno entre varios marcos interpretativos contrapuestos —una idea que define nuestro horizonte filosófico desde la primera mitad del siglo XX—. Esta tensión surgiría al margen de que reconstruyamos nuestro punto de vista moral como el imperativo categórico kantiano, como el principio del discurso habermasiano o como un principio utilitarista, en la medida en que un punto de vista moral así entendido inevitablemente pretendería constituir una verdadera descripción de una normatividad inscrita en el sujeto moral *qua* miembro del ámbito de los fines o *qua* ser humano que reproduce su vida en medio de la acción comunicativa o *qua* maximizador de utilidades. Mi posición es que de la necesidad de postular un punto de vista sobre la base del cual las proclamas de la razón pública exijan nuestra lealtad no se sigue una necesidad de postularlo en esos términos. La distinción, legítimamente exigida, entre aceptabilidad y aceptación puede trazarse *sin* referencia a un punto de vista normativo externo si, apoyándonos en la perspectiva kantiana del

34. Habermas, «Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism», p. 122.

juicio reflexionante como la articulada en la *Crítica del juicio*, la concebimos en términos que sean completamente *internos* al horizonte de los argumentos contrapuestos desarrollados dentro de la razón pública.

Como sabemos que se ha recordado varias veces, el juicio reflexionante sobre lo bello (en tanto opuesto al juicio sobre lo placentero, que es apenas un *relator* incuestionable de nuestras preferencias) realiza una afirmación normativa: todos *deberían* estar de acuerdo con sus conclusiones,³⁵ ya sea que este consenso se materialice o no en la práctica. Sin embargo, esta afirmación normativa no está asentada en nada externo a la cuestión que se está juzgando, no descansa en un principio establecido anteriormente, aplicado a nuestro juicio. Más bien descansa en la ejemplaridad estética del objeto del juicio —donde la ejemplaridad puede entenderse como la capacidad de poner la imaginación y todas nuestras facultades mentales en un peculiar «movimiento que se mantiene por sí mismo» y donde el placer aportado por este incesante juego de todas nuestras facultades mentales consiste en que tenemos la sensación de que nuestra vida está siendo «promovida o desarrollada». Desde luego, la ejemplaridad podría interpretarse desde otras perspectivas, por ejemplo de acuerdo con un experiencia que llega a realizarse (como en Dewey) o en términos de la capacidad de abrir todo un mundo nuevo para nosotros (como en Heidegger), pero también en estos casos la ejemplaridad sigue siendo una fuente fundamental de normatividad.

De modo similar, *mutatis mutandis*, las conclusiones sugeridas por los argumentos que se mueven dentro del círculo de la razón pública ejercen una fuerza normativa que no puede apoyarse simplemente en la eventual convergencia *de facto* de personas que suscriben diferentes alternativas contrapuestas. Después de todo, la materialización de esa convergencia —y aquí Habermas está en lo cierto— no se puede tomar como un hecho, sino que se debe entender como el efecto, siempre sujeto a contingencias adversas, de la fuerza normativa de la conclusión más razonable. Esa fuerza normativa —y, con ella, una distinción *no fundacionalista* entre aceptabilidad y aceptación— se apoya en el carácter de ejemplaridad de la relación establecida entre la conclusión y las premisas iniciales compartidas de las que «se procede».

Por tanto, lo razonable —cuando lo entendemos en el sentido de «lo más razonable entre las conclusiones que se nos imponen por medio de argu-

³⁵ Véase Kant, *The Critique of the Power of Judgment*, párrafos 8 y 13.

mentos contrapuestos que se mueven dentro del círculo de la razón pública» — es intrínsecamente una fuerza crítica. Para que ejerza una fuerza normativa, y para que exija nuestra aceptación de forma más convincente que las conclusiones y los argumentos contrapuestos, debe conllevar la afirmación de adecuarse a nuestras premisas compartidas de modo más ejemplar que las alternativas y, puesto que no podemos considerar su relación con las premisas en términos meramente lógicos, debe conllevar una afirmación de adecuarse de modo más ejemplar a nuestro sentido compartido de quiénes podríamos ser en el mejor de los casos. Esa afirmación contiene un parámetro para criticar la «aceptación real» de las normas, las instituciones, las políticas y demás, un parámetro que no sitúa la aceptabilidad en algún principio que trascienda aquello que somos *qua* comunidad política sino que, por el contrario, en última instancia concibe la aceptabilidad como la congruencia ejemplar con una identidad moderna concreta basada en la premisa de la equidad y el igual respeto entre ciudadanos libres e iguales. En este sentido, *si* queremos trazar la distinción entre aceptabilidad y aceptación en términos no fundacionalistas, entonces *lo razonable* (en el sentido de lo «más razonable» entre los argumentos razonables de la razón pública) se puede entender mejor como *lo ejemplar*.³⁶

La pregunta acerca de la naturaleza de lo ejemplar, obviamente planteada por esta forma de concebir lo razonable, no se puede abordar en este contexto. *Grosso modo* sólo puede decirse que el hecho de que algo —en nuestro caso una institución, una política, una Constitución o una reforma constitucional, una ley, un veredicto, un dictamen del Tribunal Supremo, etcétera— posea ejemplaridad no significa que «sea un ejemplo de» alguna otra cosa, ya que, de ser así, la razonabilidad estaría conectada nuevamente con una afirmación moral fundacionalista referida a la fuerza persuasiva *a priori* de la noción normativa de la cual el asunto que se juzga razonable sería un ejemplo.³⁷ Antes bien, que algo posea ejem-

36. De hecho, como acertadamente sostiene Nancy Fraser, «en el discurso político, contar una historia o dar un ejemplo es [...] en sí mismo una forma de argumentación en el sentido amplio, otra forma de aducir una razón o justificar una afirmación. En este sentido, es exactamente lo mismo que una deducción a partir de principios». Véase Nancy Fraser, «Communication, Transformation, and Consciousness-raising», en Craig Calhoun y John McGowan (eds.), *Hannah Arendt and the Meaning of Politics* (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997, p. 173).

37. Este es el problema que presenta, por ejemplo, el uso que hace Arendt de la doctrina kantiana del juicio y de su modo de entender la «validez ejemplar» tal como la desarrolla en sus *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Véase además el cap. 2 de este volumen.

plaridad significa que en sí mismo es una ley, que posee esa autocongruencia excepcional para la cual el término autenticidad –nacido dentro de una tradición moral específica pero no limitado a ella– parece especialmente adecuado. Pero este carácter no se debería entender, a su vez, en términos meramente coherentistas. Si concebimos la ejemplaridad como la capacidad de poner la imaginación en movimiento y de poner todas nuestras facultades mentales en un movimiento que se mantiene por sí mismo, produciendo de este modo una experiencia estética vinculada con el sentimiento de promoción, afirmación o desarrollo de la vida, no necesitamos confinar la importancia de este tipo de normatividad no fundacionalista al ámbito de la estética, como le parecía sensato a Kant en un momento en el que las concepciones más fuertes de la normatividad, incluida su reconstrucción trascendental de la naturaleza del sujeto humano, no eran consideradas problemáticas.

De hecho, la noción rawlsiana de lo «razonable» representa una de las diversas formas posibles de exportar tal perspectiva de la normatividad al ámbito la política. Sin embargo, para extender la relevancia de la validez ejemplar al ámbito de la vida política, es necesario que llevemos a cabo una reconstrucción adecuada de lo que significa que una idea *política*, en tanto opuesta a una idea estética –nuevamente: que una institución, una política, una Constitución o una reforma constitucional, una ley, un veredicto o un dictamen del Tribunal Supremo y demás–, ponga la imaginación *política* en movimiento y produzca la sensación de expansión, enriquecimiento o desarrollo del espectro de posibilidades de nuestra vida *política* o, para expresarlo con un vocabulario completamente diferente, lo que significa que tal idea logre *mostrar políticamente el mundo*. Esta tarea sobrepasa los límites de un debate reconstructivo de la perspectiva de Rawls de lo razonable, pero abre una nueva vía de teorización que se aparta de la distinción pionera de Rawls entre lo razonable y lo racional.

La ejemplificación de lo peor: el afrontamiento del mal radical

Por desgracia, la ejemplaridad en el ámbito público no se refiere simplemente a la fuerza de lo razonable. Igual de fundamental, para fortalecer la viabilidad del paradigma del juicio, es la tarea de desentrañar la fuerza repulsiva que ejerce el mal radical cuando se le identifica como tal. El lado negativo de la razonabilidad es la *ejemplaridad negativa*, aquella ante la cual retrocedemos espantados –como el héroe de *El corazón de las tinieblas* al final de su vida– o, en otras palabras, el mal como la ejemplificación de lo peor de nosotros. En este capítulo se explorará la relación entre el mal radical, el juicio y la ejemplaridad.

Debido a la transformación que el Giro Lingüístico operó en nuestro horizonte filosófico, se ha vuelto cada vez más difícil concebir el *mal radical* sin recurrir a formas de pensamiento «preposmetafísicas». ¿La muerte de Dios como una figura que puede invocarse públicamente y no ritualmente– el desvanecimiento de Yahvé que Jaspers menciona una vez ha conducido a la desaparición de una noción de mal radical? ¿El mal en la escala de Auschwitz, el Gulag, la limpieza étnica, la masacre de los tutsi o los «campos de la muerte» de Camboya se pueden concebir de algún modo dentro de un horizonte posmetafísico? ¿O el mal de esta magnitud requiere una noción trascendente, incluso religiosa, de normatividad absoluta respecto a la cual entonces podría ser definido como trasgresión?

Hay dos problemas que parecen interponerse en la posibilidad de comprender el mal radical en términos completamente posmetafísicos o no fundacionalistas. En primer lugar, la mayoría de nosotros somos plu-

realistas cuando pensamos en el bien. Muy pocos vislumbraríamos argumentos conclusivos acerca de la superioridad de una concepción de la buena vida (por ejemplo, el *bios theoretikos*) respecto a otra (por ejemplo, la *epithymia*). Sin embargo, cuando de lo que se trata es del mal radical, nos sentimos muy incómodos con la idea de que lo que nos parece un ejemplo del mal radical –Auschwitz o el Gulag– pueda resultar más aceptable o menos maligno cuando lo consideramos desde una perspectiva diferente. ¿Nos estamos contradiciendo? ¿Cómo reconciliar estas dos intuiciones aparentemente contrapuestas?

En segundo lugar, la brecha intuitiva que existe entre el mal «común» y el mal radical también comporta consecuencias inquietantes para una sensibilidad posmetafísica. El mal común puede establecer una relación de «definición por oposición» con el bien. Mentir es la contrapartida negativa de «decir la verdad»; ser desleal es la contrapartida negativa de la lealtad. El mal en la escala de Auschwitz, en cambio, no se puede situar en una relación de este tipo: no hay bien que pueda definirse como «no hacer lo que se hizo en Auschwitz». Simplemente, sentimos que el mal de tal magnitud debería ser erradicado del mundo –este tipo de mal es demasiado maligno incluso para funcionar como «lo opuesto del bien»–. Así, la dificultad resultante es que el mal radical parece resistirse a que se le sitúe en una relación significativa con la base compartida de la acción humana.

A pesar de estos dos aspectos problemáticos, quisiera defender la premisa de que es posible concebir una noción no fundacionalista del mal radical, y en lo que sigue de este capítulo se esbozarán algunas ideas básicas subyacentes a tal premisa.

El mal radical y la voluntad humana

Partiré del presupuesto de que el mal radical –que provisionalmente puede definirse como aquel que nuestra conciencia rehúsa, por resultarle repulsivo, a poner en algún tipo de relación con el bien, incluso a ponerlo *en oposición* al bien– nunca es buscado *directamente* por los seres humanos. Como nos recuerda Platón en *Protágoras*, nadie comete acciones malvadas mientras está pensando que son malvadas. Las personas cometen acciones malvadas mientras se dejan llevar por sus concepciones erróneas del bien. Kant sostiene un argumento similar.

En el apartado «El hombre es malvado por naturaleza» del libro Uno de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Kant señala que «el hombre (aun el más malvado) no repudia la ley moral, bajo la máxima que fuese, a la manera de un rebelde (es decir, negándose a obedecerla)». ¹ De hecho, según Kant una «razón mente de ley moral» o una «razón maligna» o una «voluntad completamente malvada» no puede ser una forma *humana* de razón. Sólo puede ser una forma de razón de un ser *diabólico*. ² La persona malvada, en cambio, no es diferente de la moralmente buena porque la ley moral está ausente de su corazón (para Kant, la ley moral es innata a nuestra constitución interna *qua* sujetos morales), ni simplemente porque sea receptiva a las incitaciones de una naturaleza sensual (puesto que esa receptividad también forma parte de todo sujeto humano), sino que más bien se aparta de la persona buena en función de la prioridad que adjudica a las incitaciones sensuales sobre la ley moral a la hora de plasmar las máximas de su conducta: «El hombre sólo es malvado en la medida en que invierte el orden moral de las incitaciones cuando las adopta como su máxima». ³ Así, concluye Kant, no podemos situar la fuente del mal en una «*corrupción* de la razón moralmente legislativa –como si la razón pudiera destruir la autoridad de la ley que es la suya, o negar la obligación que surge de ella». ⁴

Si tratamos de aplicar la línea de razonamiento de Kant a nuestro propio contexto filosófico, presentado en el capítulo 1, inmediatamente nos topamos con un obstáculo fundamental. ⁵ Vivimos en un mundo filosófico en el que incluso los defensores más fervientes del universalismo moral, como Habermas y Rawls, encuentran problemática, por diversas razones, la noción de «una ley moral anclada trascendentalmente». Por ejemplo, no comprenderíamos la distinción que traza Rawls entre libe-

1. Immanuel Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone* (Nueva York, Harper & Row, 1960), p. 31 [Trad. cast.: *La religión dentro de los límites de la sola razón*, Barcelona, PPU, 1989].

2. *Ibid.*, p. 30.

3. *Ibid.*, p. 31.

4. *Ibid.*, p. 30.

5. Para una valoración diferente de la importancia de la teoría kantiana del mal radical, véase Maeve Cooke, «An Evil Heart? Moral Evil and Moral Identity», en María Pía Lara (ed.), *Rethinking Evil: Contemporary Perspectives* (Berkeley, University of California Press, 2001), pp. 113-130.

ralismo clásico y liberalismo *político* si no entendiésemos que la noción de una ley moral que dirige objetivamente la conducta de los sujetos morales se ha vuelto profundamente problemática. De algún modo esta compleja situación plantea nuevos desafíos, pero también abre nuevas posibilidades filosóficas. Por ejemplo, allí donde Kant no podía pensar en una voluntad malvada como abocada a la subversión deliberada de la ley moral porque concebía la ley en términos objetivistas, nosotros, por el contrario, estamos en condiciones de discernir una voluntad moral que se orienta hacia una reconstrucción del punto de vista moral que resulta es erróneo o fallido *en sus propios términos*.

La concepción nazi del Bien

En el siglo XX, las personas de mi generación, nacidas después de la Segunda Guerra Mundial y ya adultas cuando se produjo la caída del muro de Berlín, experimentaron con desconcierto la rápida evaporación de la esperanza de que la era posterior a la guerra fría estaría marcada por una marcha pacífica hacia la democratización global, y acontecimientos como los que se produjeron en la ex Yugoslavia, en Ruanda y en Darfur provocaron sentimientos morales de horror por las prácticas radicalmente malignas propias de la limpieza étnica, la violación étnica masiva y la deportación forzada. Sin embargo, no analizaré esos acontecimientos, sino que en cambio examinaré el ejemplo paradigmático del mal radical en el siglo XX: el Holocausto.

Si podemos reconstruir nuestras intuiciones acerca del mal radical con respecto al nazismo y formar con ellas un cuadro posmetafísico coherente, estaremos en posesión de una brújula que podrá orientarnos en las complejidades morales de las nuevas guerras tribales, étnicas y regionales de la era posterior a la guerra fría. En este sentido, primer punto que es necesario comprender, es que una visión demoníaca de lo que sucedió en Auschwitz como la encarnación del Mal equivaldría a una reivindicación póstuma de la posición hitleriana, que concibe el mundo moral como el teatro de una confrontación a muerte entre el Bien y el Mal. En cambio, el hecho de que lo que se hizo en Auschwitz se obrara en nombre del bien —de cierta concepción del bien para cierta comunidad— aumenta su tragedia. No se hizo como una negación deliberada de la ley moral, sino como un modo deliberado de afirmarla. Tal como lo

expresó Hitler, «el pueblo alemán es el único que ha convertido la ley moral en un principio rector de la acción». ⁶ Nunca deberíamos descuidar este hecho, sino que más bien deberíamos concentrarnos en captar dónde se cometió el error. Y nuestro punto de partida será la reconstrucción que hace James Bernauer de la ética nazi.

En el corazón de la visión moral nazi había un modo biológico de concebir el bien como el perfeccionamiento de la pureza racial de un pueblo. La pureza racial, a su vez, era considerada valiosa por ser una forma de aumentar las posibilidades de supervivencia en un proceso de evolución concebido en términos darwinianos, en el que la especie humana, y los pueblos o las razas que la componen, están siempre inmersos. La vida de la humanidad era concebida como un proceso evolutivo de naturaleza eminentemente biológica, en tanto opuesta a lo cultural. La cultura era importante en la medida en que sus procesos incidían en la biología. Por ejemplo la anomia, la individualización, la diferenciación y los rápidos cambios culturales asociados con los procesos de modernización —simbolizados a su vez por la vitalidad independiente, secularizada y caleidoscópica de la cultura judía, junto con la liviandad de la *civilización* típica de la cultura francesa— fueron considerados vehículos del debilitamiento del temperamento del pueblo alemán. Se concibió que las posibilidades de éxito o fracaso de un pueblo dentro de este proceso evolutivo más amplio dependían básicamente de la capacidad de ese pueblo para evitar la contaminación de genes foráneos —y la promiscuidad interracial, obviamente, era el principal vehículo de infiltración de enfermedades exógenas—. Hitler y los otros líderes nazis no se presentaban simplemente como líderes militares, sino también como «médicos colectivos» que tomaban medidas adecuadas para erradicar lo que habían descubierto —a saber, las ominosas consecuencias de un virus racial llamado *internationale Judentum*, que había comenzado a propagar sus efectos por todas partes, pero con particular virulencia en Alemania—. La historia mundial tomó la forma de un laboratorio biológico en el que la *Rassenhygiene* se convirtió en el principal imperativo.

6. *Hitler's Secret Conversations 1941-44*, citado en James Bernauer, «Nazi-Ethik. Über Heinrich Himmler und die Karriere der Neuen Moral», *Babylon*, n° 6 (1989), p. 49. Véase también la declaración de Eichmann: «Hace bastante tiempo adopté el imperativo categórico kantiano como norma. He llevado una vida conforme a ese imperativo», *Eichmann Interrogated: Transcripts from the Archives of the Israeli Police*, citado en Bernauer, «Nazi-Ethik», p. 49.

Esta moral bioevolutiva, consecuencialista, generó su propio *Tugendlehre*, o catálogo de virtudes. Tal como lo resumió Goebbels, este catálogo incluía la «generosidad» (*Grossartigkeit*), el «heroísmo» (*Heldentum*), la «valentía masculina» (*Männlichkeit*), la «disposición para el sacrificio» (*Bereitschaft zum Opfer*) y la «disciplina» (*Zucht*).⁷ Era un tipo de ascetismo disciplinario en el que se pedía al individuo que adhiriese a un régimen de estricto entrenamiento corporal y moral para erradicar las semillas de la depravación que llevaba en su interior, y que subordinase sus propios intereses privados a la consecución del bien común. Himmler resumió estas virtudes en el ideal de «severidad» o «rigor» (*Härte*) que enarbolaban las SS, ideal que era entendido como una combinación de honestidad personal, capacidad para superar los sentimientos de compasión y capacidad para sentirse permanentemente en guerra.⁸ Que la «vida» y la «muerte», el triunfo o la derrota evolutivos, eran metáforas morales fundamentales es algo que también se hace evidente, entre otras cosas, en el modo en que Hitler concebía la política, a saber, como «el arte de liderar la lucha de un pueblo por su supervivencia terrenal».⁹ Dentro de este mundo moral naturalizado no había lugar para las nociones modernas de *igual respeto* y de *dignidad humana*. Nuevamente, en *Mein Kampf*, Hitler relaciona el derecho a la vida con la capacidad fáctica de autodefensa, con lo cual la vacía de toda sustancia normativa: «Cuando un pueblo ya no posee suficiente fuerza para luchar por su propia salud, entonces su derecho a sobrevivir en este mundo de lucha llega a su fin».¹⁰

Bernauer subraya los elementos de continuidad que existen entre el vocabulario moral nazi y una serie de vocabularios respetables. Por un lado, Hitler y los nazis no lograron captar hasta qué punto la concepción moral expuesta en esos libros de Sigmund Freud que ellos quemaron públicamente en las plazas coincidía con su propia ideología, plasmada en la idea central de una lucha eterna entre la Vida y la Muerte, entre Eros y Tánatos. Lo biológico estaba en el centro del mundo moral de Freud, quien también entendía la vida como una fuerza fundamentalmente na-

7. Goebbels-Reden, citado en Bernauer, «Nazi-Ethik», p. 53.

8. Como él mismo señaló, «No tenemos derecho a robar ni una estola de piel, ni un reloj, ni un marco, ni un cigarrillo, ni ninguna otra cosa», *Himmlers Rede in Posen*, citado en Bernauer, p. 52.

9. Hitler's Secret Book, citado en *ibid.*, p. 54.

10. Hitler, citado en *ibid.*, p. 54.

tural, una fuerza natural que se opone naturalmente a la muerte.¹¹ Por otro lado, el uso de símbolos cristianos junto a los más conocidos neopaganos, así como la existencia de movimientos cristianos pronazis, testimoniaban la posibilidad de encontrar continuidades entre el tradicional antijudaísmo paleocristiano y el nuevo antisemitismo nazi poscristiano. Sin embargo, más que de símbolos externos, la ética nazi parece haberse apropiado de cierto ideal cristiano de *pureza* y haberlo radicalizado —no tanto la «pureza de sangre» que se convirtió en objeto de atención durante la Contrarreforma del siglo XVI en España, como una especie de «pureza espiritual» que, bajo el título de «simpleza de espíritu», se opuso al clásico ideal griego de *megalopsyché* o al ideal romano de *magnanimitas* y constituyó el fundamento de una especie de populismo antiintelectual teñido de tendencias autoritarias—. Pero a través de su ideal de «pureza», el nazismo se apropió también de otra fuente cultural: la *ética católica de la pureza sexual*, y le imprimió un sesgo peculiarmente racista. La pureza no sólo se convirtió en un ideal de la conducta privada, sino en un ideal vinculante para razas enteras. La pureza de la raza llegó a constituir una proyección de la pureza sexual en un plano colectivo.¹²

Así, en la base del Holocausto no sólo había una reconstrucción desencaminada del bien para una sola comunidad histórica (el *Volk* alemán, tal como lo interpretaron los líderes nazis), sino también una reconstrucción desencaminada del punto de vista moral. ¿Desencaminada en qué sentido? No en el sentido de que *formalmente* no se podría generalizar la máxima de practicar la *Rassenhygiene* como el imperativo de maximizar la pureza racial dentro de cada nación —una idea que, expresada en términos más culturales y religiosos que biológicos, volvió al centro de la escena de forma dramática durante los noventa bajo el título de «limpieza étnica»—. Más bien, la concepción nazi del punto de vista moral estaba desencaminada en el sentido de que los presupuestos de fondo en virtud de los cuales se suponía que una «generalización» de la *Rassenhygiene* tenía sentido eran insostenibles. Entre estos presupuestos se encontraban las tres siguientes proposiciones: a) la vida moral es una lucha de las naciones por la supervivencia, b) la pureza racial es el mejor medio para asegurar la supervivencia y el triunfo evolutivo de una nación entendida como una raza, c) las razas humanas incapaces

11. Véase *ibid.*, p. 54.

12. Véase *ibid.*, pp. 57-58.

de llegar a la pureza o que viven para corromper otras razas no tienen derecho a sobrevivir.

Es muy importante distinguir entre, por un lado, una concepción del punto de vista moral como ligado a la universalización de las máximas y, por el otro, los presupuestos sustantivos a la luz de los cuales se lleva a cabo la prueba de universalización. Como demostró Hegel en su crítica de la filosofía moral de Kant, el proceso formal de generalización en el que consiste el imperativo categórico sólo funciona en conjunción con presupuestos sustantivos acerca de la deseabilidad de los fines. Por ejemplo, si se me confía un dinero, no puedo apropiarme de él porque si bajo condiciones similares todos hicieran eso, entonces la institución de la promesa —que premiamos siempre como algo valioso— quedaría socavada. Sin embargo, afirma Hegel, si un mendigo me pide unas monedas, el hecho obvio de que, si todos dieran libremente, la pobreza y con ella la mendicidad quedarían socavadas no vuelve inmoral mi acto, por la razón —situada al margen de toda generalización— de que no premiamos la pobreza como algo valioso que hay que preservar.¹³ Aplicando este argumento a nuestro ejemplo del mal radical, podríamos decir que la concepción nazi del punto de vista moral está viciada, de hecho perversamente corrompida, por sus presupuestos implícitos referidos a la naturaleza de la vida moral —repetámoslo: la idea de que la vida moral equivale a una lucha por la supervivencia y la idea de que el derecho a la vida depende de que se posea el poder de hacerlo valer.

Breve digresión sobre la banalidad del Mal

La distinción entre la generalizabilidad de un conjunto de normas morales y los presupuestos en función de los cuales se lleva a cabo la prueba de generalización explica de algún modo cómo el mal podría parecer «banal». Cuando se aceptan presupuestos cuestionables —y hemos visto que en otras concepciones morales se pueden encontrar segmentos de ellos que no comparten nada con el nazismo—, éstos pueden cristali-

13. Véase el ensayo de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, «Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktische Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften», en G. W. F. Hegel, *Werke* (Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1971), III, pp. 465-466.

zarse en una vida del mundo compartida y sustentar un sentido de la «normalidad» para perpetrar el horror. Si la fuente del mal no reside en la trasgresión de un punto de vista moral que no se puede aprehender desde el exterior de un esquema conceptual, sino que —en consonancia con el Giro Lingüístico— se debe referir a una cultura moral que se califica de «maligna» solo desde el punto de vista del observador, entonces de ahí se sigue que *el mal no está menos intersubjetivamente constituido que el bien*. A su vez, esta naturaleza intersubjetiva del mal —presupuestos compartidos, valores compartidos, un vocabulario común de relevancia moral— explica su «banalidad», a saber, el carácter «cotidiano» y «moderado», en tanto opuesto al carácter «grandioso» y «heroico» que el mal asume en nuestra época. De hecho, bajo diferentes presupuestos sustantivos, hemos sido testigos del resurgimiento de la «banalidad del mal» una y otra vez en Camboya, en Ruanda y en la ex Yugoslavia —y por «mal banal» cabe entender un horror que no es menos horrible, sino un horror que se entrelaza con la vida cotidiana, *el horror como una forma de vida compartida temporalmente* y no como una ruptura dramática de una forma de vida o, para usar otra formulación, el mal que ha perdido la cualidad de ser una tentación y se ha convertido en un hábito.

Por tanto, el problema del mal radical nos plantea un desafío, en el sentido de que ni siquiera el mal de la magnitud del Holocausto asume la apariencia de una violación *intencional* del punto de vista moral, sino que llega a nosotros meramente como una aplicación pervertida de él a la luz de presupuestos arraigados en una visión desencaminada de la vida moral. Sin embargo, aquí está la dificultad. Dentro del horizonte de su *Subjektsphilosophie*, Kant podía creer que su propia reconstrucción del punto de vista moral y de su forma de aplicarlo a la luz de los presupuestos típicos de su horizonte filosófico —presupuestos que le permitieron concluir, entre otras cosas, que la pena de muerte es el único castigo apropiado para los asesinos, que un niño nacido fuera del matrimonio, por haber nacido «fuera del contrato social», podría ser suprimido y que las mujeres no deberían poder votar—¹⁴ era neutral con respecto a la compleja diversidad de opiniones y constituía un reflejo directo de las estructuras y las intuiciones normativas profundamente arraigadas en la constitución moral de todos los seres humanos. Nosotros no podemos creer tal cosa.

14. Véase Immanuel Kant, *The Metaphysical Elements of Justice, Part I of the Metaphysics of Morals* (Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1965), p. 106.

Vivimos dentro de un horizonte filosófico basado en el presupuesto de una pluralidad de juegos de lenguaje o de esquemas conceptuales. Por esa razón, ni siquiera nuestra condena de la perspectiva nazi del bien como algo que conduce al mal puede proceder de la idea de que viola un punto de vista moral situado *fuera* de todos los juegos de lenguaje y los esquemas conceptuales. He ahí la dificultad: si, por más perversa que nos parezca, la perspectiva nazi del bien constituye una «concepción comprehensiva del bien», ¿con qué fundamentos podemos condenarla calificándola de «maligna», en lugar de limitarnos simplemente a la austera comprobación de que sus presupuestos básicos sencillamente están más allá de toda posibilidad de un «consenso entrecruzado» con el nuestro, sin violar las premisas básicas del Giro Lingüístico?

En este punto, una concepción de la validez normativa basada en la autenticidad, la ejemplaridad y el juicio nos puede ser de utilidad. El horizonte creado por el Giro Lingüístico contiene recursos conceptuales que nos pueden ayudar a trazar la línea que separa el mal común del mal radical sobre una base nueva y completamente posmetafísica. El mal común —el robo de un banco a la vuelta de la esquina, el episodio de corrupción política denunciado por el periódico local, la violencia marital que tiene lugar en la casa de al lado— se puede concebir como un mal «intraparadigmático», es decir, el mal como el hecho de no vivir de acuerdo con un conjunto de supuestos normativos compartidos e insertos en una cultura moral. Cuando Himmler deploraba que se robase aunque fuese un cigarrillo del cuerpo de un judío exterminado, estaba señalando un ejemplo de mal común dentro de una concepción nazi de la moral. El mal *radical*, en cambio, es el nombre con que designamos un mal «paradigmático», es decir, *una cultura moral tomada en su conjunto* y los actos que representan esa cultura moral o que están arraigados en ella.

Antes de que el nazismo se convirtiera en el último término de referencia para el mal, el despotismo oriental desempeñaba un papel análogo en la filosofía social de Montesquieu, Hegel y Marx. Constituía una cultura moral *radicalmente maligna*. La cultura de la plantación en el Sur de Estados Unidos representaba otro caso a los ojos de los republicanos del Norte. Sin embargo, el estilo de vida individualista de las sociedades postindustriales de Occidente representaba una encarnación diabólica del mal último a los ojos del ayatolá Jomeini durante los ochenta, y hoy continúa representando una encarnación del mal a los ojos de los talibanes y de miles de fundamentalistas islámicos. Así, nos vemos confrontados a las

siguientes preguntas: ¿qué quiere decir que el conjunto de una cultura moral constituya un ejemplo del mal radical? ¿Qué quiere decir que una cultura moral constituya un ejemplo del mal radical «a los ojos de todos» y no sólo a nuestros ojos o los de nuestro vecino?

¿Qué significa que una concepción del Bien sea maligna?

Una reconceptualización del mal radical que evite interpretarlo como la violación de un parámetro transcontextual incongruente con el Giro Lingüístico puede guiarse por una perspectiva de la justicia basada en el juicio según la cual el mal, no menos que el bien, es siempre *mal para alguien*. Denominamos «mal» a la perspectiva nazi del bien de la pureza racial, puesto que sistemáticamente, y no sólo ocasionalmente, ésta viola el principio de igual respeto hacia todos los seres humanos, sea cual sea su procedencia étnica. Ese principio no tiene otro fundamento más que el hecho de que ya no podríamos considerar que somos nosotros mismos, los modernos occidentales del siglo XXI, si adoptáramos una perspectiva de la vida moral que no tuviera igual respeto en su centro. Después de todo, los nazis también eran modernos occidentales, y podemos cuestionar legítimamente su interpretación del punto de vista moral por considerarla la profanación última de los valores que nos constituyen como el tipo de seres humanos que *nosotros* queríamos ser. Podemos afirmar que su «perspectiva maligna del bien», de institucionalizarse exitosamente, convertiría nuestra historia —la historia de Occidente— en una fábula de horror moral en la que la dignidad humana, la idea de igual respeto hacia todos los seres humanos y el espíritu crítico (*Hier ist kein Warum* era la respuesta típica que daban los supervisores de los campos de concentración nazi) se desvanecerían, dejándonos en un mundo moral darwinizado.

Al mismo tiempo, cuando sostenemos que la perspectiva nazi de la moral es maligna, proclamamos algo más que eso. Sostenemos que *nadie*, no sólo los occidentales del siglo XXI, la podría adoptar sin dejar de ser fiel a sí mismo. ¿Cómo es posible defender esta afirmación sin invocar algún punto de Arquímedes y por lo tanto sin volver a caer en algún tipo de fundamentalismo de igual respeto o de derechos humanos? Es posible, si consideramos que el punto de vista de la justicia violada por la concepción nazi del bien es el punto de vista del bien de la humanidad en cuanto tal. Sin repetir aquí un posible argumento a favor de una pers-

pectiva de la justicia basada en el juicio,¹⁵ permítaseme recordar un aspecto del mismo.

No hay comunidad política humana cuyos miembros no formen parte también de la humanidad y, por esta razón, una concepción política de la validez normativa que no incluyese alguna reflexión, por mínima o implícita que fuese, sobre una concepción del bien para la humanidad, dejaría de ser fiel a esa parte de la identidad colectiva de la comunidad que se superpone, no importa cuán mínima o implícitamente, con la identidad (por el momento aún embrionaria) del global de la humanidad. No importa cuán escasamente anticipatoria sea actualmente esta noción de la realización, el logro o la evolución de la humanidad. Hay pocas dudas de que la supervivencia del pueblo judío quedaría en peligro con la afirmación de una concepción ética nazi. Sin embargo, un nazi podría responder cuestionando la relevancia moral de la supervivencia de una raza inferior: podría afirmar que, de hecho, el grueso de la humanidad mejoraría con esa desaparición.

En este punto se nos abren dos opciones si queremos cuestionar esta afirmación sin esencializar o fundamentalizar nuestras intuiciones igualitarias y sin acabar en la misma posición que la de los fundamentalistas que acusan el estilo de vida occidental desde el punto de vista de su propia concepción comprensiva del bien. Una línea de respuesta podría consistir en señalar que una concepción del bien para la humanidad que no incluyese la igual dignidad de todos los seres humanos y de todos los pueblos sería una concepción que, en última instancia, conspiraría contra todo lo que *nosotros*, los occidentales modernos, creemos que debería formar parte de la noción de realizar el bien para la humanidad. Pero al sostener esto no podríamos apelar a un punto de vista supraordenado que decida la controversia entre nosotros y los nazis, sino que simplemente tendríamos que estar dispuestos a luchar para evitar que la narrativa de esa identidad de la humanidad en la que nosotros también participamos se contamine con el horror de una perspectiva nazi. Si bien pienso que *políticamente* no hay una alternativa seria a este tipo de posición, filosóficamente me hallo incómodo con esta línea de respuesta. Supongamos contrafactualmente que el régimen nazi no hubiera sido agresivo en términos imperialistas, sino que hubiese tratado de llevar adelante su programa de exterminio de los judíos sólo dentro de las fronteras de la Alemania pos-

terior a la Primera Guerra Mundial. Si bien de todos modos se habría desatado la guerra para prevenir el genocidio aun en ausencia de la agresión expansionista, justificar la guerra sobre esa base no nos habría dejado en una posición demasiado diferente de la que tendría un hipotético Estado teocrático contemporáneo que declarase la guerra a Occidente para evitar que nuestra concepción secularizada y plural del bien conduzca a lo que desde su punto de vista sería la corrupción última de la identidad de la humanidad.

Una segunda línea de respuesta, en cambio, deconstruye la perspectiva nazi de modo inmanente, por así decir, al señalar la incoherencia de afirmar que el derecho a la vida sólo existe para quienes están en posición de hacerla valer y al mismo tiempo sostener que ésta es una *visión moral*. Si hay un lugar en el que se podría decir que el derecho a la vida está subordinado al poder fáctico de hacerla valer, ése es el lugar simbólico denominado «estado de naturaleza». Parece contradictorio afirmar que, por un lado, un pueblo sólo merece sobrevivir si puede defender físicamente su existencia por medio de fuerzas militares y, por el otro, que esta afirmación evaluativa es *moral*, en tanto opuesta a la que corresponde al estado de naturaleza. Ésta es la base sobre la cual se podría afirmar —*sin invocar valores contrapuestos*— que una perspectiva nazi de la ética no pasaría la prueba de constituir una reconstrucción viable del punto de vista del bien para la humanidad.

Pero ¿por qué la idea del «bien para la humanidad» representaría un punto de vista normativo con fuerza persuasiva para todas las culturas morales locales? ¿Por qué no podríamos, en principio, concebir una cultura moral compartida por toda una comunidad que se niegue a velar por el bien de la humanidad?

En este punto entra en juego la perspectiva de la justicia basada en el juicio ya mencionada. Si se concibe la naturaleza de la identidad en términos intersubjetivos, como ligada siempre al reconocimiento mutuo por parte de otras identidades —un reconocimiento que, a su vez, es posible gracias a la existencia de alguna intersección, por mínima que sea, de valores y creencias compartidos—, que una identidad colectiva busque su propio bien o realización a expensas de la realización de la identidad más amplia de la humanidad, o simplemente sin tenerla en cuenta, esto significa reducir la escala de realización que puede alcanzar esa identidad. Más precisamente, significa reducir el alcance de esa realización en comparación con el grado de realización que podría alcanzar la misma

¹⁵ No he desarrollado en Ferrara, *Justice and Judgment*, pp. 178-230.

identidad si *tomase en cuenta plenamente* sus interconexiones constitutivas con las otras identidades con las que mantiene relaciones de reconocimiento.

Para concluir este apartado, dado que no existe ninguna comunidad política cuyos miembros *no* formen parte de la humanidad, cualquier comunidad que en su perspectiva de validez normativa dejase fuera cierta concepción, por mínima o implícita que fuese, del bien para la humanidad, dejaría de ser fiel a la parte de su propia identidad colectiva que se superpone, sin importar cuán mínima o implícitamente, con la identidad del conjunto de la humanidad. Solamente la «raza de los demonios» hipotetizada por Kant podría establecer una oposición radical entre la justicia en términos del bien anticipado para el global de su raza y la afirmación de la identidad política de una subcomunidad específica de demonios –siempre que tal raza decida vivir en una comunidad política–. De hecho sólo los demonios podrían concebir la búsqueda de su propio bien local en términos del debilitamiento del bien para la raza del conjunto de los demonios. Pero ni siquiera los nazis eran demonios. Eran humanos, demasiado humanos. Así, el «auténtico mal» no es una posibilidad humana, sino demoníaca. Más modestamente, los humanos buscan lo que creen que es el bien, y éste sólo después resulta ser maligno, y por lo tanto el mal, incluido el mal radical, nunca logra ser auténtico pues siempre incluye un momento de autoengaño –al menos en el sentido de interpretar erróneamente la importancia de ciertas relaciones constitutivas con otras identidades.

La radicalidad del mal radical

Obviamente, existen miles de formas diferentes de violar el punto de vista moral, reconstruido como el punto de vista del bien para la humanidad, que sin embargo no se pueden situar en el mismo nivel que Auschwitz. El tono sexista en una conversación informal cotidiana viola el ideal de igual respeto, viajar de franco en el transporte público viola normas legales, pero sin embargo a eso nadie lo llama mal *radical*. Aún necesitamos una definición posmetafísica de lo que podría querer decir el mal radical en una escala humana, en tanto opuesta a una escala demoníaca. ¿Dónde debemos poner el límite entre el mal común y el mal extraordinario o radical? Intuitivamente, el genocidio parece caer siempre

bajo la categoría de mal radical, mientras que no ocurre lo mismo con la pena de muerte –que es moralmente abominable para la cultura pública de algunas sociedades democráticas, aunque no para todas.

Una de las razones por las cuales la distinción entre el mal común y el mal radical es de suma importancia en el mundo del siglo XXI es que la línea que separa la interferencia legítima y la ilegítima en los asuntos internos de un Estado soberano bien podría apoyarse en ella. Es necesario advertir, en primer lugar, que la línea que separa el mal común del mal radical no se puede equiparar con la línea que separa la violación de los derechos humanos de la violación de otros derechos. En muchos países se cometen incontables violaciones a los derechos humanos que, por más lamentables y moralmente condenables que sean, no justificarían el tipo de acciones militares que hemos visto desplegarse en cumplimiento de sanciones impuestas por las Naciones Unidas contra los Estados que repetidamente perpetran crímenes contra la humanidad. Si repasamos mentalmente los casos que más unívocamente entrarían dentro de la categoría de mal radical –y, una vez más, inmediatamente pensamos en los campos de la muerte de Camboya, en los hechos ocurridos en Ruanda o en las violaciones masivas y la limpieza étnica en Bosnia–, el rasgo decisivo no parece ser tanto el carácter violento del acontecimiento *per se*, puesto que muchos casos de conflicto político o guerra civil también se caracterizan por su extrema violencia, como el intento deliberado de aniquilar a una colectividad indefensa, a un grupo de personas señaladas por compartir una determinada característica –haber nacido en la etnia incorrecta, bajo la religión incorrecta, con la ideología incorrecta–. Lo que parece constitutivo del mal radical es la andanada de violencia sobre una colectividad victimizada incapaz de reaccionar de forma adecuada y sobre individuos sólo en la medida en que pertenecen a esa colectividad –la andanada de una violencia que apunta a borrar todo lo humano en seres humanos indefensos, incluida la individuación física del cuerpo–. El mal radical, finalmente, parece poseer una característica sistemática que la violencia episódica –por ejemplo, los linchamientos y los pogromos– no posee. Es la violencia ejercida por una mayoría sobre una minoría por medio del uso del poder del Estado.

Pero aquí también nos aguardan dificultades conceptuales. La noche de san Bartolomé, en que miles de hugonotes fueron asesinados en Francia, así como incontables episodios de la historia antigua, medieval y moderna temprana, también representan la ferocidad perpetrada por

una mayoría religiosa o étnica contra una minoría indefensa que sirve como chivo expiatorio. Sin embargo, de algún modo comprobamos que esos episodios nos horrorizan menos, no porque en cierta escala objetiva el mal haya sido menor, sino más bien porque los actores involucrados están más alejados de nuestro propio mundo moral. Cuanto más cerca está de nosotros el mal radical, más horror provoca. El nazismo nos horroriza porque ocurrió en el corazón mismo de una de las regiones más desarrolladas y civilizadas de Europa. La limpieza étnica de la ex Yugoslavia también suscita sentimientos morales de horror debido a que tuvo lugar *después* de que todos pensáramos que la lección de Auschwitz había sido completamente metabolizada en este continente. Este hecho de nuestra vida moral sugiere que tal vez nuestra perspectiva tenga que cambiar. El criterio para la radicalidad del mal radical quizá debería ser interno a nosotros, la comunidad moral, en lugar de externo, es decir, objetivo. Así, el mal posiblemente puede concebirse mejor como un *horizonte* que se mueve con nosotros, más que como algo que está frente a nosotros, observándonos.

Para desmenuzar aún más esta intuición inicial respecto al mal radical, podemos volver a Durkheim. En su exposición sobre lo sagrado se puede encontrar una perspectiva inspiradora.¹⁶ En sus escritos sobre religión —el ensayo de 1898 «Sobre la definición de los fenómenos religiosos», así como en su libro de 1912 *Las formas elementales de la vida religiosa*—¹⁷ Durkheim siempre enfatizó la dificultad de conectar lo sagrado con algún tipo de dimensión esencial, objetiva.¹⁸ Todas las colectividades humanas comparten algún sentido de lo sagrado, pero lo que se considera sagrado varía tan ampliamente como se pueda imaginar. Aun así, lo sagrado no se puede definir con referencia a algún principio general. Por ejemplo, no se puede asociar con lo sobrenatural, porque existen culturas que no incorporan la distinción entre lo que es natural y lo que está

16. Debo a Jeffrey C. Alexander el haberme hecho notar la posibilidad de usar la sociología de la religión de Durkheim para reconstruir un enfoque posmetafísico del mal radical. Véase Jeffrey C. Alexander, «Toward a Sociology of Evil. Getting beyond Modernist Common Sense about the Alternative to the Good», en María Pía Lara (ed.), *Rethinking Evil*, pp. 153-172.

17. Véanse Emile Durkheim, «On the Definition of Religious Phenomena», en Kurt H. Wolff (ed.), *Émile Durkheim* (Columbus, Ohio: University Press, 1960) y Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life* (Nueva York, Free Press, 1967).

18. Véase Emile Durkheim, *The Elementary Forms*, pp. 236-245 y 462-472.

más allá de lo natural. No se puede asociar lo sagrado con la idea de la divinidad, porque existen religiones que no presuponen la noción de una figura divina individualizada. Tampoco se puede asociar con una jerarquía de lo que es «superior» y lo que es «inferior» en una escala de valores, ya que existen muchas dicotomías conceptuales —ricos y pobres, amos y esclavos, gobernantes y gobernados— que asociamos con la idea de una distribución en términos de lo superior y lo inferior, pero en ellas de ningún modo la categoría supraordenada parece más cercana a lo sagrado que lo inferior.

El cambio conceptual innovador que introdujo Durkheim fue concebir lo sagrado de una forma completamente relacional u oposicional y dar a esa definición relacional cierto sesgo expresivista. Lo sagrado es definido como aquello que se opone radicalmente a lo profano. Pero también la salud se opone radicalmente a la enfermedad, y lo mismo sucede con el progreso con respecto a la decadencia. Según él, lo sagrado es todo aquello que nos repelería ver que se mezcla indiscriminadamente con lo profano, todo aquello que pensamos que lo ideal sería que se mantuviese aislado y protegido de lo profano, pero también aquello que de algún modo expresa ciertos aspectos de nosotros mismos.

Así, para que algo sea sagrado no es suficiente con que se perciba como dotado de valor y con que tal percepción sea compartida por toda una comunidad. Lo que se necesita para que algo colectivamente valorado se vuelva sagrado es cierta *ejemplaridad* de la cosa sagrada, es decir, su capacidad de expresar cierta dimensión del grupo que es única y que al mismo tiempo está situada en el corazón simbólico de la identidad del grupo. Ninguna frase capta mejor el espíritu de la concepción de Durkheim de lo sagrado como la experiencia de la autenticidad colectiva que el aforismo de Giorgio Agamben: «Que el mundo no revele ningún plan divino, eso es verdaderamente divino».¹⁹ Así como la autenticidad —ahora entendida como la dimensión específica de la individuación moderna descubierta por Diderot y Rousseau— de alguna manera es equivalente a lo sagrado en la escala de las identidades individuales, así también lo sagrado está anclado en la autenticidad de una identidad colectiva. Capta la singularidad de esa colectividad y objetiviza esa singularidad en símbolos compartidos que —por estar objetivizados en la religión, la liturgia y la tradición— están siempre expuestos al desgaste propio del simbolismo compartido y a ve-

19. Giorgio Agamben, *La comunità che viene* (Turín, Einaudi, 1990), p. 65.

ces, como las metáforas gastadas, pierden su poder de evocar esa singularidad, de poner en movimiento la imaginación, de suscitar lealtad y temor reverencial. Desde otra perspectiva se puede decir que la noción de Durkheim de lo sagrado representa el núcleo normativo no negociable de una identidad colectiva, el *locus* simbólico en el que se veneran compromisos que no se pueden desatender sin que los miembros de la colectividad tengan la sensación de que su identidad colectiva está siendo traicionada, de que su integridad como colectividad está cuestionada y de que están dejando de ser quienes son y se están convirtiendo en otros.

Para avanzar un poco más en esta reconstrucción de la noción de Durkheim de lo sagrado, podríamos formular la pregunta ¿qué sociedad está siendo representada en los símbolos sagrados que los rituales religiosos siempre tratan de fijar y sistematizar en materiales para la especulación teológica y la práctica ritual? Si lo que Durkheim llama lo sagrado es de algún modo una objetivización de la «ley individual» de toda una sociedad, es decir, una representación de aquello que a los ojos de sus participantes constituye esa identidad única de una sociedad dada, ¿a qué nos referimos realmente cuando hablamos de «sociedad»? (Aclaremos que no a la sociedad tal cual es realmente, es decir, la sociedad que encontramos todos los días.) Pero la sociedad que subyace a la producción de lo sagrado tampoco es una sociedad ideal o perfecta en el sentido de un producto de la mente de un filósofo. Para Durkheim la sociedad que presuponemos en nuestra experiencia de lo sagrado es la *sociedad real idealizada* —es decir, una sociedad que ni es tomada «tal cual es» ni se transfigura en algún ideal trascendente ya no conectado con quiénes somos—. Es nuestra sociedad real como *podría ser* si se desplegasen todos sus potenciales positivos; por lo tanto, una sociedad que no existe aquí y ahora, y que sin embargo no se desvanece en la utopía: una sociedad que mantiene todas esas características que hacen de ella la *buena sociedad para nosotros*, a saber, *nuestra propia* sociedad ideal, diferente de las sociedades ideales de otros pueblos. La sociedad idealizada en los símbolos de lo sagrado es, por así decir, un «universal concreto» que tiene una función orientadora similar a la de la idea estética que un artista sigue para dar forma a sus materiales, o como el yo ideal concreto de acuerdo con el cual un individuo trata de configurar su vida. En lo sagrado siempre podemos discernir los contornos de lo que queremos ser colectivamente, y esa imagen es tan individualizada como lo somos nosotros.

Finalmente, la producción de esos símbolos no es algo que le ocurra a la sociedad o a sus miembros. En palabras de Durkheim:

Una sociedad no se puede crear ni recrear sin crear, al mismo tiempo, un ritual. La creación no es para ella una especie de acto de supererogación por el cual se completaría, una vez formada; es el acto por el cual se hace y rehace periódicamente.²⁰

La concepción de Durkheim de lo sagrado nos ayuda a comprender la radicalidad del mal radical de una forma coherente con premisas no fundacionalistas. En primer lugar, así como la producción de lo sagrado es parte integral de la vida social y no puede ser erradicada de ella —en otras palabras, la secularización afecta a la sedimentación religiosa de experiencias colectivas de lo sagrado y al papel de la religión en la vida social, pero no a la producción de lo sagrado—, del mismo modo el mal radical se puede entender como el polo opuesto de lo sagrado. Si lo sagrado es una proyección de *lo mejor de nosotros*, y el mundo de lo profano es una representación de nosotros *tal como realmente somos*, incluidas las manifestaciones del mal común que experimentamos, el mal radical se puede conceptualizar como una proyección de *lo peor de nosotros*, de lo maligno que podemos llegar a ser en momentos excepcionales sin perder aquellas características que hacen de nosotros —como comunidad, como sociedad o como humanidad— lo que somos.²¹

En este sentido el mal, aun el mal radical, nunca puede ser superado. Sí se pueden superar sus *manifestaciones concretas* —Auschwitz puede ser expulsado de este mundo y la limpieza étnica, con suerte, también—, pero si el mal es un horizonte que se mueve con nosotros, entonces siempre habrá una representación simbólica colectivamente compartida de lo peor de nosotros como una comunidad moral única o como humanos. La idea de una sociedad en la que el mal ha sido erradicado es, desde un punto de vista posmetafísico, tan absurda como la idea de un mundo moral pacificado en el que ya no existen conflictos de valores. Es tan absurda como el deseo de la paloma de Kant de que no exista aire que obstruya su vuelo.

20. Émile Durkheim, *The Elementary Forms*, p. 470.

21. A este respecto, las narrativas del mal como vehículos privilegiados para nuestra valoración del mismo, ya sea radical o común, poseen una significación particular. En este sentido, véase María Pía Lara, *Narrating Evil. A Postmetaphysical Theory of Reflective Judgment* (Nueva York, Columbia University Press, 2007).

Así como la paloma de Kant no se daba cuenta de que el aire que obstruía su vuelo era el mismo que también la sostenía, del mismo modo quienes piensan que en principio podrían existir condiciones idealizadas en las que ningún mal afecta al mundo humano no comprenden el grado en el cual la constitución de nosotros mismos como sujetos morales requiere que nos distanciamos de nuestras imágenes compartidas del mal radical.

Para continuar con esta noción del mal radical como el horizonte simbólico en el que está inserta la imagen de «lo peor de nosotros», volvamos a la pregunta «¿qué distingue el mal común del mal radical?». La existencia del mal común forma parte de la trama normal de la vida social. El mal radical, en cambio, es el mal que pensamos que nunca se debería haber producido, el mal que cambia la relación del sujeto moral consigo mismo.

El mal común ejemplifica lo que no se debería hacer y, por contraste, indica lo que sí se debería: el mal radical es lo que nunca debería haber sucedido, y nos resulta repugnante pensar que deba estar conectado de alguna forma —aun para ejemplificar lo que no se debía hacer— con una vida humana digna. Auschwitz marca una discontinuidad que puede conceptualizarse mejor en términos de identidad. El mal común es como los innumerables acontecimientos que afectan a nuestras vidas de forma periférica. Auschwitz, en cambio, es uno de esos acontecimientos que no permiten que una identidad, ya sea individual o colectiva, permanezca impasible. La radicalidad del mal que tuvo lugar en Auschwitz, en comparación con el carácter común de, por ejemplo, el mal que está presente en un episodio de robo o de corrupción política, se refleja en nuestra percepción de que la relación de la humanidad consigo misma y su propia historia pasada y futura se han modificado en el primer caso, pero no en el segundo. Así como, en una escala individual, tras haber cometido un asesinato no podemos pensar en nosotros en los mismos términos que cuando nos pillan viajando de franco en el transporte público, del mismo modo tras Auschwitz no podemos pensar en la humanidad en los mismos términos en que lo hacemos tras habernos enterado de otro episodio de fraude electoral o de soborno. La misma idea fue vertida en términos teológicos por Hans Jonas cuando afirmó que, después de Auschwitz, «la eternidad nos desprecia sombríamente, ella misma herida y perturbada en sus profundidades».²²

22. Hans Jonas, «Unsterblichkeit und heutige Existenz», en *Zwischen Nichts und Ewigkeit: Zur Lehre des Menschen* (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1987), p. 61.

Pero ¿qué puede explicar el horror que suscita el mal radical, si no queremos vincular ese horror con la naturaleza trascendente de aquello que es violado por el mal radical? Si aceptamos la idea de Platón y de Kant de que ningún ser humano actúa de una forma deliberadamente inmoral, siguiendo un principio que apunta a destruir el punto de vista moral, entonces el horror que provoca el mal radical surge, entre otras cosas, de comprobar hasta qué punto nuestras representaciones y juicios morales pueden, cuando son erróneos, hacer que perdamos contacto con la realidad. Las comunidades morales siempre descubren *después* —*ex post facto*— que lo que sus miembros hicieron al buscar perspectivas compartidas del bien era radicalmente maligno. El horror que experimentamos cuando pensamos en el Holocausto o en otros episodios del mal radical está vinculado con el horror que provoca ese abismo de psicosis —el mismo horror que provoca la idea de la pérdida total de contacto con la realidad tal como la ven otros seres humanos, o la total encapsulación en un mundo que nadie comprende, es decir, la completa ruptura entre el significado que asignamos a nuestras acciones y el significado que éstas adquieren en el mundo de todos los otros seres humanos. Cuando consideramos el mal radical desde la perspectiva de las víctimas, el horror es suscitado por el abismo que separa su inocencia de su destino y, nuevamente, se repite lo absurdo de la destrucción que debieron sufrir o la completa ruptura entre sus acciones y su destino.

Esto me lleva, para concluir, a la cuestión del sentimiento moral de compasión por las víctimas del mal radical. Se ha dicho que de algún modo, si se necesita algún marco para pensar el mal radical en la historia, debe ser un marco teológico, ya que sólo éste permite reinstalar algún tipo de esperanza de que las víctimas del mal sean compensadas en algún punto por lo que sufrieron. Lo que parece faltar en una concepción posmetafísica del mal radical es la posibilidad de vislumbrar ese momento de «deshacer» o remediar las injusticias del pasado. Queda la sospecha de que «el resultado de esta evitación de la dimensión teológica es una tendencia a instrumentalizar la noción de solidaridad anamnésica».²³

23. Peter Dews, «Disenchantment and the Persistence of Evil», trabajo presentado en el *Hannah Arendt Symposium*, «Evil and Responsibility», New School for Social Research, Nueva York, noviembre de 1996, p. 3. Véase también Peter Dews, «Secularization and the Persistence of Evil: Habermas, Jonas, Badiou», en Alan Schrift (ed.), *Modernity and the Problem of Evil* (Bloomington, Indiana University Press, 2004).

El vínculo, el enfoque de Durkheim con respecto a la vida religiosa y la significación del duelo puede ser de ayuda. Podría haberse evitado la «instrumentalización de la memoria» en beneficio de las víctimas si se podría evitar si pensamos que el sacrificio no podría ser una víctima del mal radical, aunque no fue voluntario, tampoco lo fue uno, en la medida en que de algún modo continúan viviendo insertos en la fibra moral de una comunidad democrática que los recuerda, les honra y siente que les debe su propia existencia. Cuando se elaboró la Constitución italiana, en 1947, tras la caída del fascismo, hubo una propuesta de dedicarla a la memoria de todos aquellos que habían opuesto resistencia al fascismo con su vida y cuyo sacrificio había contribuido a hacer posible la Italia democrática actual. La propuesta no prosperó, pero algunos católicos querían que, en cambio, se hiciera referencia a Dios, y el líder comunista Togliatti sugirió dejar el asunto de lado, pero si se hubiese materializado en la forma de un preámbulo a la Constitución, habría encarnado una especie de solidaridad anamnésica no instrumental y secular con las víctimas del fascismo.

Como expresa el personaje de Shakespeare Marco Antonio, el mal que los hombres cometen ciertamente sobrevive a éstos, pero la relación que los sucesores establecen con el mal heredado de las generaciones anteriores es bastante peculiar. En realidad el mal no sobrevive como tal salvo bajo un disfraz. Si una búsqueda deliberada y auténtica del mal radical no es una posibilidad humana, cuando algo es reconocido como maligno, eso quiere decir que ya nos estamos distanciando del problema, que la oscuridad de la noche ha terminado y que está llegando un nuevo albor.

El republicanismo y la fuerza del ejemplo

Las tradiciones políticas y las concepciones de la normatividad difieren en el grado en que permiten que la fuerza del ejemplo, y el juicio, desempeñen algún papel dentro de su marco. Sólo algunas de ellas tienen la obligación de filtrar cualquier papel que pueda desempeñar el juicio y la ejemplaridad—dentro de esta clase se encuentra, por ejemplo, la tradición de los juegos aplicada a la elección política—, pero en general todas las concepciones de la normatividad atribuyen un papel al juicio, al menos cuando se trata de discernir la aplicación correcta y apropiada de principios de naturaleza más general establecidos o derivados independientemente del republicanismo, entre las muchas tradiciones que existen dentro de la filosofía política, constituye una excepción. En algunas de sus versiones, especialmente en la que llamaré «republicanismo político», sitúa la ejemplaridad y el juicio en el centro de la escena por considerarlos una fuente fundamental de normatividad, y considera que los principios y las normas derivan de ellos.

En este capítulo ofreceré primero una reconstrucción diferenciada del republicanismo y, con éste como telón de fondo, esbozaré los contornos de lo que denominaré «republicanismo político». En segundo lugar, compararé el republicanismo político con el liberalismo *liberal* y cuestionaré la idea de que la diferencia se capta mejor en el terreno de la noción de libertad. En tercer lugar, quisiera hacer algunas reflexiones sobre la centralidad del juicio y la ejemplaridad como el rasgo que hace del republicanismo una tradición persistentemente relevante en nuestro contexto histórico.