CLA•DE•MA
Filosofía

GIACOMO MARRAMAO *Kairós*
Apología del tiempo oportuno

ERNST TUGENDHAT *Un judío en Alemania*
Conferencias y tomas de posición (1978-1991)

ERNST TUGENDHAT *Antropología en vez de metafísica*

ERNST TUGENDHAT *Egocentridad y mística*

ERNST TUGENDHAT *Problemas*

ERNST TUGENDHAT *Ser-verdad-acción*
Ensayos filosóficos

ERNST TUGENDHAT *Lecciones de ética*

ERNST TUGENDHAT *Diálogos en Leticia*

MARC AUGÉ *El oficio de antropólogo*

SAMUEL WALLERSTEIN *Las incertidumbres del tiempo*

SEYLA BENHABIB *Los derechos de los otros*
Extranjeros, residentes y ciudadanos

SEYLA BENHABIB *El ser y el otro en la ética contemporánea*
Feminismo, comunitarismo y posmodernismo

J. M. ESQUIROL *El respeto o la mirada atenta*
Una ética para la era de la ciencia y la tecnología

CORNELIUS CASTORIADIS *Los dominios del hombre*
Las encrucijadas del laberinto

MARIO BUNGE *Crisis y reconstrucción de la filosofía*

MARIO BUNGE *A la caza de la realidad*

HANNAH ARENDT *Tiempos presentes*

FINA BIRULÉS (comp.) *Hannah Arendt: El orgullo de pensar*

RICHARD RORTY *Filosofía y futuro*

LA FUERZA DEL EJEMPLO

Exploraciones del paradigma del juicio

Alessandro Ferrara

Traducción de Gabriela Ubaldini

gedisa
editorial

© Alessandro Ferrara, 2008

"La ejemplaridad y el ámbito público: la reconstrucción de la normatividad de lo razonable", traducido de "Public reason and the normativity of the reasonable", de Alessandro Ferrara, en *Philosophy and Social Criticism*, vol. 30, #5/6, pp. 579-596, © Sage Publications, 1998.
"La ejemplificación de lo peor: el afrontamiento del mal radical", traducido de "The Evil That Men Do. A Meditation on Radical Evil from a Postmetaphysical Point of View", de Alessandro Ferrara, en María Pía Lara (ed.), *Rethinking Evil*, © Regents of University of California, University of California Press, 2001.
"El juicio como paradigma", traducido de Alessandro Ferrara, "Il paradigma del giudizio e la filosofia politica contemporanea", en L. Bazzicalupo y R. Esposito (ed.), *Politica della vita. Sovranità, biopotere, diritt*, pp. 88-96, Roma-Bari, © Laterza, 2003.

Traducción: Gabriela Ubaldini

Ilustración de cubierta: Edgardo Carosia

Primera edición: abril de 2008, Barcelona

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Editorial Gedisa, S.A.
Avenida del Tibidabo, 12, 3°
08022 Barcelona (España)
Tel. 93 253 09 04
Fax 93 253 09 05
correo electrónico: gedisa@gedisa.com
http: //www.gedisa.com

ISBN: 978-84-9784-093-4
Depósito legal: B. 21254-2008

Impreso por Romanyà Valls
Verdaguer, 1 - Capellades (Barcelona)

Impreso en España
Printed in Spain

Queda prohibida la reproducción parcial o total por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada de esta versión castellana de la obra.

A Donatella

cómo puede operar en el ámbito público y cómo puede ejercer su fuerza más allá del contexto en el que se origina, no se debe esperar que contenga una demostración concluyente de principios alternativos de validez cuya aplicación esté, por tanto, ilustrada mediante casos. Esa forma de proceder expondría a todo el paradigma del juicio a la imputación de contener una contradicción performativa. Así, fiel a sus propias premisas, la defensa de una noción ejemplar de validez se lleva a cabo, antes bien, en términos ejemplares, al procurar que la fuerza de los ejemplos de aplicación inspiradores se reflejen en la atracción filosófica general del paradigma del juicio en cuanto tal, más o menos del mismo modo en que el valor de un nuevo estilo se establece menos por su manifiesto poético que por la atracción de las obras gestadas en él.

1

El juicio como paradigma

La conversación de los filósofos se desarrolla a lo largo de las épocas con una continuidad de temas y paradigmas que sólo en raras coyunturas experimenta una reconfiguración significativa. Uno de los más interesantes de esos puntos decisivos es la publicación de la *Crítica del juicio* de Kant. La obra de Kant de 1790 inaugura un nuevo paradigma para pensar la validez y la normatividad –el *paradigma del juicio*– que modifica más aún un horizonte filosófico que ya había comenzado a ser reconfigurado profundamente por las más célebres *Crítica de la razón pura* y *Crítica de la razón práctica* y cuya cabal promesa apenas empieza a ganarse un reconocimiento dos siglos más tarde, por razones que intentaré esclarecer.

Uso el ambicioso término «paradigma» deliberadamente, porque considero que la relevancia de la idea de validez normativa que el concepto de Kant de juicio reflexionante presupone va mucho más allá del ámbito de la estética, al que tradicionalmente ha estado confinada y proporciona un modelo coherente e inspirador para un gran número de disciplinas, incluida la teoría política.[1] Sin embargo, no podrán compren-

1. Para estudios recientes sobre la utilidad del juicio como modelo general de validez, véanse Ronald Beiner y Jennifer Nedelski (eds.), *Judgment, Imagination, and Politics. Themes from Kant and Arendt* (Lanham, Rowman & Littlefield, 2001), Frithof Rodi (ed.), *Urteilskraft und Heuristik in der Wissenschaften. Beiträge zur Enstehung des Neuen* (Birkach, Velbrück Wissenschaft, 2003) y Alessandro Ferrara (ed.), *The Uses of Judgment*, número especial de *Philosophy and Social Criticism* (2008).

derse plenamente las razones de tal relevancia y del tiempo que ha sido necesario para su reconocimiento si no entendemos nuestra propia situación filosófica contemporánea en términos que hagan perceptible esa relevancia.

El mundo filosófico en el que habitamos

Vivimos en una compleja situación filosófica que al menos en un sentido se asemeja a la que vivió Kant. Éste estaba fascinado con la física newtoniana porque la física prometía reunir dos cosas que en el mundo filosófico que él había heredado del pasado siempre habían estado separadas por un abismo, a saber, la *certeza* y la *experiencia*. En el pensamiento clásico y medieval, la certidumbre estaba asociada a la lógica, las matemáticas y otras disciplinas formales, mientras que el ámbito de la experiencia humana era el de la *doxa*, de la opinión y de la *in*certidumbre. La física newtoniana, en cambio, tenía el potencial de permitirnos conocer las cosas relacionadas con la experiencia con el mismo grado de certeza que el provisto por las disciplinas formales –*juicio sintético a priori* es el nombre técnico que Kant dio a este tesoro filosófico enclavado en la física moderna.

Después de más de dos siglos atravesamos una situación estructuralmente similar, caracterizada por otro abismo que parece igualmente insalvable. Desde las diferentes pero convergentes versiones del Giro Lingüístico de Wittgenstein y Heidegger, muchos nos hemos convencido de que es imposible aprehender cualquier segmento de la realidad más allá del filtro de algún marco interpretativo (ya sea un juego de lenguaje, una tradición, un paradigma, un esquema conceptual o un vocabulario) y que la pluralidad de los marcos interpretativos existentes no puede reducirse a una unidad sin alguna pérdida significativa de significado. Esta forma de resumir nuestra experiencia de pluralidad no equivale a la dudosa postulación de una suerte de inconmensurabilidad radical entre los distintos marcos interpretativos utilizados por las diferentes comunidades humanas para negociar su relación con el mundo. Más bien, el horizonte filosófico del cual el paradigma del juicio representa una respuesta comporta una afirmación mucho más modesta, a saber, la afirmación de que la *conmensurabilidad perfecta* es un mito –especialmente teniendo en cuenta el carácter posicional del significado, combinado con la diversidad morfológica, sintáctica, lexical, semántica y pragmática de los

lenguajes históricos concretos– y que esa *im*perfecta traducibilidad afecta inevitablemente a la capacidad de los principios transcontextuales para subsumir significados locales sin dejar fuera residuos semánticos cuya relevancia fundamental no puede ser descartada *a priori*.

Si partimos de la base de que, en un contexto filosófico en el que se supone que el sujeto humano está constituido intersubjetivamente por un entramado de relaciones que necesariamente deben tener un anclaje cultural local, los principios y las leyes no pueden recurrir al viejo truco de permitir la subsunción de todos los particulares sin que haya residuo, como si la cultura y las relaciones sociales de reconocimiento sólo fuesen un agregado colorido que se hace a un sujeto cuya constitución se explica mejor en términos naturalistas o trascendentales, entonces llegamos a comprobar que vivimos en un mundo filosófico en el que nuestro afán de universalismo, teórico y normativo, no se puede reconciliar fácilmente con una aceptación genuina del pluralismo de los marcos interpretativos.

Actualmente existe una oferta de teorías y concepciones –tales como la teoría de la elección racional, la teoría de los juegos, la ciencia informática, el marxismo analítico, el utilitarismo, la teoría de los sistemas en ciencias sociales y varias otras– que realizan invocaciones universalistas pero armonizan pobremente con nuestra intuiciones pluralistas. Y, por otro lado, nos encontramos con teorías y concepciones que parten de presupuestos pluralistas –piénsese en la antropología cultural, en los estudios culturales, en la sociología de la cultura, en la filosofía irónica de Rorty, en la rehabilitación gadameriana del prejuicio, en el énfasis comunitario en la tradición, en los estudios poscoloniales–, pero no satisfacen nuestra aspiración universalista, aun si por «universalismo» se entiende nada más que el simple requisito de que las teorías y las normas tengan algún poder de persuasión no solamente *dentro*, sino de alguna manera también *más allá* de su contexto y momento de origen.

No sería demasiado desatinado, por tanto, decir que para nosotros la estética, y dentro de ella el *juicio reflexionante* en particular, desempeñan el mismo papel que la física desempeñaba para Kant, a saber, el de constituir no tanto una doctrina específica, sino más bien un *modelo* de validez que, a través de la noción de *validez ejemplar* –validez ejemplar tal como fue predicada en su origen, pero es cierto que no exclusivamente, respecto a la obra de arte–, puede reunir lo que ninguna doctrina filosófica contemporánea parece poder reconciliar del todo: el *universalismo* y el *pluralismo*. Pero ¿por qué deberíamos esperar que el juicio refle-

xionante y su noción intrínseca de ejemplaridad triunfen allí donde sus ilustres predecesores –el neotrascendentalismo monológico, el procedimentalismo discursivo, el postestructuralismo o el deconstruccionismo– fracasaron?

Recordemos que el juicio reflexionante, como todos los otros tipos de juicios, consiste en pensar en algo particular como aquello «en particular contenido en lo universal» –de hecho, ése es el objeto de reflexión como tal–. En cierto casos limitados –por ejemplo en la resolución de una ecuación, en la determinación de lo acertado o no de un movimiento en el tablero de ajedrez o en la elegibilidad para cierto cargo–, nuestro poder de reflexión no tiene problemas para identificar un principio o una regla y luego subsumir el caso concreto como un ejemplo al que se aplica el principio o la regla general. Por tanto, el cierre, que es el desenlace natural de tal proceso de reflexión –sí, éste es, de hecho, un ejemplo de eso–, nos coloca frente a un tipo de juicio que Kant denomina *determinante*.

La enorme fascinación que esta forma especial de juicio ha ejercido y continúa ejerciendo no sólo en las ciencias naturales, sino también en las ciencias sociales y en la teoría moral, en el pensamiento jurídico y en la filosofía política reside en su apariencia de «objetividad», confiabilidad y transmisibilidad. Se considera que la *objetividad* de lo universal, su validez independiente de mí o su perspectiva, ángulo, situación, contexto, tradición, cultura o momento histórico, es algo que se nos impone y exige nuestro reconocimiento con una ineludible fuerza persuasiva. Su *confiabilidad* significa que «cualquiera» llegará a la misma conclusión si se le da la misma información inicial y si su razonamiento no se ve impedido por afectos o intereses, y en caso de no llegar a la misma conclusión, puede ser etiquetado legítimamente como «irracional». La *transmisibilidad* significa que podemos conectar esta forma de juicio a un conjunto de reglas o principios que pueden ser formulados y enseñados antes de toda aplicación y al margen de ella.

Por más poderoso y fascinante que sea este modelo de juicio, está viciado por una debilidad que ha permanecido invisible, por razones comprensibles, hasta que en la primera mitad del siglo XX el Giro Lingüístico mostró que la subjetividad, la percepción y el significado dependen de marcos holísticos que están situados y siempre toman la forma del plural, ya que la operación del juicio determinante o de la reflexión con un cierre determinativo intrínseco presupone que la traducción entre los marcos de significado imperantes en el nivel local y las reglas o los principios, cualquiera que sea su naturaleza, que necesitan ser «aplicados a ellos» o que se usan como un parámetro para evaluar su solidez, fluye sin esfuerzo ni pérdida del significado esencial. Sólo desde entonces se puede desplegar plenamente la capacidad de «lo universal» para trascender el contexto.

El juicio reflexionante, en cambio, es un tipo de juicio en el que «sólo se nos da lo particular, y el juicio debe hallar en ello lo general [o universal]». Kant sostiene que, en este proceso de «subir de lo particular, que él halla en la naturaleza, a lo general [o universal]», necesitamos un principio rector, pero este principio no se puede tomar de la experiencia ni de «ninguna otra parte», incluido el análisis conceptual, que en ese caso nuestro juicio «sería un juicio determinante».[2] Así, el juicio reflexionante es el modelo elegido para pensar la validez cuando la naturaleza de la pregunta planteada, la pluralidad cultural de las formas de formularla, la distancia histórica en el tiempo o cualquier otra razón nos ponen en una compleja situación en la que, para responderla o para probar respuestas disponibles, no se puede invocar un «universal» definido, universalmente aceptado o establecido de algún otro modo. Siempre que sobre la pregunta en cuestión adoptemos la sensata postura de hablar de respuestas mejores y peores, por lo general nos quedamos con lo «particular» en nuestras manos, mientras nuestros ojos escrutan el horizonte en busca de un principio adecuado a la luz del cual evaluarlo y bajo el cual ubicarlo. Con una muestra en nuestras manos, buscamos un tipo que nunca hayamos experimentado por separado. De hecho, es posible que debamos crear un tipo *ad hoc* para comprender cabalmente esa muestra en cuestión. Así, la diferencia entre los modelos de validez que subyacen a la *Crítica de la razón pura* y a la *Crítica del juicio* no se debe entender como la diferencia entre un paradigma que excluye el juicio reflexionante o la reflexión en cuanto tal y uno posterior que gira en torno a él,[3] ya que, de hecho, el juicio determinante comienza con el proceso de reflexión y también requiere reflexión cuando llega el momento de sus aplicaciones. La diferencia reside más bien en que mientras que para el primer modelo de validez no se alcanza ningún universalismo a menos

2. Immanuel Kant, *Critique of the Power of Judgment*, Paul Guyer y Eric Matthews (eds. y trad.) (Cambridge, Cambridge University Press, 2001), introducción, § 4, p. 67. [Trad. cast.: *Crítica del juicio*, Madrid, Espasa-Calpe, 2005.]

3. Sobre este punto véase Beatrice Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the* Critique of Pure Reason (Princeton, Princeton University Press, 1998), pp. 163-165.

que el proceso de cognición concluya con la identificación exitosa de un concepto que entonces allana el camino para el juicio determinante, el modelo inaugurado por la *Crítica del juicio* nos ofrece una forma más amplia de concebir el universalismo, según la cual aun los «juicios meramente reflexivos» (o los juicios que no pueden llegar a la identificación de un *concepto* unívoco que luego permita la subsunción determinante) pueden afirmar con legitimidad ser universalmente válidos más allá de sus contextos de origen.

Tal como sucede con todos los paradigmas, la idea básica que subyace al paradigma del juicio es simple. La respuesta moderna tradicional a la pregunta «¿cómo puede una teoría o una concepción nacida en un "aquí y ahora", proyectar un poder persuasivo "allí y entonces"?», era «en virtud de una ley o un principio que no se origine en ningún contexto local –arraigado en un orden cósmico, en una naturaleza desencantada o en la voluntad de Dios, en la constitución trascendental del sujeto– y por lo tanto bajo el cual puedan subsumirse todos los contextos locales». La nueva respuesta que puede discernirse a partir de la *Crítica del juicio* reemplaza la normatividad de una *ley* o un *principio* por la normatividad del *ejemplo*. Lo que surge del interior de un contexto histórico y cultural –trátese de una teoría, una constelación de valores culturales o una institución política– puede ejercer un poder persuasivo fuera de su contexto original debido a que establece una relación de congruencia excepcional con la subjetividad, individual o colectiva, que le dio origen, una congruencia excepcional para la cual en el pasado hallé que la designación de «autenticidad» era especialmente pertinente.

Hay varias prestaciones que ya no cabe esperar del modelo de la validez ejemplar, y esto explica la relativa marginalidad que experimentó este paradigma hasta que el Giro Lingüístico reveló la fatal debilidad del enfoque más exitoso y «oficial» de la validez en términos de principios y leyes. Si nos servimos de la capacidad de liberarnos de la particularidad del contexto para pasar a lo inspirador del ejemplo y no a lo ineludible de una ley, inmediatamente perdemos la «objetividad», la confiabilidad y la transmisibilidad del viejo modo de concebir de la validez normativa. Sencillamente, no habrá ninguna forma de tachar de irracionales a quienes no acepten el «tipo» hipotetizado como el tipo correcto bajo el cual cabe colocar la muestra dada. Por lo tanto, no habrá ninguna garantía, sino sólo una «expectativa» más débil, de que todos coincidirán en designar cierto «tipo» como el mejor para ese propósito, y no habrá

manera de extrapolar, de nuestra reflexión afortunada, un «método» susceptible de formularse al margen del caso dado, y menos aún de enseñarse por separado del ejemplo y de aplicarse a todos los casos futuros de la misma muestra.

Pero estas obvias dimensiones de la pérdida filosófica empalidecen frente a la enorme ventaja que este enfoque de la validez presenta en el nuevo horizonte abierto por el Giro Lingüístico. El problema de traducir de un contexto a otro, y de lo particular a lo (supuestamente) universal y viceversa, simplemente se desvanece –y todos sabemos lo compleja que resulta la operación de traducción transcontextual–. La promesa del nuevo modelo, que en y por sí mismo hace que valga la pena seguir explorando, es la de liberarnos del doble peligro –el Scylla y Charybdis de la filosofía contemporánea– de o bien trivializar la diferencia, al postular la conmensurabilidad y traducibilidad perfecta a un lenguaje neutral, o bien hacer peligrar el universalismo, al no lograr reunificar la pluralidad de contextos locales y, en última instancia, quedar como rehén de dicha pluralidad.

¿Por qué este problema de traducción se desvanece si pasamos de un universalismo de principios o leyes al universalismo ejemplar? Porque la fuerza persuasiva del ejemplo, a diferencia de la fuerza persuasiva de una ley o un principio, es enteramente autorreferencial, inmanente al tema, típicamente inmanente a la obra de arte, la forma cultural o la identidad humana. Así, al ser aprehendida *juxta propria principia*, la normatividad de un ejemplo no requiere traducción. Y sin embargo para Kant el juicio reflexionante referido a la ejemplaridad del ejemplo, no menos que el juicio referido a la belleza (para conservar la terminología tal vez anticuada de Kant) de la obra de arte, no puede ser reducido a un mero *relato* de preferencias idiosincrásicas e incuestionables (como el juicio sobre lo placentero), sino que postula que todos los demás *deberían* estar de acuerdo.

Por lo tanto, la normatividad y el universalismo están presentes en el juicio reflexionante, bajo la forma de una anticipación del consenso general de quienes poseen la experiencia y los conocimientos necesarios para evaluar el asunto, sin importar dónde estén situados. El consenso de éstos no puede ser impuesto so pena de tacharlos de irracionales, como en el juicio determinante, sino que sólo puede conquistarse.

La *Crítica del juicio* es un tratado sobre estética, y eso de alguna manera es desafortunado, porque ha contribuido a sectorializar sus discerni-

mientos en el ámbito del arte y de la belleza natural. En cambio, el *paradigma* metodológico que ha inaugurado extiende su alcance mucho más allá del terreno del arte y la belleza natural. La idea de que la normatividad procede de la fuerza sugestiva del ejemplo tanto como del poder de subsunción de la ley se puede aplicar prácticamente a cualquier ámbito más allá de la estética. También se puede aplicar del mismo modo su concepción de la naturaleza de la ejemplaridad como la capacidad de poner en movimiento la imaginación y promover o enriquecer nuestra vida.

Tomando como base el vocabulario de la *Tercera crítica*, podemos decir que la ejemplaridad de una institución política, de un elemento constitucional esencial o de un movimiento social consiste, no menos que la ejemplaridad de la obra de arte, en su capacidad de poner en movimiento la imaginación *política*, en virtud de una autocongruencia excepcional. A diferencia de lo que sugiere Arendt en su interpretación de Kant, lo que constituirá el objeto de un análisis crítico en el próximo capítulo, en la política, no menos que en el arte, la ejemplaridad proporciona una guía y ejerce un poder persuasivo más allá de su contexto inmediato de origen *no* como lo hacen los *esquemas*, es decir, proporcionando casos anteriores a los cuales asimilar el caso actual, sino como lo hacen las obras de arte, a saber, ofreciendo ejemplos excepcionales de auténtica congruencia que son capaces de educar nuestro discernimiento al exponernos a ejemplos selectivos de ese placer especial que Kant denomina el sentimiento de «excitación de las fuerzas vitales» *(Beförderung des Lebens)*. Este tipo de universalismo ejemplar no necesita «leyes de cobertura» o principios trascendentales transcontextuales de tipo abarcador, ni siquiera principios discursivos o procedimentales. Funciona –según las bellas palabras de Paul Ricoeur– como «un *camino de fuego* que surge de sí mismo», que prende en llamas un bosque entero pero quemando siempre un árbol cada vez, de forma singular.

La noción de juicio reflexionante nos permite exportar esta forma de universalismo ejemplar sin principios más allá del ámbito de la estética al ámbito del juicio moral, del juicio político, del juicio legal e incluso del juicio teórico de la naturaleza cognitiva, en suma, a todos los ámbitos de exploración en los que experimentamos una dolorosa tensión entre nuestra concepción persistentemente universalista de validez y nuestro reconocimiento de la imposibilidad de hablar desde un lugar privilegiado más allá de todos los juegos de lenguaje, de todas las tradiciones, de todos los paradigmas.

Si el actual interés en una noción de validez vinculada a lo que podría llamarse autenticidad reflexiva o, para usar la expresión de Christine Korsgaard, «asentimiento reflexivo»,[4] está sin duda relacionado con la percepción de que el concepto de validez ejemplar puede liberarnos de la dificultad para reconciliar el universalismo y el pluralismo de las culturas, por lo que la justicia y, de manera más general, la teoría política constituyen los terrenos más importantes sobre los cuales cabría poner a prueba este potencial. Pues lo que exigimos de cualquier concepción de la justicia –ya sea la «justicia como equidad» de Rawls, la teoría discursiva de la justicia de Habermas o cualquier otro enfoque de la justicia– es que pueda resolver conflictos de intereses y de valores de maneras que sean reconocidas como válidas en las diferentes culturas que atraviesan las complejas sociedades contemporáneas. De forma similar, lo que exigimos de una concepción de la justificación política, o de la libertad, o de los derechos, es que pueda hablar de manera equitativa a los miembros de culturas políticas diversas y no totalmente reconciliables. Y lo que exigimos de una justificación de los derechos humanos fundamentales, entendidos como los derechos que tienen primacía sobre la soberanía de los Estados y que les imponen límites a éstos, o de la justificación de un esquema redistributivo de justicia global, es, nuevamente, que puedan salvar las diferencias entre las diversas concepciones de la persona, de la vida humana y del valor, imperantes en las principales culturas del planeta.

El núcleo del paradigma: el universalismo ejemplar y el *sensus communis*

Sin embargo, si suponemos que la ejemplaridad tal como es aprehendida a través del juicio reflexionante es la clave para la formulación de un enfoque de la validez que sea sensible a la pluralidad de contextos pero que no se convierta en su rehén ni sea vulnerable a la crítica del fundacionalismo, aún nos encontramos frente a la necesidad de responder –aunque en un contexto filosófico profundamente modificado– la misma pregunta que asedió a Kant en los cuarenta párrafos iniciales de la *Crítica del juicio*: «¿Qué debemos suponer que comparten todos los se-

4. Véase Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity* (Cambridge, Cambridge University Press, 1996), pp. 49-50.

res humanos, si deseamos concebir la validez transcontextual de un juicio sobre la ejemplaridad como no basada ni en un consenso fáctico ni en la aplicación de un principio?». La respuesta a esta pregunta es que todos compartimos un *sensus communis*, pero apenas tratamos de especificar exactamente qué es lo que compartimos cuando compartimos un *sensus communis*, nos encontramos acorralados entre dos estrategias filosóficas alternativas, ambas profundamente problemáticas, aunque por razones bastante diferentes. Por un lado tenemos una estrategia que describiré como un engrosamiento hermenéutico y fenomenológico del concepto de *sensus communis*. Por otro lado tenemos la estrategia opuesta, que llamaré minimalismo kantiano cuasinaturalista. Las reconstruiré brevemente y luego presentaré un enfoque alternativo del *sensus communis* que de todas formas sea compatible con la esencia del enfoque kantiano.

Considero que la primera estrategia pertenece más al problema que a su solución. La rehabilitación de Gadamer del *Vorurteil* como un componente ineliminable de un proceso de comprensión reinterpretado en términos ontológicos, como la condición constitutiva de una subjetividad humana siempre inmersa en procesos interpretativos, termina allanando el camino para una banalización del *sensus communis* como sentido común. El sentido común, tal como lo entiende esa tradición humanista que Gadamer acusa a Kant de ignorar, adquiere sustancia –se convierte en un conjunto de juicios emitidos respecto al bien y el mal, de lo apropiado y lo fuera de lugar–, pero esta sustancialidad, ratificada en la noción de «horizonte», nos devuelve al punto de partida, ya que si una interpretación exitosa equivale a una fusión de horizontes, y no podemos sino suponer la existencia de una pluralidad de horizontes, la validez de cualquier interpretación es rehén del «horizonte-anfitrión» dentro del cual tiene lugar.[5] No por casualidad la posición antimetódica de Gadamer mantiene a su hermenéutica en gran medida en silencio respecto a la cuestión de qué es la validez en la interpretación.

Una trayectoria equivalente siguen las investigaciones fenomenológicas de Edmund Husserl y Alfred Schutz, en las que un *sensus communis* al estilo del sentido común reaparece bajo el acápite de *Lebenswelt*. Según el autor de la *Fenomenología del mundo social*, para comprender cómo son posibles la acción social e incluso la cognición, debemos adoptar, para empezar, una perspectiva intersubjetiva: debemos presuponer la existencia de una pluralidad de actores humanos que interactúan en un espacio común. Y para que esta interacción sea posible, también debemos suponer la existencia de un mundo compartido, un mundo habitado junto a otros.[6] Es decir que Schutz entiende el *sensus communis* como un mundo compartido, una *Lebenswelt*, y a su vez entiende esta *Lebenswelt* como un acervo compartido de conocimiento tácito –un tipo de conocimiento cuya validez todos los miembros de una sociedad dan por sentado cuando operan con una «actitud natural»–. Estas cogniciones, supuestos y juicios implícitos, en su conjunto, constituyen una «visión relativamente natural del mundo». El mundo de la vida es la totalidad no simplemente de lo que todos saben –pues en ese caso podría ser reconstruido exhaustivamente por un observador externo–, sino la totalidad de «lo que todos saben que todos saben». Es un tipo de conocimiento que constituye un dominio público no sólo fácticamente disponible para todos, sino del que todos *saben* que disponen.

Este enfoque hermenéutico y fenomenológico de la conceptualización del *sensus communis* tiene dos limitaciones obvias.[7] En primer lugar, el *sensus communis* entendido de esta manera se convierte en una especie de «cuerpo del conocimiento», más específicamente de un cuerpo del conocimiento incoherente y sólo parcialmente claro. Es un cuerpo del conocimiento parcialmente claro porque el actor social que actúa en el mundo de la vida está más interesado en la eficacia práctica de su acción que en la cognición en cuanto tal. En tanto actores sociales, nos interesa adquirir cierto producto y pagarlo, no saber todos los pormenores de su producción y de la circulación del dinero. De este modo, a

5. Véase Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (Nueva York, Continuum, 1975), pp. 19-29 [Trad. cast.: *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme.] Sobre la noción de «precomprensión», véase *ibid.*, pp. 235-253. Sobre la noción de «horizonte», véase *ibid.* pp. 269-274.

6. Véase Alfred Schutz, *On Phenomenology and Social Relations*, Helmut R. Wagner (ed. e introducción) (Chicago, University of Chicago Press, 1970), pp. 164-165. Véanse también Schutz, *The Phenomenology of the Social World* (Evanston: Northwestern University Press, 1967) [Trad. cast.: *Fenomenología del mundo social*] y Alfred Schutz y Thomas Luckmann, *The Structure of the Life-World*, vol. 2 (Evanston, Northwestern University Press, 1989).

7. Algunos intérpretes también atribuyen este fallo a la visión del juicio de Arendt; véase Jennifer Nedelski, «Judgment, Diversity and Relational Autonomy», en Ronald Beiner y Jennifer Nedelski (eds.), *Judgment, Imagination, and Politics* (Lanham, Rowman & Littlefield, 2001), pp. 117-118. Para mi propio punto de vista, véase el capítulo 2, pp. 77-78.

menudo el tipo de conocimiento almacenado en el mundo de la vida sólo es un conocimiento superficial, un conocimiento transmitido de boca en boca, apenas algo más que rumores consolidados. Además, es un conocimiento que abarca una infinita variedad de ámbitos y, dada la ausencia de un esfuerzo autoconsciente por integrar estos diversos ámbitos, muchas veces ni siquiera advertimos las incoherencias que existen entre lo que creemos en un ámbito (por ejemplo, la religión) y lo que damos por sentado en otro (por ejemplo, la economía).

En segundo lugar, el *sensus communis* así concebido es intrínsecamente incapaz de trascender su propio contexto de origen. En la medida en que está ligado a nuestras creencias, valores o experiencias concretas, no puede ir más allá. Como cualquier horizonte, se mueve con nosotros. Para parafrasear lo que dos discípulos de Schutz, Peter Berger y Thomas Luckmann, afirmaron con justeza acerca del proyecto de someter el mundo de la vida a un minucioso examen crítico, podríamos decir que tratar de evaluar críticamente el *sensus communis* es como tratar de empujar el autobús en el que nos estamos desplazando. Finalmente, concebir el *sensus communis* en términos de esta estrategia filosófica nos deja encerrados en un autobús cuyas puertas tal vez nunca se abran.[8]

La segunda estrategia, que se retrotrae a Kant, parte de la intuición opuesta. Es decir, parte de la intuición de que inevitablemente inyectar cualquier tipo de sustancia (histórica, ética, cultural) a nuestra noción de *sensus communis* acaba por restarle algo al universalismo del *sensus communis*. En consecuencia, el *sensus communis* puede entenderse mejor como una facultad *natural* del ser humano. El distanciamiento deliberado de esta versión del *sensus communis* respecto del concepto al sentido común lo señala la elección léxica dual que adopta Kant: éste utiliza el término *sensus communis (Gemeinsinn)* en oposición a *gemeine Verstand*, sentido común tal como lo entiende la tradición británica de los filósofos del «sentido común». En el § 19, Kant señala por qué en cuestiones de gusto no podemos contar con el consentimiento de todos los que examinarán la cuestión, sino que a lo sumo podemos «solicitar» ese consentimiento. No podemos contar con ese consentimiento, continúa Kant en el § 20, porque, a diferencia de lo que sucede cuando nos ocupamos del razonamiento lógico, no poseemos un principio, que podamos suponer

8. Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge* (Garden City, Doubleday & Co., 1966), pp. 13-14.

que es compartido universalmente. Y sin embargo, si estos juicios fuesen completamente independientes de *cualquier* principio –como lo son los juicios que se refieren a lo placentero–, la cuestión de su validez universal ni siquiera podría plantearse. Así, los juicios aque atañen a lo bello y los que se refieren a la ejemplaridad deben situarse en algún lugar entre los juicios completamente subjetivos acerca de lo placentero y los juicios cognitivos o morales que, en cambio, proceden de principios especificables mediante conceptos.

Que estos juicios deben situarse «en algún lugar entre» quiere decir que provienen de un principio *subjetivo*, que determina no un concepto sino un sentimiento –el sentimiento de placer o aversión vinculado con la percepción de ciertos objetos–, pero que determina tal sentimiento *de una manera universal*, es decir, de una manera que nos permite esperar la convergencia del consentimiento de todos. Este «principio» es, realmente, un *sensus communis* diferente de la comprensión cabal o el sentido común. Tal vez podríamos denominarlo sentimiento comunal o sensibilidad comunal, no relacionada con conceptos. Sin embargo, dicho sentimiento o sensibilidad comunal debe tener algún tipo de contenido.[9] ¿De dónde proviene este sentido o sentimiento o *koiné aisthesis*, y cómo podemos entender el presupuesto de que debe estar presente en todos los seres humanos?

Kant nos dice que ese sentido está conectado al «libre juego de nuestras facultades de conocer»,[10] a saber, la imaginación y la comprensión. Pero, nuevamente, ¿por qué deberíamos suponer que ese sentido, sentimiento o facultad está presente en todos los seres humanos en cuanto tales? La respuesta la podemos encontrar en el § 21. Si no presupusiéramos su presencia en todos los seres humanos, afirma Kant, de ese modo perderíamos la posibilidad de vislumbrar una conexión entre el mundo de los objetos y nuestras propias representaciones: entonces nuestras cogniciones y juicios acerca del mundo externo serían simplemente un juego «subjetivo» de nuestras facultades mentales. Como han sostenido to-

9. Henry Allison señala el hecho de que Kant enfatiza, en relación con su concepción de sentido común, que se trata de un *sentido*. Es un «sentido (o sentimiento) de lo que es universalmente comunicable, que también puede suponerse que es universalmente compartido. Expresado de otro modo, es una capacidad compartida de sentir lo que puede ser universalmente compartible», Henry E. Allison, *Kant's Theory of Taste. A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment* (Cambridge, Cambridge University Press, 2001), p. 149.

10. Kant, *Critique of the Power of Judgment*, § 20, p. 122.

dos los escépticos de todas las épocas, en ese caso la cognición sería un ejercicio retórico. El supuesto de una comunicabilidad universal es lo que protege la idea de una correspondencia entre nuestras representaciones y el objeto, y con ello también una visión no escéptica de la validez, incluida la validez estética. Por tanto, Kant procede a analizar más exhaustivamente esta comunicabilidad universal pero, como veremos, aquí surge una dificultad de la que nos ocuparemos.

La operación del juicio estético es reconstruida de la siguiente manera: cuando tomamos contacto con un objeto, nuestros sentidos ponen en movimiento la imaginación, y esa imaginación transforma el producto sensorial de nuestra toma de contacto con el *Mannigfaltig*, o la multiplicidad concreta, en una *representación*. A su vez, esta creación de una representación por parte de la imaginación activa el entendimiento, que comienza a aportar conceptos para alcanzar la síntesis de la multiplicidad. Sin embargo estos conceptos, en lugar de subsumir la totalidad del objeto como un caso concreto de cualesquiera de los conceptos reejemplificados, vuelven a llevar el material mental a la imaginación. La imaginación, a su vez, usa estos «intentos de síntesis» incompletos o infructuosos como materiales para continuar refinando su propia representación. De este modo se establece una retroalimentación virtuosa entre estas dos facultades –una retroalimentación mutua que, en lugar de ser llevada a un cierre por el entendimiento a través de la producción de un concepto definitivo, sigue siendo reacia al cierre y está indefinidamente activa.

Asimismo, Kant menciona una «proporción» o relación entre la imaginación y el entendimiento –una proporción que caracteriza de diferentes modos los diversos tipos de procesos mentales–. Por ejemplo, tendremos diferentes «proporciones» entre la imaginación y el entendimiento según si nos ocupamos de un objeto del conocimiento, de un objeto de valoración moral o de un objeto que debe ser evaluado en términos del gusto. El aspecto crucial es que entre todas estas diferentes «proporciones» –entendidas como la preeminencia o bien de la imaginación o bien del entendimiento o, como tercera posibilidad, como su idéntica influencia– debe haber una que sea la más adecuada para la producción de conocimiento, y esta «proporción» debe ser universalmente comunicable, pues de lo contrario no tendríamos conocimiento sino una mera convergencia retórica respecto a objetos existentes en el mundo. Pero entonces, prosigue Kant, también el «sentimiento» de tal proporción debe ser universalmente comunicable. Y «la propiedad que tiene un sentimiento de poder ser universalmente participado supone un sentido común», una sensibilidad compartida.[11]

Aquí caben mencionar las limitaciones de la estrategia de Kant [illegible] «naturalizar» el *sensus communis*. En primer lugar, Kant desea establecer la comunicabilidad universal de un sentimiento sobre la base de lo que aún debe ser demostrado –a saber, el carácter indefendible del escepticismo y el rechazo que genera– en lugar de basar su argumento a favor de la indefendibilidad del escepticismo en una demostración de la plena comunicabilidad de nuestros conocimientos y juicios. Además, procura mostrar que el *sensus communis*, entendido como un sentimiento compartido, está dado por supuesto en la idea misma de comunicabilidad del placer –una comunicabilidad que a su vez puede considerarse conectada con la estructura y la interrelación de la imaginación y la comprensión, indiscutiblemente compartidas por todos los seres humanos–. En consecuencia, la universalidad del juicio estético se vuelve conceptualmente dependiente de la universalidad del aparato cognitivo que forma el objeto de la *Crítica de la razón pura*. Aun si compartimos la intuición antihermenéutica de Kant de que si entendemos este sentimiento «en plural», como enraizado en la sensibilidad de las diversas épocas y tradiciones, nos condenamos a no poder dar cuenta de su universalidad, de todos modos debe aportarse una solución al problema opuesto: ¿cómo puede el sentimiento o la sensibilidad común presupuesta por el juicio estético entenderse como un don natural del ser humano, directamente relacionado con el aparato perceptivo del hombre? ¿Deberíamos adoptar una estrategia conceptual que nos conduzca a la universalidad del juicio estético y, por lo tanto, nos libere de la prisión de las tradiciones en las que habita el muy espeso *sensus communis*, al precio de naturalizar la base sobre la que se asienta esa universalidad? Por último, ¿esta naturalización de la comunicabilidad del sentimiento de placer no cae presa de aquel sueño de Sancho Panza sobre el que Hume escribiera páginas memorables, recientemente evocadas por Stanley Cavell?[12]

En su ensayo «La norma del gusto», Hume relata la anécdota que Sancho le narra a Don Quijote: dos parientes suyos, famosos expertos

11. *Ibid.*, § 21, p. 123.

12. Véase Stanley Cavell, «Aesthetic Problems of Modern Philosophy», en Ronald Beiner y Jennifer Nedelsky, eds., *Judgment, Imagination, and Politics*, p. 38.

en vino, habían sido convocados para dar su opinión sobre un vino supuestamente excelente que había en un gran tonel y que se serviría en una importante ocasión. Ambos probaron el vino con circunspección varias veces y luego pronunciaron su veredicto: sí, es un vino en verdad excelente, dijo el primero, aunque se percibe un ligero sabor a cuero al final. El segundo experto coincidió en cuanto a la excepcional calidad del vino, pero agregó que podía detectar un sabor final metálico. Las personas que habían asistido a la degustación estuvieron satisfechas con la respuesta, pero se burlaron de los expertos por lo que consideraron una sofisticación presuntuosa y exagerada de su juicio y, por último, pero no por ello menos importante, porque pese a su afectadamente refinada capacidad para degustar, sus juicios no habían coincidido. Sin embargo, quienes se burlaron de ellos, a su vez, se sintieron ridículos y enormemente incompetentes cuando, para su sorpresa, al final de la fiesta, en el fondo del tonel se halló una llave de hierro atada con una tira de cuero.

El sueño de Sancho es muy transparente. Expresa la aspiración de que –sin llegar al extremo de reducir el juicio estético a la aplicación de conceptos y principios– al final haya «algo en el mundo real» sobre lo que también pueda apoyarse la validez del juicio estético, además de la del juicio cognitivo. Seríamos injustos con Kant si le acusáramos de caer presa del sueño de Sancho. Sin embargo, una huella de este «algo en el mundo real», un equivalente filosófico de la llave de hierro con la tira de cuero, continúa afectando a la teorización de Kant sobre la universalidad del juicio estético: este equivalente filosófico de la llave es la idea de una congruencia espontánea entre el aparato perceptivo, supuestamente idéntico en todos los seres humanos, y los rasgos del objeto bello representado por nuestra imaginación[13] –una congruencia espontánea detectada por el *sensus communis* y sobre cuya existencia dicho *sensun* basa su anticipación de un acuerdo universal.

13. Kant retoma su concepción de la «propiedad que tiene una sensación de poderse participar» en el § 39, donde afirma que el sentimiento de placer, que el juicio estético anticipa como universalmente compartible por todos los que entran en contacto con un objeto bello, «debe apoyarse necesariamente en cada uno sobre las mismas condiciones, puesto que éstas son las condiciones subjetivas de la posibilidad de un conocimiento en general, y el concierto de estas dos facultades de conocer, que se exige para el gusto, debe exigirse también en una inteligencia ordinaria y sana, como la que se puede suponer en todos», Kant, *Critique of the Power of Judgment*, § 39, p. 173

Cavell señala que esa anécdota no nos informa de si al final el ampliamente favorable juicio de los dos expertos estuvo realmente coronado por ese famoso consenso universal, que debería diferenciarlo de la seudoevaluación de dos personas incompetentes cualesquiera que sólo se hagan pasar por expertos en vino. No obstante, llegamos a la inquietante comprobación de que, de manera no muy diferente a la de Kant, nosotros también ansiamos dos cosas filosóficas que están en profunda tensión entre sí –una tensión que constituye la limitación más importante de la segunda estrategia para concebir el *sensus communis*–. Pues por un lado deseamos que el crítico estético *no* esté en posición, como el lógico, de *obligarnos* a coincidir con su conclusión, so pena de ser legítimamente acusados de irracionales, pero por el otro lado también deseamos que los críticos no sean *rehenes* de la historia del gusto *qua* validadora última de su juicio. Más bien queremos que el crítico sea alguien que *hace* la historia del gusto a través de la excepcional perspicuidad de sus juicios. La estrategia kantiana de naturalizar el *sensus communis* nos deja la tarea inconclusa de reconciliar esta tensión.

En este punto puede introducirse una tercera alternativa, que no deja de ser compatible con la perspectiva general kantiana pero que nos permite formular una noción de *sensus communis* menos naturalista, aunque no reducible al concepto gadameriano de tradición o a la noción fenomenológica de *Lebenswelt*, y que de todos modos nos proporciona un punto de apoyo compartido plausible sobre el cual podamos asentar el universalismo ejemplar del juicio estético. Si examinamos la postura de la *Crítica del juicio* respecto a la verdadera naturaleza del placer estético –que después de todo *es* la noción fundamental, dado que la universalidad del juicio estético depende de un modo compartido de sentir placer y aversión–, encontramos pasajes de los que emerge un tono completamente diferente del sugerido en los párrafos 20 y 21, en los que Kant habla de la naturalización del placer estético. En este sentido una de las formulaciones más interesantes es la incluida en el § 23, donde Kant compara el placer vinculado al contacto con lo bello y el placer vinculado al sentimiento de lo sublime.

Ambos tipos de placer presuponen cierto desinterés, ambos están conectados con el juicio reflexionante y no con el determinante y además ambos, tanto en el caso del concepto de lo bello como en el de lo sublime, de alguna manera entran en escena sin poder, no obstante, llevar el juicio a un «cierre». Por último, tanto el juicio sobre lo bello como el juicio sobre lo sublime operan en estrecha conexión con la facultad de la imaginación y

son juicios singulares que aspiran a la universalidad, aunque a una universalidad basada en un sentimiento más que en un concepto. Sin embargo, varias diferencias los separan, y una de ellas es de particular interés para nosotros en lo que respecta al sentimiento de placer ligado a nuestra toma de contacto con el objeto de nuestro juicio. Mientras que el placer vinculado a lo sublime deriva de la repentina liberación de una tensión relacionada con el control o refrenamiento de fuerzas vitales, el placer vinculado a lo bello siempre nos aporta un sentido, como señala Kant, de la promoción o ensanchamiento de las fuerzas vitales (*Beförderung des Lebens*).[14]

Aquí llegamos a una bifurcación filosófica de la que parte una estrategia diferente, de acuerdo con la cual el placer conectado con toda experiencia estética, e inducido por ella, no consiste únicamente en la gratificación derivada del interjuego recíproco de la imaginación y el entendimiento, es decir, no puede reducirse a ser un subproducto de una suerte de armonía preestablecida entre la naturaleza y la fisiología del aparato perceptivo humano, sino que se despliega en un plano diferente, el de una reflexión acerca de «lo humano» –lo «peculiarmente humano» como aquel nivel que no puede ni reducirse a la plasticidad de la cultura ni anclarse en una facticidad entendida en términos naturalistas.

Todo ser humano es mortal, tiene un cuerpo y, vive en un contexto que le proporciona los medios simbólicos para articular su propia intencionalidad, ya sea rica o limitada, tradicional o innovadora, de acuerdo con las limitaciones del contexto y las propias capacidades creativas del actor humano. La propia vida es, para cada ser humano, un lapso temporal dentro del cual éste puede hacer uso, al menos en la modalidad «encarnada», de la capacidad de crear significación con la cual ingresar en el mundo. Al configurar, en mayor o menor grado, las circunstancias de su vida e infundir significación a sus acciones, cada ser humano no puede sino experimentar directamente –al margen de las coordenadas históricas y culturales dentro de las cuales viva– lo que significa que su propia vida como un todo, con el conjunto de proyectos y significaciones que la constituyen, sea promovida, afirmada o enriquecida o, por el contrario, que sea mortificada o frustrada: en una palabra, lo que significa que su vida evolucione o se estanque.

Adentrándose un poco más en la línea de esta tercera estrategia de reconstruir el *sensus communis*, lo que Kant denominaba sentimiento del

14. *Ibid.*, § 23, p. 128.

«ensanchamiento de la vida» puede entenderse en términos de la *autorrealización* o el *progreso en la autorrealización* o el progreso hacia una relación *auténtica* con uno mismo, donde la expresión «relación auténtica del yo consigo mismo» designa una congruencia óptima de una identidad consigo misma. Considerada desde esta posición privilegiada, la obra de arte bien formada suscita un placer del que podemos esperar que sea universalmente compartible en la medida en que evoca la evolución de la vida humana: la belleza de la obra de arte es experimentada y «comprendida» sobre la base de nuestro sentimiento intuitivo compartido, no reducible a una lista de conceptos o características, de que una vida humana está evolucionando.

Volvamos ahora al *sensus communis*. La búsqueda de una noción de *sensus communis* alternativa tanto a la versión «naturalista» oficial kantiana de *sensus communis* como al engrosamiento hermenéutico de *sensus communis* como un sentido común equiparado con la tradición y el mundo de la vida consiste en esta capacidad universal de sentir la evolución de la vida humana y lo que favorece tal evolución. Por tanto esta noción concuerda con otras visiones del siglo XX del nexo entre el placer y la experiencia estética –por ejemplo, la idea de Heidegger del desocultamiento del mundo, el concepto de experiencia de Dewey, la noción de Danto de la «transfiguración del lugar común».

Entonces el *sensus communis* revisado es esta sabiduría acerca de la evolución de la vida humana, una sabiduría que también puede expresarse en términos de una serie de dimensiones de la realización o la evolución de una identidad y que se basa en un vocabulario situado de alguna manera «antes» o «debajo» de la diferenciación de las culturas. Mi proyecto no es reconstruir una doctrina ontológica con un tinte antropológico, sino más bien hacer el esfuerzo de reconstruir intuiciones situadas en un espacio equi-accesible desde la pluralidad de culturas existentes, un espacio cuya existencia no puede darse por sentada sino que, por el contrario, se debe demostrar mediante exploraciones tentativas, como cuando se anda a tientas con un bastón.

Un ejemplo del tipo de intuiciones preculturales, aunque no naturales, que tengo en mente proviene de un experimento mental ideado por Nozick.[15] Imagínense dos vidas, A y B, hipotéticamente dotadas de igual

15. Véase Robert Nozick, *The Examined Life. Philosophical Meditations* (Nueva York, Simon & Schuster, 1989), p. 100.

grado de felicidad, cualquiera que sea nuestra definición de lo que es la felicidad. Supóngase que la única diferencia importante es la distribución temporal de este grado de felicidad idéntico. Dentro de la vida A, el grado de felicidad del que estamos destinados a gozar se concentra en su mayor parte dentro del primer cuarto de nuestra vida; luego, una pequeña cantidad se sitúa en el cuarto siguiente y las pequeñas fracciones que quedan se distribuyen a lo largo del resto de la vida, cuyo tramo final es vivido con una total ausencia de felicidad. Dentro de la vida B, en cambio, el mismo grado de felicidad está distribuido de igual forma a lo largo de todo el ciclo de la vida, con un modesto aumento hacia el final. ¿Cuál de estas dos vidas elegiríamos? Si casi no dudamos en elegir la segunda alternativa, esto indica que poseemos intuiciones referidas a lo que es bueno para una vida humana y a la naturaleza de la evolución humana, que son independientes de la cultura dentro de la cual estamos inmersos, aunque ni siquiera podríamos comenzar a *esbozar* estas intuiciones sin tomar como base alguna herencia cultural situada lingüística o históricamente. En otro lugar he tratado de reconstruir, sobre la base de una revisión exhaustiva de la teoría psicoanalítica, las dimensiones que desempeña un papel constitutivo para nuestra noción de una identidad lograda.[16]

Si bien el vocabulario psicoanalítico no es sino uno de los muchos vocabularios de los que disponemos para dilucidar lo que podría significar que un ser humano individual evolucione o alcance la autenticidad, ciertamente es uno de los más ricos y singulares. Sugiere la preeminencia de cuatro dimensiones fundamentales de la autenticidad, el bienestar o el logro de una identidad individual: la *coherencia*, la *vitalidad*, la *profundidad* y la *madurez*. En relación con estas dimensiones podemos encontrar una significativa convergencia por parte de muchos autores que, por lo demás, discrepan abierta y profundamente en muchos aspectos esenciales de sus enfoques.

La *coherencia* incluye momentos de cohesión, continuidad y demarcación. No se puede concebir la evolución de ninguna vida humana, en ninguna cultura, si esa vida no tiene una mínima cohesión en torno a un tema o un proyecto reconocible, aun si se tratase del proyecto posmoderno del nomadismo puro; si no tiene una mínima continuidad, entendida como narrabilidad de sus episodios constitutivos; y sin una demarcación, por mínima que sea, de lo que es diferente.

La *vitalidad* incluye aspectos más específicos, tales como la percepción del propio yo como *digno de amor y estima* y la *capacidad de disfrutar de la vida* y de desarrollar un *interés emocional* en ella, a lo que se oponen actitudes de apatía y desapego. La vitalidad incluye también un sentido inmediato de *autopresencia*, a lo que se opone un sentimiento de futilidad y de estar «fuera de lugar», y finalmente incluye una percepción del propio yo como espontáneo y real, a lo que se opone un yo presuntuoso y falso. No hay ningún modo de concebir la evolución de una vida humana si nuestra autorrepresentación se acompaña de un sentimiento de *indignidad o de vergüenza* y si percibimos nuestro yo como *falso* y *vacío*.

En su sentido más general, la dimensión de *profundidad* designa la capacidad de una persona para acceder a sus propios dinamismos psíquicos y para reflejar tal circunstancia en la construcción de su identidad. Podemos concebirla, en términos cognitivos, como *autoconocimiento* o *autorreflexión* o, en términos prácticos, como *autonomía*. La intuición captada por esta dimensión es que no se puede considerar que ninguna vida humana pueda evolucionar si la persona no logra mostrar una mínima autopercepción o si los compromisos que asume no son planteados de forma autónoma.[17]

Finalmente, una persona que vive una vida satisfactoria posee, en cierta medida, una cualidad de *madurez*, entendiéndose por ésta, en general, la capacidad y disposición para aceptar la facticidad del mundo natural y social, así como la del mundo interno, sin por ello comprometer la propia coherencia y vitalidad, es decir, sin convertirse en otro. Más específicamente, la madurez se puede entender como la capacidad de distinguir entre las propias representaciones, proyecciones o deseos y la realidad «tal cual es» o, mejor dicho, tal como aparece ante quienes interactúan con nosotros y ante terceras partes no involucradas; es como la capacidad de domeñar las propias fantasías de omnipotencia, de tolerar

16. Véase Alessandro Ferrara, *Reflective Authenticity. Rethinking the Project of Modernity* (Londres y Nueva York, Routledge, 1998), pp. 70-107. [Trad. cast.: *Autenticidad reflexiva. El proyecto de la modernidad después del giro lingüístico*, La Balsa de la Medusa, Machado Libros, Madrid, 2002, pp. 174-230.]

17. Para un muy interesante enfoque alternativo, no reflexivo, de la autenticidad y la realización, véase Charles Larmore, *Les pratiques du moi* (París, Presses Universitaires de France, 2004).

la inevitable ambivalencia de las motivaciones humanas, de ser flexible en la realización de los propios proyectos en el mundo y de aceptar emocionalmente el hecho de la propia finitud. Asimismo, en este caso la intuición básica, ubicada en un punto topográfico en el que la cultura aún no se ha instalado pero que implica haber dejado la naturalidad inmediata, es que no es posible una vida humana satisfactoria si no desarrollamos una sólida distinción entre el mundo externo y las propias fantasías, deseos y voliciones.

En la medida en que consideremos plausible que estas intuiciones tal vez no sean coherentes con las culturas diferentes de las nuestras, podemos comprender cómo un juicio que no se apoya en principios o conceptos y comunica algo acerca de la conductividad de un objeto, una acción o un todo simbólico para enriquecer y desarrollar nuestra vida, puede llegar a invocar la universalidad. Puede invocar la universalidad legítimamente apelando a un estrato de intuiciones que tenemos razones para considerar accesibles desde una pluralidad de perspectivas, en la medida en que estas intuiciones están vinculadas con la experiencia humana universal, junto con la mortalidad y la encarnación, la evolución o el estancamiento de la propia vida. La tarea de una teoría filosófica del *sensus communis* es reconstruir estas intuiciones de manera tan completa como sea posible.

Esta reformulación, desnaturalizada pero no culturalmente espesada, de la noción de *sensus communis* es perfectamente compatible con el marco que subyace a la *Crítica del juicio* y encuentra una confirmación indirecta en varios lugares dentro de él. Por ejemplo, en el § 49 Kant compara las obras de arte verdaderamente bellas, animadas por un genio y capaces de suscitar un experiencia estética en nosotros, con esas otras obras de arte, que él califica como *sin alma* o *geistlos*, que ni nos atrapan ni nos entusiasman, aunque «bajo el respeto hacia el gusto, no haya en ellas nada que reprender».[18] Es difícil comprender cómo, desde el punto de vista de su «teoría explícita» del *sensus communis*, desarrollada en los párrafos 20, 21 y 40, podría existir un objeto –en este caso una obra de arte– cuya representación satisfaga el requerimiento de coincidir espontáneamente con nuestras facultades cognitivas («no [hay] en ellas nada que reprender» desde un ángulo estético) y sin embargo no logra suscitar ese sentimiento del *Beförderung des Lebens* con el que, por definición, se equipara el placer estético. Para comprender este fenómeno debemos pasar a un cuadro más complejo y diferenciado que el constituido por una naturalización del *sensus communis qua* anticipación de una congruencia entre la percepción y el mundo. Para poder entender cómo es posible que existan «obras de *arte* sin alma», debemos comprender el *sensus communis* como la capacidad de anticipar mentalmente el potencial, inherente a un objeto, de enriquecer, ampliar o hacer que, de algún otro modo, la vida de los seres humanos evolucione.

Ésta es una de las direcciones que podría tomar una reconstrucción de la noción kantiana de *sensus communis* a la luz de una agenda filosófica que tenga sus raíces en nuestra época.

18. Kant, *Critique of the Power of Judgment*, § 49, p. 191.

El paradigma del juicio y la filosofía política

Todo cuanto se ha dicho hasta el momento podría ser tomado como una declaración abstracta de que los filósofos, y los filósofos políticos en particular, si es que desean reconciliar de veras el pluralismo y el universalismo, deberían reconfigurar su modo de entender las nociones normativas centrales tales como la verdad, la justicia, la obligación, la libertad, la justificación política y demás en términos de un modelo de normatividad ejemplar que se sustente en el concepto kantiano de juicio reflexionante. Considero que se puede decir más que eso acerca de la importancia de la *Crítica del juicio* de Kant para el filósofo y teórico político contemporáneo, ya que se podría descubrir que la esencia de este modelo de normatividad *ya está presente de alguna manera* en las concepciones de justicia y justificación política impulsadas por varias figuras centrales de la filosofía política de orientación liberal. No me sorprendería si de una reconstrucción de las nociones de libertad, legitimación, obligación y representación emergiera una importancia similar del paradigma del juicio –y su noción clave del juicio reflexionante.

Considérese la historia de la filosofía política durante el último tercio del siglo pasado. Subyacentes a las contribuciones de autores como Rawls, Habermas, Dworkin o Ackerman, podemos discernir un declive –lento, dubitativo e intermitentemente plagado de recaídas en viejos esquemas– del alguna vez imperante paradigma de la justicia, centrado en principios y en la normatividad del juicio determinante, y el comienzo de una reorganización de sus concepciones de justicia y, de ma-

para más general, de la validez normativa en torno al paradigma del juicio del universalismo *ejemplar*.

En el caso de Rawls esa transición se manifestó en la distancia que separa la *Teoría de la justicia* del *Liberalismo político*. Mientras que en la posición original se concibe que la deliberación tiene lugar en términos de una elección racional –y por lo tanto dentro del marco del universalismo tradicional del juicio determinante–, en el *Liberalismo político* la justificación de un esquema justo de esencias constitucionales, capaz de asegurar la cooperación equitativa y estable de ciudadanos libres e iguales que incluyan concepciones contrapuestas del bien, se sustenta en el hecho de afirmar que este esquema es «razonable», como diferente de «racional». La transición desde la elección racional hacia la razón pública como el *organon* que justifica la normatividad en el ámbito político señala un cambio más profundo hacia el paradigma del juicio, lo que se hace evidente tan pronto como abordamos la pregunta «¿qué tipo de normatividad interviene en el funcionamiento de la razón pública?» o «¿qué es la normatividad de lo razonable?». Pero por el momento dejaré de lado este desarrollo, porque será investigado con mayor detalle en el capítulo 3. Allí se afirmará que en última instancia no podemos comprender el hecho de que una perspectiva de la justicia, es decir, de una propuesta política, de cierta esencia constitucional sean «más razonables» con respecto a otra perspectiva, propuesta o esencia constitucional opuestas, sin invocar en cierto punto la noción de que aquello que es «lo más razonable» influye sobre nosotros en virtud de quiénes somos, de nuestra autoconcepción, es decir, a través de la fuerza de lo ejemplar.

Y con el fin de esclarecer la peculiar normatividad de lo razonable –que no puede ser la normatividad de las consecuencias derivadas de principios, so pena de reducir la razón pública a una pálida réplica de la razón práctica–, el paradigma más útil es, una vez más, no el asociado con la aplicación de principios a los hechos, sino más bien la noción de normatividad asociada con la operación del juicio reflexionante al servicio de la evolución de una identidad.

Todo el énfasis realista en la necesidad de rastrear «la única respuesta correcta», un modelo de normatividad, dentro de la filosofía legal y política contemporánea, que se base *explícitamente* en esta analogía metodológica con el juicio estético, es la hermenéutica jurídica de Dworkin. Cuando Dworkin describe el proceso de dictar sentencia dentro del Derecho constitucional como un proceso en el que el juez, que opera como un «novelista en cadena»,* procura «aprovechar al máximo» el trabajo de sus predecesores y encontrar la solución que «aproveche al máximo» la herencia jurídica, jurisprudencial y, de manera más general, política de su comunidad jurídica, está haciendo uso de una noción de validez normativa que proyecta una fuerza persuasiva universalista sin apoyarse en la subsunción –una noción a la luz de la cual lo *ejemplar*, el elemento que mejor se ajusta a una estructura simbólica preexistente y que *mejor la aprovecha*, pasa a ser sinónimo de *lo más apropiado*–.[19] La fuerza normativa de la mejor interpretación no se origina en un único principio –lo que haría superflua la interpretación jurídica en relación con la razón práctica que capta y aplica tal principio–, sino más bien una fuerza que ejerce influencia sobre nosotros en virtud de cómo nos concebimos, a saber, la fuerza de lo ejemplar.

Otros célebres autores que poco a poco han comenzado a reconsiderar la validez normativa en formas que resultan más receptivas al paradigma del juicio son Bruce Ackerman y Jürgen Habermas. Ackerman partió de una noción de justificación política y validez normativa basada en un esquema abstracto de justicia distributiva –un diálogo acerca de la distribución de dones iniciales constreñida por los principios de racionalidad, coherencia y neutralidad descritos en *La justicia social en el Estado liberal*–, pero luego, en los dos volúmenes de *We the People* publicados hasta ahora, podemos observar un interesante cambio de perspectiva.[20] Mientras que la aceptabilidad normativa del derecho común puede justificarse en términos de su coherencia con la ley superior, más abarcadora, la aceptabilidad de la formulación y la subsiguiente

* Una «novela en cadena» es aquella cuyos capítulos los escriben diversos autores, cada uno de los cuales debe continuar el hilo de la trama elaborado por sus antecesores y añadir su propia aportación. [*N. de la T.*]

19. La mejor elaboración de esta noción puede encontrarse en Ronald Dworkin, *Law's Empire* (Cambridge, MA, Harvard University Press, 1986), pp. 228-238 [Trad. cast.: *El imperio de la justicia*, Barcelona, Gedisa, 1988]; pero véanse también los trabajos más recientes de Dworkin, *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality* (Cambridge, MA, Harvard University Press, 2002) [Trad. cast.: *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, Barcelona, Paidós, 2003] y *Justice in Robes* (Cambridge, MA, Harvard University Press, 2006).

20. Véase Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State* (New Haven, Yale University Press, 1980); *We the People*, vol. 1, *Foundations* (Cambridge, MA, Harvard University Press, 1991) y vol. 2, *Transformations* (Cambridge, MA, Harvard University Press, 1998).

transformación de una constitución corresponde enteramente a un juicio situado, que no puede sino ser reflexivo.[21] El objeto de este juicio es, en última instancia, si y en qué medida la formulación, la conservación o la modificación de la constitución es congruente con la más plena realización de una identidad política específica, la de «nosotros, el pueblo» [*we the People*]. En *Transformations*, Ackerman desarrolla una justificación de su propia propuesta de una *iniciativa de soberanía popular* enteramente basada en la identidad y en el juicio, orientada a suplementar los carriles tradicionales de reforma constitucional establecidos en el artículo quinto con un nuevo proceso iniciado por la presidencia y concluido mediante la aprobación popular en dos elecciones presidenciales consecutivas. Sus fundamentos están expresados completamente en términos de juicio, como la concreción de un proceso de afirmación de una identidad federal en la que cada ciudadano tiene la misma influencia sobre la ratificación de la ley superior, al margen del Estado en el que viva, y que implica, finalmente, la eliminación de los últimos residuos de los procesos de formación de voluntades dependientes de los Estados (todavía preservados en el igual número de senadores asignado a cada Estado).

Asimismo, en la reconstrucción de Ackerman de los tres puntos fundamentales de inflexión del cambio constitucional en la historia de Estados Unidos –la fundación, la reconstrucción y el New Deal– observamos una vez más la presencia de una especie de «autocreación normativa», a saber, el establecimiento de la validez normativa de una cláusula constitucional sobre la base de una «regla de reconocimiento» creada simultáneamente con la cláusula que se debe promulgar.

Este tipo de autofundamentación (*bootstrapping*) radicalmente reflexiva –en verdad, una autocreación normativa al estilo de Münchausen– constituye verdaderamente la columna vertebral del libro de Ackerman y, aunque éste nunca hace referencia a la analogía entre la innovación constitucional y la innovación artística, ésta se halla precisamente dentro del espacio del juicio. Los innovadores, sean artísticos o constitucionales, se mueven precisamente en ese espacio. De hecho, si bien no cabe pensar que los innovadores tengan la obligación normativa de transformar el marco heredado, ya sea político o artístico, tampoco nadie puede sostener que sus innovaciones sean el mero producto de preferencias estilísticas o políticas arbitrarias. Las innovaciones trascendentes no son consideradas la expresión de preferencias idiosincrásicas, sino acontecimientos que amplían y profundizan nuestra concepción del mundo y de nosotros mismos o, para expresarlo con una terminología diferente, que *revelan el mundo*. El New Deal, según esta lectura, no fue ni una consecuencia del texto constitucional original ni el capricho político de una mayoría transitoria: fue una innovación política reveladora del mundo posibilitada por la Constitución.

La transición hacia el paradigma del juicio es más complicada en la concepción de Habermas de la democracia deliberativa, debido a la presencia simultánea de dos ideas centrales difícilmente reconciliables. De acuerdo con la tesis de la cooriginalidad presentada en *Between Facts and Norms*, la normatividad –la normatividad de los derechos, o la normatividad de una Constitución– es el producto de una voluntad democrática constituida de conformidad con ciertos límites autoimpuestos. Entonces, la normatividad inserta en el Estado de Derecho, por ejemplo, no se debería interpretar como algo que *limita* la voluntad democrática de los ciudadanos, sino más bien como una *explicación* de qué es la *autolegislación democrática*, a saber, la deliberación a la luz de los derechos libremente otorgados mutuamente por ciudadanos libres e iguales.[22] Pero entonces, cuando se trata de justificar cómo esta normatividad, articulada en la forma de una ley superior positiva, puede ser vinculante también para las generaciones *subsiguientes* de ciudadanos, que de ninguna manera participaron en el otorgamiento inicial discursivo y recíproco de derechos, las dos líneas divergentes de pensamiento presentes en el trabajo de Habermas se tornan visibles. El *discurso* tal como lo conocemos, y su principio «D», son términos abreviados para designar todo un conjunto de condiciones idealizadas que proporcionan la justificación buscada. Sin embargo, por un lado ciertas partes del trabajo de Habermas sugieren que «D» debe ser entendido como un principio cuasitrascendental, asentado en estructuras pragmáticas universales de lenguaje que evitan el localismo de las formas de vida[23] –un principio que los pueblos, en el proceso de dise-

21. Véase Ackerman, *Foundations*, p. 23.

22. Véase Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, trad. de William Rehg (Cambridge, Mass., MIT Press, 1996), cap. 3.2.

23. De este modo es presentado, por ejemplo, en el ensayo de apertura de Jürgen Habermas, *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, trad. de Ciaran Cronin y Peter De Greiff (Cambridge, Mass., MIT Press, 1998) [Trad. cast.: *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 2004.]

ñar o transformar sus Constituciones, ignoran, con el riesgo que ello comporta. Por otro lado, en otros lugares Habermas parece sugerir que el principio del discurso y la visión discursiva de la normatividad pueden pensarse más acertadamente como formas de capturar el núcleo normativo de la identidad comunitaria de los pueblos que viven dentro de la forma moderna de vida, es decir, como la traducción filosófica más auténtica de aquel *ethos* moderno de igual respeto que cada pueblo moderno, en virtud de su propio intento singular de llegar a la realización de su propia versión de la identidad moderna, procura institucionalizar en un código de «leyes de elaboración de leyes». De la filosofía política de Habermas podrían hacerse dos interpretaciones opuestas (una más tradicional, casi fundacionalista, y una radicalmente basada en la identidad, pero igualmente «discursiva»), según la fuente a la que se remita la fuerza persuasiva del principio «D» como una prueba de generalización discursiva.[24] Considero que la segunda interpretación es más congruente con las intenciones posmetafísicas de la concepción de validez de Habermas. Sin embargo, si la autoridad de la Constitución no puede sustentarse en nada que trascienda la identidad política del pueblo; si la normatividad encuentra su fuente última en una determinada autointerpretación de la identidad occidental moderna, entonces ¿en virtud de qué esa normatividad debería ejercer una fuerza persuasiva más allá de su contexto de origen? ¿Por qué deberíamos esperar que las ideas normativas, los derechos, la noción misma de constitucionalismo, tengan alguna significación para las comunidades políticas que se encuentren en posiciones diferentes? Si queremos evitar el sustento cuasifundacionalista de los derechos y del Estado de Derecho en el principio del discurso, y del principio del discurso en las estructuras pragmáticas universales del lenguaje, y si al mismo

24. La primera interpretación de «D» proporciona la nítida distinción entre ética y moral que constituye una de las prioridades de Habermas; pero también genera problemas colaterales, especialmente el regreso a la pretensión pre-«giro lingüístico» de haber descubierto y descrito al menos una porción de la realidad no interpretada (en este caso, los presupuestos de la comunicación). La segunda interpretación evita este último residuo de fundacionalismo, pero al precio de hacer que la línea que separa la ética de la moral sea difusa. Para un argumento más detallado de la ambigüedad presente en la prueba de Habermas de una generalización discursiva, véase mi *Justice and Judgment. The Rise and the Prospect of the Judgment Model in Contemporary Political Philosophy* (Londres, Sage, 1999), pp. 156-164. Véase también Frank I. Michelman, «Morality, Identity and "Constitutional Patriotism"», *Denver University Law Review*, nº 76 (1999), pp. 1.009-1.028, y especialmente las pp. 1.013-1.014.

tiempo queremos salvaguardar un sentido en el cual la democracia constitucional, los derechos y el Estado de Derecho puedan tener un valor normativo intrínseco, y no ser una mera redescripción de «el modo en que hacemos las cosas aquí», este valor debería ser concebido, una vez más, como basado en la *fuerza de la ejemplaridad auténtica* –es decir, en algo similar, aunque de modo alguno idéntico, a la capacidad que tiene toda obra de arte ejemplar de inducir una experiencia estética más allá de los límites de su contexto de origen sin apoyarse en principios o leyes externos.[25]

No obstante, la silenciosa y sin embargo altamente influyente reorganización de las principales concepciones de la validez normativa, la justicia y la justificación política en torno a un nuevo paradigma del juicio, está plagada de tensiones y recaídas en el viejo modelo de universalismo moderno del que me he ocupado en otro lugar.[26] Con todo, a estas alturas ya es posible discernir los contornos de una nueva concepción de la justicia completamente basada en el juicio. He tratado de especular sobre qué forma podría adoptar tal concepción de la justicia, y concluiré con algunas observaciones al respecto. La idea rectora es que toda vez que dos partes entran en conflicto, la función de dictar sentencia, que en las concepciones tradicionales de la justicia, basadas en principios, estaba a cargo de estándares que trascendían el contexto y por lo tanto ahora resultan problemáticos, puede ser desempeñada por los requisitos de evolución de la nueva identidad constituida en la intersección de las identidades en conflicto. Sabemos, gracias a Davidson, Gadamer, Putnam y Bernard Williams, que la noción de inconmensurabilidad total no tiene sentido: para que dos culturas, identidades o tradiciones se perciban en conflicto mutuo deben tener algún punto en común. La idea clave de una concepción de la justicia basada en el juicio es identificar ese *locus* de intersección para hacerle desempeñar el papel de un punto privilegiado desde el cual se pueda entrever de manera contrafáctica una identidad que incluya las identidades en conflicto. Así, esta identidad contrafáctica puede ser tratada como una identidad por derecho propio, cuya propia realización de ejemplaridad –que en el caso del juicio *moral* coincide con una anticipación contrafáctica de la realización de la especie humana– hace todo el trabajo que se supone hacen las perspectivas tradiciona-

25. Véanse las interesantes observaciones acerca de la noción de re-presentación desarrolladas por Maeve Cooke en su *Re-Presenting the Good Society* (Cambridge, Mass., MIT Press, 2006), pp. 129-160.

26. Véase Ferrara, *Justice and Judgment*, cap. 6.

les de la justicia. Por un lado ordena las invocaciones en conflicto en una escala de justificabilidad, y por otro nos ayuda a establecer límites legítimos a la búsqueda de ciertas concepciones del bien. Y lo hace basándose no en principios generales, que ya no sabríamos cómo reivindicar a través de las diferencias culturales, sino en el tipo de autenticidad autocontenida, reflexiva, ejemplar, de una identidad más rica topográficamente situada antes de la bifurcación de las partes en conflicto.

Esta perspectiva nos permite concebir que el universalismo de la justicia tiene su origen en un *juicio reflexionante orientado* según los requisitos de realización de una identidad supraordenada –un juicio reflexionante orientado en este caso no simplemente por las dimensiones de la realización de las identidades en general, sino también orientado por el ideal moderno de *igual respeto*– y concebir el punto de vista moral como el aspecto privilegiado de realización de la humanidad, tomada como la identidad más inclusiva imaginable, que incluya a todas las otras identidades humanas, estén en conflicto o no. La realización de la humanidad no es una fórmula, un principio abstracto de reciprocidad o consistencia, sino una especie de «universal concreto» ligado a presupuestos sustanciales que cambian con el tiempo, y por eso el juicio respecto a qué solución a un conflicto práctico sirve mejor a su realización es un juicio *situado* y sin embargo universalista y reflexivo.

Por último, el paradigma del juicio permite una validación reflexiva de sí mismo. Podemos recurrir a una afirmación presente en el ensayo de Rawls sobre el constructivismo kantiano, donde se afirma que lo que en última instancia justifica la justicia como equidad o cualquier otra concepción política de la justicia

> [...] no es su fidelidad a un orden que nos antecede y nos es dado, sino su congruencia con nuestra concepción más profunda de nosotros mismos y nuestras aspiraciones y con nuestra comprobación de que, dadas nuestra historia y las tradiciones insertas en nuestra vida pública, es la doctrina más razonable para nosotros.[27]

En función de esta concepción de la justicia como equidad ya basada en el juicio, podemos desarrollar un argumento sobre la base de una reconstrucción del núcleo normativo de nuestra identidad moderna, a saber, que la noción de normatividad inherente al paradigma del juicio es la más congruente con aquello en lo que, dada nuestra propia historia –una historia concebida como la historia de las diferentes perspectivas de la normatividad adoptadas por nosotros–, nos hemos convertido desde un punto de vista filosófico. Es decir, en el hecho de fundamentar el valor del paradigma del juicio sólo en que en su congruencia ejemplar con nuestra propia identidad filosófica y en su potencial para hacer coincidir más plenamente esta identidad consigo misma, yace una justificación de la idea de la naturaleza autocontenida, autorreferencial, y en definitiva ejemplar, de la normatividad que subyace a la *Crítica del juicio* de Kant.

Que *tertium datur* –el hecho de que exista una tercera opción no meramente procedimental, además del universalismo del principio y la mera reconstrucción de los marcos locales que configuran visiones de la validez en que la subjetividad queda rehén–, es la lección perdurable que los filósofos y teóricos de la política del siglo XXI aún pueden extraer de la *Crítica del juicio*.

27. John Rawls, «Kantian Constructivism in Moral Theory», *Journal of Philosophy*, nº 88 (1982), p. 519.

2

La elucidación de lo ejemplar

Una de las contribuciones más interesantes a la comprensión del legado y la significación de la *Crítica del juicio* es la doctrina del juicio de Hannah Arendt. Asimismo, con el fin de ahondar más en el potencial del paradigma del juicio, es esencial aceptar su versión de la noción de validez *ejemplar*. En este capítulo comienzo con una breve reconstrucción del rol del juicio en el pensamiento de Arendt y de los principales puntos de su teoría del juicio, luego analizo lo que en mi opinión continúa siendo un área problemática y concluyo con algunas consideraciones tentativas acerca de un posible modo de resolver las dificultades que presenta el planteamiento de Arendt.

«La más política de las habilidades mentales del hombre»

Para Hannah Arendt el juicio, «la más política de las habilidades mentales del hombre»,[1] es la más elusiva y sin embargo la más importante de las facultades humanas. Sin el juicio la acción sería imposible, pero también lo sería la reflexión en general. No obstante, el juicio –que ella entiende en un sentido más amplio como la «capacidad de diferenciar el bien del mal, lo bello de lo feo»–[2] es elusivo en el sentido de

1. Hannah Arendt, *The Life of the Mind* (Nueva York, Harcourt Brace & Co, 1978), p. 192.

2. *Ibid.*, p. 193.

que carece de criterios de validez estrictos aplicables a otras capacidades humanas. Mientras que el pensar «puede ser evaluado en términos de consistencia, lógica, fiabilidad y coherencia», y la voluntad puede ser valorada en función de su «carácter resolutivo o capacidad para determinar nuestras acciones», el juicio comparte algunas de estas características pero no se agota en ellas: «En el juicio no sólo buscamos fiabilidad o consistencia, sino también discriminación, discernimiento, imaginación, compasión, desapego, imparcialidad e integridad».[3] Arendt, como sabemos, nunca tuvo la posibilidad de desarrollar plenamente su teoría del juicio, y los extractos de los que disponemos no llegan a conformar un enunciado unificado y coherente, sino que más bien parecen proceder de dos perspectivas diferentes y, como señalan algunos comentadores, incompatibles. Mientras que en «Libertad y política», «La crisis en la cultura» y «Verdad y política»[4] Arendt había explorado la relación entre el juicio y la *acción* –es decir, el juicio como guía para la acción de los seres humanos, que «pueden actuar como seres políticos porque pueden acceder a los potenciales puntos de vista de los demás» y «pueden compartir el mundo con los demás al juzgar lo que tienen en común»–,[5] en *The Life of the Mind* y en «El pensar y las consideraciones morales»[6] se centra en el funcionamiento interno del juicio como una facultad mental relacionada con el *pensar* y con la voluntad, en el juicio como ligado básicamente al punto de vista de un espectador que trata de comprender el significado de acontecimientos del pasado.[7] Algunos comentadores han señalado que para Arendt el juicio parece tener una importancia directa para la acción humana únicamente en momentos excepcionales de crisis, cuando los parámetros actuales y la moral «oficial» no proporcionan ninguna guía.[8] Otros sostienen que en definitiva los dos modelos del juicio, subyacente a los cuales puede detectarse la tensión entre la concepción artistotélica de la *phronesis* y la teoría kantiana del juicio estético, se reúnen en la perspectiva de Arendt del actor como también capaz, de alguna manera, de asumir el punto de vista del espectador o del crítico. Arendt escribe:

> [...] el ámbito público está constituido por los críticos y los espectadores, no por los actores o los hacedores. Y este crítico y este espectador están en todo actor y fabricante; sin esta facultad crítica, de juicio, el hacedor o fabricante estaría tan aislado del espectador, que ni siquiera se le percibiría. [...] Él [el espectador] no comparte con el hacedor la facultad de la genialidad u originalidad ni comparte con el actor la facultad de la novedad; la facultad que tienen en común es la facultad del juicio.[9]

Parece haber dos relaciones diferentes del juicio con la *vita activa*. Según la primera interpretación, el juicio es importante en momentos de crisis, «a la hora de la verdad». Según la segunda, el juicio es importante en todo momento, a través de la capacidad de los actores para acceder a una «mentalidad enriquecida».

Mucho se ha escrito también sobre la tensión que Arendt imprime a su perspectiva del juicio al suscribir primero el enfoque artistotélico del juicio en términos de *phronesis* (donde el juicio es la capacidad de los pocos *phronimoi* y está ligado al horizonte de la sustancial vida ética de la polis) y luego a la doctrina kantiana del juicio (según la cual *todos* están más o menos dotados de juicio, y el juicio apela a un *sensus communis* bastante diferente del típico sentido común de una comunidad concreta).[10] Las dos perspectivas, sin embargo, parecen menos lejanas entre sí de lo que podría suponerse, y en efecto no son mutuamente incoherentes.

3. Maurizio Passerin D'Entrèves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt* (Londres, Routledge, 1994), p. 102.

4. Véase Hannah Arendt, «Freedom and Politics. A Lecture», *Chicago Review*, nº XIV (1960), pp. 28-46 [«Libertad y política. Una conferencia»]; «The crisis in culture» [«La crisis en la cultura»], en *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought* (Nueva York, Viking Press, 1968) [Trad. cast.: *Entre el pasado y el futuro, Barcelona, Península, 1996*] y «Truth and politics» [«Verdad y política»], en *ibid.*

5. Ronald Beiner, «Interpretive Essay», en Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), p. 93 [Trad. cast.: *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, 2003].

6. Hannah Arendt (1971/1984), «Thinking and Moral Considerations», *Social Research*, vol. 38, nº. 3 (1971), publicado nuevamente en *Social Research*, vol. 51, nº. 1 (1984).

7. Véase Richard Bernstein, «Judging. The Actor and the Spectator», en *Philosophical Profiles* (Cambridge, Polity Press, 1986).

8. Beiner, «Interpretive Essay», pp. 139-140. Véanse también Beiner, «Rereading Hannah Arendt's Kant Lectures», en Beiner y Nedelski (eds.), *Judgment, Imagination and Politics*, pp. 99-100 y Ronald Beiner «Rereading "Truth and Politics"», en *The Uses of Judgment*, número especial de *Philosophy and Social Criticism*, vol. 34, nº 1-2, 2008.

9. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, p. 63 [Trad. cast.: *Conferencias sobre la filosofía política de Kant, op. cit.*].

10. Sobre este punto, véase Seyla Benhabib, «Judgment and the Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt's Thought», en Beiner y Nedelski, *Judgment, Imagination, and Politics*, pp. 195-198.

Considérese lo siguiente. En ningún lugar Aristóteles establece límites para el número de quienes pueden compartir la *phronesis* y, por otro lado, la capacidad del juicio estético es algo que sin duda no todos los seres humanos poseen en igual medida. Necesita una dedicación que no todos están dispuestos a llevar a cabo o capacitados para hacer. Además, hay una serie de similitudes entre la *phronesis* y el juicio que sugieren que Aristóteles y Kant se centraban en la misma facultad desde diferentes ángulos y vocabularios. En primer lugar, a diferencia de la *techne*, que es externa a la personalidad del experto, la *phronesis*, al igual que el gusto, no puede ser aprendida a través de un método ni ser olvidada. La *phronesis* y el gusto sólo pueden cultivarse a través del contacto con casos *ejemplares* de buen juicio o con alguien que ya está dotado de una capacidad superior en este sentido. En segundo lugar, a diferencia de la *episteme*, y una vez más análogamente al gusto, las conclusiones que sugiere la *phronesis* no pueden ser demostradas sino sólo mostradas y volverse plausibles. Como en el caso del juicio, también en el de la *phronesis* nos es imposible forzar el consenso de los demás: sólo podemos «cortejarlo». En tercer lugar, a diferencia de la *sophia*, que se refiere a las verdades universales, la *phronesis* se centra en cursos de acción concretos, así como el gusto se centra en obras de arte concretas.

Otra cuestión que ha suscitado interés entre los intérpretes de la teoría del juicio de Arendt es la relación del juicio con el conocimiento, la racionalidad y la argumentación. Habermas ha afirmado que «un concepto anticuado de conocimiento teórico basado en percepciones y certidumbres últimas es lo que impide que Arendt comprenda el proceso mediante el cual se llega a un acuerdo respecto a cuestiones prácticas como el *discurso racional*».[11] Wellmer ha acusado a Arendt de no poder ver la conexión que existe entre el juicio y la argumentación, debido a lo cual crea una «mitología del juicio» cuya principal pieza de fe es la existencia de una facultad del juicio autónoma. Según Wellmer, la facultad del juicio, por el contrario, «no es un agregado a lo que podríamos llamar la facultad de la racionalidad discursiva, sino más bien una expresión de ella» y es «inexplicable sin alguna relación interna con la capacidad de argumentar y deliberar adecuadamente».[12] En este caso creo que la posición de Arendt debe ser defendida. De hecho, su visión del juicio como una facultad autónoma es la que aporta una comprensión del modo en el que la argumentación funciona y produce resultados que consideramos válidos. Si bien de hecho podemos coincidir con Wellmer en que debe existir una conexión entre el juicio y la capacidad de argumentar y deliberar adecuadamente, esta conexión sólo se vuelve relevante si evaluamos los juicios desde el punto de vista de un tercero. Por otro lado, cuando estamos inmersos en el contexto deliberativo desde el punto de vista del participante, ciertamente no podemos invocar, como una justificación para nuestra elección, la racionalidad de un consenso aún no formado. Debemos elegir una entre todas las alternativas disponibles en función de algo que no sea un consenso aún no existente –un consenso que en realidad contribuiremos a generar a través de nuestro acto de elección–. La fuerza de la posición de Arendt, en mi opinión, reside precisamente en que sostiene que la adecuación o validez de tal elección está basada en el *juicio* y por lo tanto en la postulación de la *autonomía* del mismo. Los buenos argumentos y las buenas razones se reconocen como tales en un diálogo sin constreñimientos porque descansan en juicios sólidos, no al revés. Esta última observación me conduce a la relación del juicio con su propia forma específica de validez.

Juicio, imaginación y mentalidad enriquecida

Para comprender la perspectiva de Arendt del funcionamiento del juicio es necesario que entendamos el papel especial que desempeñan la *comunicación* y la *imaginación* dentro de aquél. Mientras que el juicio determinante ecuánime, imparcial, no requiere comunicación, sino simplemente una aprehensión de los principios, en el juicio reflexionante los términos «imparcialidad» y «enriquecimiento de la mente» están estrictamente interrelacionados. La *imparcialidad* –entendida en términos amplios como la cualidad *no meramente-subjetiva* de nuestros juicios– «se logra tomando en cuenta los puntos de vista de los demás».[13] En lugar de ser «el resultado de un determinado punto de vista superior que

11. Jürgen Habermas, «Hannah Arendt's Communicative Concept of Power», *Social Research*, vol. 44, nº 1 (1977), pp. 22-23.

12. Albrecht Wellmer, «Hannah Arendt on Judgment: The Unwritten Doctrine of Reason», en *Endspiele. Die unversönliche Moderne* (Fráncfort, Suhrkamp, 1993), pp. 309-332.

13. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, p. 42.

realmente resolvería la disputa por ubicarse completamente por encima de la contienda»,[14] en el juicio reflexionante la imparcialidad está vinculada, según la interpretación que Arendt hace de Kant, con nuestra capacidad «para "enriquecer" nuestro propio pensamiento con objeto de tomar en cuenta los pensamientos de los demás».[15] En su *Lecture Seven*, Arendt nos recuerda que esa capacidad no debe ser entendida como una especie de empatía general por medio de la cual podríamos averiguar «lo que realmente sucede en las mentes de todos los demás». Por el contrario, la capacidad de enriquecer nuestro pensamiento se debe entender como el resultado de a) la capacidad de abstraernos «de las limitaciones que contingentemente se adhieren a nuestro propio juicio» (entre las cuales figura principalmente el interés en uno mismo) y b) la capacidad de asumir el punto de vista de los otros posicionados significativamente –de más de uno, y de tantos como sea posible–. En una maniobra que recuerda la acusación del *amour propre* y la exaltación de la autenticidad por parte de Rousseau, la imparcialidad o la validez del juicio es entendida como una función de la capacidad del actor para deshacerse de la preocupación por su buena posición ante los ojos de los otros actores y al mismo tiempo como una función de la capacidad del actor para tener en cuenta a un mayor número de otros posicionados significativamente. No hay tensión entre estos dos requisitos, pues tal vez no tengamos un interés creado en la opinión de los demás sin por ello dejar de mostrar interés por su punto de vista.

Por tanto, según la perspectiva de Arendt, la validez o imparcialidad de nuestros juicios puramente reflexivos no depende de dar con el principio correcto o de «entender bien». Pues no existe tal cosa como un principio general o un universal bajo el cual subsumir tanto el propio punto de vista como los puntos de vista contrapuestos de los demás. Así, son válidos aquellos juicios *lo más inclusivos posible* de todos los puntos de vista contrapuestos, y por lo tanto tan «generales» como sea posible sin dejar de estar «estrechamente vinculados a casos particulares» –es decir, sin dejar de estar ligados a «las condiciones particulares de los puntos de vista que debemos atravesar para llegar al propio "punto de vista general"».[16] Éste es el punto de inflexión en el que la *comunicación* entra en la escena del juicio. Tal como señala Arendt, «la condición *sine qua non* de la existencia de los objetos bellos [en tanto opuestos a los objetos que meramente producen placer –acerca de los cuales *non est disputandum*–] es la *comunicabilidad*; el juicio del espectador crea el espacio sin el cual de ninguna manera podría aparecer un objeto así».[17]

14. *Ibid.*, p. 42.
15. *Ibid.*, pp. 42-43.
16. *Ibid.*, p. 44.

En otras palabras, el elemento no subjetivo o imparcial en el juicio acerca de la belleza reside en su «intersubjetividad» –una cualidad inherente a la perspectiva de Arendt sobre el *pensar*, que ella también denomina «el dos-en-uno del diálogo silencioso».[18] La *comunicabilidad*, en tanto diferente de la intersubjetividad, se basa en la peculiar relación del objeto del juicio con la comunidad y el *sensus communis*. En el párrafo 40 de la *Crítica del juicio*, Kant afirma que el *sensus communis* comporta «la idea de un sentido *común a todos*, es decir, una facultad de juzgar que en su reflexión considera *(a priori)* lo que debe ser en los demás el modo de representación de que se trata, con el fin de comparar *en cierto modo* su juicio con toda la razón humana».[19] La idea de una mentalidad enriquecida o un modo amplio de pensar es parte integral de este *sensus communis*, junto con las otras dos máximas, «pensar por uno mismo» y «pensar de forma coherente».

Aquí se subraya otra faceta de la idea, presentada en el capítulo 1, según la cual el *sensus communis* no puede ser entendido como sinónimo de lo que se suele creer en la comunidad a la que pertenece el actor. El acuerdo de los demás, granjeado o «cortejado» al pronunciar el propio juicio, no es el acuerdo de quienes pertenecen a una comunidad dada, sino el acuerdo de todos aquellos que son capaces de tomar el punto de vista ampliado. Como señaló Beiner, «la preocupación predominante aquí se refiere a un mundo, o a una comunidad de ciudadanos del mundo, a quienes apelamos de manera aún más urgente de la que lo hacemos con aquellos que están inmediatamente a nuestro alrededor».[20] Arendt destaca el papel que tiene esta noción normativa de humanidad como un objeto más amplio de lealtad –una idea cuyas consecuencias para la filosofía política y para la justificación de los de-

17. *Ibid.*, p. 63.
18. Arendt, *The Life of the Mind*, p. 193.
19. Kant, *Critique of the Power of Judgment*, § 40, p. 173 [Trad. cast.: *Crítica del juicio*, *op. cit.*].
20. Beiner, «Interpretive Essay», p. 123. Sobre la *enlarged mentality* véase también George Kateb, «The Judgment of Arendt», en Beiner y Nedelski, *Judgment, Imagination, and Politics*, pp. 131-132.

rechos humanos serán exploradas en el capítulo 6– en la concepción de Kant de la validez del juicio:

> En virtud de esta idea de humanidad, presente en cada hombre, los hombres son humanos, y puede decirse que son civilizados o humanos en la medida en que esta idea se convierta en el principio no sólo de sus juicios, sino también de sus acciones. Éste es el punto en el que actor y espectador se unen.[21]

Hasta ahora hemos estudiado el papel de la comunicación en el funcionamiento del juicio. La *imaginación* es importante a la hora de comprender la solución que Arendt da a uno de los problemas que hereda de Kant. El problema es que el juicio es, para usar las palabras de Kant, «la facultad de *pensar* lo particular», pero –agrega Arendt– «*pensar* significa generalizar», por lo cual el juicio es «la facultad de combinar misteriosamente lo particular y lo general». ¿Cómo es esto posible? La respuesta de Arendt a esta pregunta se basa en su reconstrucción de la respuesta implícita que da el propio Kant. Un juicio que une el acento en los casos particulares y también un alcance universal en su invocación de la validez es posible en la medida en que apele a la *validez ejemplar*. La validez ejemplar representa una forma alternativa de comprender cómo es posible que podamos identificar objetos únicos como ejemplos de un tipo de objeto determinado, por ejemplo identificar las sillas que están en esta habitación como casos específicos de lo que denominamos «silla». Podríamos dar cuenta de la posibilidad de este acto de juicio invocando el equivalente de una idea platónica o un esquema kantiano. O bien podríamos postular que cada uno de nosotros tenemos una especie de arquetipo de lo que es una silla en nuestras mentes y entonces identificamos ejemplos concretos de sillas comparándolos con la idea de silla o, al revés, podríamos postular que nos formamos una noción abstracta de silla al despojar nuestras experiencias concretas con sillas de todos los factores singulares. La forma *ejemplar* del juicio válido se alcanza, continúa Arendt, de una tercera forma, a saber, identificamos una silla dada como tal comparando la silla que percibimos con nuestra imagen de alguna silla que hayamos encontrado en el pasado y que juzguemos como la mejor silla posible, la

21. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, p. 75.

silla *ejemplar*. Ahora bien, el caso es que esta silla ejemplar «sigue siendo un ente particular que en su misma particularidad revela la generalidad que de otro modo no podría definirse».[22] Lo ejemplar entroniza lo *típico*, pero sigue siendo diferente de lo *normal*, si por este término entendemos lo que resulta más frecuente en términos estadísticos. De hecho, está relacionado más estrechamente con lo excepcional y lo extraordinario que con lo ordinario.

Ahora bien, la *imaginación* desempeña un papel central en la validez así concebida, ya que la imaginación –«la facultad de hacer presente lo que está ausente»– es la que evoca en nuestra mente ejemplos que se podrían aplicar a nuestro caso. La imaginación nos permite unir, bajo las diferentes modalidades del juicio determinante y el reflexivo, casos particulares con nociones generales. Lo hace al proporcionar esquemas para la cognición y *ejemplos* para el juicio.[23] Un esquema, en el caso de la cognición, es «una imagen para un concepto», una ejemplificación tangible del concepto. En lo que respecta a la *cognición*, señala Arendt,

> [...] sin un «esquema» nunca puede reconocerse nada. Cuando decimos «esta mesa», la «imagen» general de mesa está presente en nuestra mente, y reconocemos que «ésta» es una mesa, algo que comparte sus cualidades con muchas otras cosas similares, aunque en sí misma es una cosa individual, particular. Si reconozco una casa, esta casa que percibo también incluye el aspecto que tiene una casa en general.[24]

Pero los esquemas no sólo son importantes para la *percepción* y la *cognición*. También son fundamentales para la *comunicación*. Lo que hace que «los hechos particulares sean *comunicables* es a) que al percibir lo particular tenemos en el fondo de nuestras mentes un "esquema" cuya "forma" es característica de muchos casos particulares como éste *y* b) que esta forma esquemática está en el fondo de las mentes de muchas personas diferentes».[25] Con un vocabulario diferente, aquí Arendt pasa a la primera de las dos estrategias alternativas planteadas en el capítulo 1. Parece seguir la concepción de Husserl y Schutz, según la

22. *Ibid.*, p. 77.
23. *Ibid.*, pp. 79-80.
24. *Ibid.*, p. 81.
25. *Ibid.*, p. 83.

cual la comunicación depende del papel constitutivo que desempeña cierto tipo de contexto o mundo de la vida compartido por todos los participantes.

Comprender el papel de la imaginación en la cognición es importante para poner de relieve los problemas que plantea cierta analogía que Arendt pretende establecer. En la *Crítica del juicio*, sostiene Arendt, encontramos una analogía del «esquema». Kant asigna a los ejemplos *el mismo papel* en los juicios que el que tienen las intuiciones llamadas esquemas en la experiencia y la cognición.[26] No obstante, esta formulación parece bastante problemática. ¿Cómo puede el papel de los ejemplos ser el mismo que el de los esquemas, dado que en el juicio reflexionante no encontramos ninguna relación de subsunción de un caso particular bajo un concepto? Sin embargo Arendt es bastante explícita en cuanto a este punto, reiterado un poco después, cuando señala que «el ejemplo nos ayuda *de la misma manera* en que el esquema nos ayudó a reconocer la mesa como una mesa».[27] En otras palabras, saber acerca de san Francisco y Aquiles me permite identificar los ejemplos concretos de conducta humana con los que tengo contacto como acciones buenas y valientes:

> Cuando juzgamos, decimos espontáneamente, sin ninguna derivación de reglas generales, «este hombre es valiente». Si fuéramos griegos, tendríamos «en las profundidades de nuestras mentes» el ejemplo de Aquiles. Nuevamente, es necesaria la imaginación: debemos tener presente a Aquiles, aunque ciertamente esté ausente. Si decimos de alguien que es bueno, tenemos en el fondo de nuestras mentes los ejemplos de san Francisco o de Jesús de Nazareth.[28]

Esquemas y ejemplos: una analogía problemática

De alguna manera la analogía entre los esquemas y los ejemplos oscurece aquello que debería esclarecer, pues la forma en que mi conocimiento acerca de Aquiles y san Francisco –generalmente, según concede Arendt, por haber leído o escuchado algo sobre ellos, no por haber experimentado sus acciones en persona, y por lo tanto a través de una imagen sedimentada, quizá incluso estereotipada de ambos– me permite decir, respecto a determinada acción, «ésta es una acción valiente» no puede, hablando estrictamente, ser *la misma* que la forma en que el esquema de una mesa me permite reconocer a esta mesa como una mesa. El esquema de una mesa me ayuda a reconocer esta mesa como una mesa porque reconozco en esta mesa en particular todos los rasgos distintivos de lo que es una mesa, contenidos en el esquema. En otras palabras, el esquema me ayuda a soslayar la diversidad de las mesas concretas y singulares que encuentro, al apartar mi atención de sus características idiosincrásicas y dirigirla hacia aquellas características invariables en todos los contextos que hacen que se las pueda calificar de mesas.

Nada de esto es aplicable al ejemplo de la acción, ya que las acciones son *interpretaciones* de actividades. Y si bien las actividades pueden ser colocadas estrictamente bajo el modelo de la subsunción, no ocurre lo mismo con las *acciones*. Como en el ejemplo de ver una mesa, puedo determinar que lo que alguien está *físicamente haciendo* es «correr» por medio de la aplicación de algún esquema. Sin embargo, correr puede ser un acto de valentía o de cobardía, y para establecer si se trata de lo primero o de lo segundo, los ejemplos no nos orientan de la misma manera en que los esquemas guían nuestro juicio respecto a actividades o a mesas. Mi conocimiento acerca de Aquiles no puede ayudarme a identificar si cuando éste «corría» se trataba de un acto de valentía, de la misma manera que mi imagen mental de una persona corriendo –tal vez nuevamente Aquiles, esta vez considerado bajo el aspecto de su igualmente proverbial habilidad para correr– puede ayudarme a identificar los movimientos corporales del actor como un ejemplo de correr.

Para ser más específico, la concepción de Arendt del juicio presenta dos dificultades, de las que nos ocuparemos a continuación. La primera dificultad es que generalmente los ejemplos están abiertos a interrogaciones de una manera en que los esquemas sólo en tiempos de crisis lo están. ¿Aquiles realmente encarna la valentía o el suyo es un deseo mezquino de grandeza en el contexto de una sociedad guerrera? ¿El viaje de Gauguin a Polinesia es un ejemplo de dedicación trágica a una misión autoimpuesta o un ejemplo de egoísmo puro y simple? Aún se debate acerca de lo que se supone que Madame Bovary ejemplifica realmente. El hecho es que esas atribuciones, y en consecuencia aquello de lo cual el ejemplo constituye un ejemplo, dependen de evalua-

26. Véase *ibid.*, p. 84.
27. *Id.*
28. *Id.*

ciones cuya validez, en sí misma, resulta problemática y que de ningún modo puede darse por sentada.[29]

Este punto puede ser ilustrado más claramente si consideramos cómo un Eichmann reencarnado, conocedor de la tesis de Arendt sobre la banalidad del mal, podría defenderse de la imputación de irreflexibilidad. Eichmann reencarnado podría cuestionar la acusación de irreflexibilidad que se le hace invocando precisamente la concepción de Arendt del juicio tal como es formulada en las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Evitando cualquier referencia a una moral del deber entendida como la aplicación rígida de reglas inflexibles, Eichmann argumentaría que en su conducta, en su cumplimiento inflexible de órdenes, deberíamos ver un ejemplo supremo de *obediencia*. La «obediencia», argüiría Eichmann, «es la virtud que perseguí según el mejor de mis juicios, y el parámetro según el cual debería ser juzgada mi conducta. Y la obediencia es una virtud que tiene su lugar en nuestra tradición. También tiene sus ejemplos gloriosos y reverenciados». El Aquiles de la obediencia, el Jesús de Nazareth y el san Francisco de la obediencia –a cuyo ejemplo Eichmann reencarnado podría apelar– es Abraham. Y Abraham no es un nazi, sino un hombre honorable. «Dios ordenó a Abraham», continuaría Eichmann, «que matara a su único hijo Isaac, que lo sacrificara.» Abraham estuvo dispuesto a hacerlo, llevó a su hijo al lugar que Dios le había indicado, le mintió, le pidió que cargase la leña sobre la cual lo quemaría, y luego, según nos dice el Génesis, «compuso la leña y ató a Isaac, su hijo, y lo puso en el altar sobre la leña» y luego «extendió su mano, y tomó el cuchillo para degollar a su hijo».[30] Justo entonces el Señor lo detuvo y lo bendijo por haber obedecido a su voz. «Ahora mi única falta», concluiría nuestro reencarnado Eichmann, «es que ningún ángel fue enviado para detenerme a *mí*, y que las contingencias de la historia les han dado a aquellos contra quienes luché el poder de juzgarme. Pero en realidad hoy soy procesado por lo mismo por lo que Abraham es reverenciado: por estar dispuesto a hacer *cualquier cosa* que pida la máxima autoridad que reconozco.»

Contra esta línea de defensa Arendt tendría que argumentar que lo que Abraham hizo fue realmente *diferente* de lo que hizo Eichmann,

29. Para una exposición muy esclarecedora de las complejidades inherentes a la relación de la ejemplificación, véase Catherine Z. Elgin, *Considered Judgment* (Princeton, Princeton University Press, 1996), pp. 171-183.

30. Biblia, Génesis, 22.

pero la carga de la prueba estaría de su lado, ella debería demostrar dónde reside la diferencia. Al margen de si se podrían señalar suficientes diferencias, y de las contraobjeciones que el reencarnado Eichmann pudiera encontrar –y en verdad creo que finalmente ello sería posible–, el tenor de la disputa apoya mi argumento. Los ejemplos de ningún modo son tan fijos como los esquemas con respecto a aquello que simbolizan o a aquello que nos ayudan a reconocer o identificar. Tratarlos *igual* que a los esquemas implica traicionar su naturaleza *ejemplar*, convertir el proceso de un juicio «meramente» reflexivo en uno que en última instancia conduce al cierre del juicio determinante. Pues cuando las personas toman a Aquiles como el epítome de la valentía, a san Francisco como el epítome de la bondad y a Sócrates como el epítome de una persona que vive una «vida satisfactoria», no se remiten a su experiencia directa, sino a las imágenes rec*ibid*as que no funcionan de manera diferente de la imagen estereotipada de una mesa como un mueble con cuatro patas sobre el que injerimos nuestras comidas.

Sin embargo, eso es lo opuesto al juicio reflexionante. El juicio comienza allí donde la analogía entre los ejemplos y los esquemas se resquebraja. El juicio comienza cuando los ejemplos a los que recurrimos se interpretan de manera *autónoma*. Hannah Arendt no desconocía este aspecto del juicio, como lo prueba el famoso pasaje en el que menciona «el viento del pensamiento». Aquí se afirma que el juicio, también llamado «el subproducto del efecto liberador del pensar»,[31] se instala cuando el viento del pensamiento ha eliminado las cristalizaciones insostenibles de las creencias populares.

La segunda dificultad que presenta la teoría del juicio de Arendt es que aun cuando no tengamos razones para dudar de que ciertas acciones realizadas por san Francisco ejemplifiquen el bien, nuestro ejemplo de ningún modo contiene una serie de rasgos necesarios y suficientes que puedan ser aplicados a modo de lista de control a *otra* actividad con el fin de establecer si se trata de una buena acción. Los ejemplos más bien nos proporcionan *imágenes holísticas* que no dejan de ser concretas. Nuestra capacidad para juzgar, por lo tanto, no puede ser equiparada a la capacidad de comparar listas de rasgos discretos y aislados, sino que se debe entender como la capacidad de identificar cierta *unidad de propósitos*,

31. Arendt, *The Life of the Mind*, p. 193.

cierto «punto» subyacente a una secuencia de actividades que se extienden en el tiempo, así como de aprehender tantas similitudes como sea posible entre los dos contextos dentro de los cuales tuvieron lugar la acción ejemplar y la acción dada.

En cierto sentido la pregunta acerca de si hay dos acciones iguales es similar a la pregunta acerca de si dos textos son iguales. Tanto las acciones como los textos tienen una estructura *superficial* (constituida respectivamente por la serie de oraciones que conforman el texto y por la serie de movimientos corporales en los que consiste el aspecto observable de la acción) y una estructura *profunda*, constituida por las significaciones transmitidas por los elementos de la estructura superficial y por la relación que tales significaciones mantienen con los rasgos significativos del contexto. Así, la respuesta a la pregunta «¿Bajo qué condiciones dos textos o dos acciones son iguales?», no puede ser que dos textos o dos acciones son iguales cuando todas las oraciones o los movimientos corporales superficiales son iguales. Obviamente, cambiar una oración no me da derecho a publicar bajo mi nombre todo el texto de *En busca del tiempo perdido*. Tampoco me daría ese derecho la omisión de un capítulo, tal vez ni siquiera una hábil paráfrasis de todo el texto. Por el contrario, en el texto del borrador de una ley, incluso la modificación de una palabra dentro de una oración, y ni que decir de la omisión de una cláusula entera, serían una base legítima para negar que el viejo y el nuevo texto sean iguales.

Lo mismo sucede en el caso de la acción. Los movimientos corporales que intervienen en mi participación en un funeral pueden ser exactamente los mismos pero significar un acto de valentía si se trata del funeral de un opositor político a un régimen totalitario, o bien un acto de aquiescencia cobarde si se trata del funeral de un jefe de la mafia que ejercía poder en un territorio en el cual yo trabajo como funcionario público. En suma, la imposibilidad de proveer criterios *a priori* y externos para determinar el carácter idéntico de textos y acciones apoya la idea de que concebimos los textos y las acciones como totalidades simbólicas con una identidad propia.

Las traducciones permiten establecer otra analogía sobre la base de la cual es posible dar cuenta de cómo juzgamos las acciones. El buen juicio en la traducción depende de que se conozca tan profundamente como sea posible el idioma original y el idioma meta. En la evaluación de la acción, el buen juicio depende de que se conozcan tanto como sea posible

los dos contextos dentro de los cuales la acción ejemplar y la acción dada adquieren su significado. El mal juicio implica aplicar estereotipos a una lectura estereotipada de las actividades. Asimismo, tal como sucede con las traducciones, a veces encontramos ejemplos de acciones para los cuales no acuden inmediatamente a nuestra mente arquetipos ejemplares. El buen juicio equivale entonces a la capacidad de reconocer la *originalidad* de la acción, el elemento de novedad que hace de la acción de san Francisco una acción verdaderamente ejemplar. En tal caso la validez *ejemplar* puede entenderse mejor en términos de la *creación* de un ejemplo más que de la *aplicación* de un ejemplo –una diferencia que Kant capta en la distinción que realiza y que Arendt evoca, entre «subsumir bajo un concepto» y «elevar al concepto». Identificar una acción como ejemplar en el último sentido significa «elevar al concepto» la singularidad o particularidad que aquella implica.

Por ejemplo, Freud ofrece una nueva interpretación del significado del Moisés de Miguel Ángel al reinterpretar la acción representada por la escultura. Mientras que los intérpretes tradicionales habían entendido que Moisés se sosegaba tras un estallido de ira contra la corrupción de su pueblo, Freud sugiere que la originalidad de la escultura consiste en representar una acción *diferente*: para Freud, Moisés está a punto de estallar en ira pero se obliga a permanecer sentado y en calma. Así, la acción de Moisés ejemplifica la represión en un sentido positivo, el tipo de represión de los impulsos sin el cual ninguna cultura sería posible.

En suma, estas dos dificultades indican que el juicio está ligado a la *interpretación* de la acción y que, en consecuencia, el buen juicio está vinculado a la cuestión de saber cuál es la mejor interpretación.

La reconstrucción de la ejemplaridad

Como sugiere la exposición precedente, la validez ejemplar, en el contexto de la teoría arendtiana del juicio, es el nombre de un problema, no de una solución. El problema de dar cuenta de la forma específica de la validez del juicio reflexionante puro –una forma de validez que encierra la promesa de rescatarnos de la condena de una conmensurabilidad limitada– es doble: 1) ¿cómo debe entenderse la validez de nuestras interpretaciones de la acción? 2) ¿cómo es posible que juicios que son indemostrables ejerzan influencia más allá de su contexto de origen, cómo

pueden ser convincentes? En lo que resta de este capítulo se ofrecerán algunas consideraciones acerca de una posible estrategia para responder a estas preguntas, una estrategia que –así como mi reconstrucción del *sensus communis* no es literalmente igual a la de Kant, pero de todos modos es en gran medida compatible con su objetivo– permanece dentro de la órbita conceptual de la concepción arendtiana del juicio, aunque no necesariamente sea fiel a la totalidad de sus detalles.

La cuestión referida a la validez de nuestra interpretación de la acción tiene, como Jano, dos caras, que corresponden a las dos dificultades que presenta la perspectiva arendtiana de la validez ejemplar. Por un lado, dar cuenta de la validez de una interpretación requiere también que demos cuenta de la adecuación de nuestra comprensión de los (siempre discutibles) ejemplos de valentía, nobleza, bajeza o pusilanimidad. Por otro lado, debemos dar cuenta de la adecuación de nuestra interpretación de las acciones singulares con las que podemos llegar a tener contacto.

En lo que respecta a la interpretación de nuestros modelos, deberíamos desterrar la impresión de que lo que está en juego es la interpretación de la *acción*. Ninguno de nosotros fue testigo de las acciones de Aquiles, de Jesús de Nazareth o de san Francisco, y nunca nadie presenció la conducta de Madame Bovary. Tenemos contacto con *textos*, escritos u orales, que nos relatan estos ejemplos. Así, la cuestión de qué es lo que nuestros ejemplos ejemplifican realmente está muy relacionada con la cuestión de qué interpretación de los textos en cuestión debe considerarse la mejor. La respuesta no es fácil.[32]

La primera y tradicionalmente más célebre respuesta entiende que la mejor calidad de una interpretación con respecto a otra consiste en captar más fielmente la intención del autor del texto, allí donde las contingencias del tiempo, la distancia, el desgaste de los medios soporte, la corrección deliberada o la opacidad contextual la han oscurecido. Otra respuesta es la que aporta Gadamer, quien considera la interpretación en términos de lo que él denomina *fusión de horizontes*. El resultado de una interpretación exitosa, desde esta perspectiva, es la constitución de un horizonte único que contenga las diferencias insalvables de perspectiva –lo que Lyotard denomina *différends*– entre nosotros y el texto. Otra alternativa de peso para el enfoque de la interpretación que considera la «intención del autor» es la que desarrolla Ronald Dworkin en su teoría hermenéutica del Derecho. En *Los derechos en serio* y *El imperio de la ley*, Dworkin rechaza tanto la concepción positivista del Derecho, popular entre los juristas conservadores, según la cual la sentencia justa es la que se mantiene más cerca de lo que prescriben las leyes existentes y las anteriores decisiones de los tribunales, como la concepción pragmática, acreditada en el movimiento de los Critical Legal Studies, según la cual la sentencia correcta es la que promueve objetivos de políticas más progresistas. Aún resulta más problemática para Dworkin, por razones que no es posible examinar aquí, la perspectiva según la cual el contenido o significado normativo de una ley es equiparable a la intención del legislador en el momento de concebir dicha ley.[33]

No me es posible reconstruir aquí ni la convergencia de estas dos perspectivas de interpretación textual ni el enfoque basado en la identidad, que he tratado de desarrollar en otro lugar. Baste recordar que la alternativa sugerida por Dworkin, quien cree en la existencia de *una respuesta correcta* para los casos difíciles, se basa en el juicio reflexionante e implica considerar que el proceso de dictar sentencia está guiado por la *integridad*. En cuestiones legales, la mejor sentencia cuando existen interpretaciones contrapuestas de la ley es la que, según Dworkin, *aprovecha al máximo* la tradición jurídica existente, entendida no sólo como un conjunto de leyes, sino también como una tradición de jurisprudencia académica, es decir, como una serie de decisiones judiciales significativas, todas interpretadas sobre el telón de fondo de la historia de la comunidad de la cual la tradición jurídica es una expresión. Por lo tanto, en toda sentencia justa hay un juicio implícito referido a la mejor identidad para la comunidad en cuyo nombre se dicta la sentencia. Este juicio incluye, obviamente, un momento reconstructivo en el que se toma en cuenta la historia legal y política de la comunidad, pero también un momento proyectivo orientado hacia el futuro.

Y baste recordar que las nociones de identidad y autenticidad cobran relevancia cuando procuramos abordar las dos preguntas que Gadamer y Dworkin dejan sin responder: ¿qué quiere decir «aprovechar un texto al máximo»?, ¿qué significa fusionar los horizontes de la mejor manera po-

32. Para un examen más detallado de la validez en la interpretación, véase mi *Reflective Authenticity*, cap. 7.

33. Nuevamente, esta cuestión se discute con mayor detalle en mi *Justice and Judgment*, cap. 3.

sible? La principal idea sugerida en mi trabajo anterior es que un texto puede ser considerado un todo simbólico con una suerte de identidad, abstracta y puramente formal, pero una identidad sui géneris. Y así como en el caso de las personas podemos hablar de identidades que tienen diferentes grados de *coherencia, continuidad, demarcación, vitalidad, autorreflexividad, madurez* y demás, también de los textos y de otros complejos simbólicos –por ejemplo las disciplinas– cabría decir metafóricamente que tienen identidades más o menos bien constituidas sobre la base de una serie de dimensiones y cuyo patrón general nuestras interpretaciones pueden captar o pasar por alto en mayor o menor grado.

Para realizar un análisis más detallado, las dimensiones de una identidad individual realizada también pueden demostrar que son aplicables, *mutatis mutandis*, a la reconstrucción de nuestras intuiciones acerca de lo que constituye un texto bien formado, y por lo tanto de lo que significa que una interpretación nos dé una visión superior de la textualidad de un texto. Asimismo, en el caso de un texto tiene sentido decir que la secuencia de sus oraciones está organizada en torno a un núcleo *coherente*, que aquellas son consistentes, que tienen una continuidad temática y que expresan con *vivacidad* el significado global que unifica la secuencia en su conjunto, y que el texto posee un mínimo de *profundidad*, en el sentido de que incluye referencias a la forma en que está constituida la relación partes-todo, y que finalmente tiene sentido decir que la secuencia estructurada de los actos de habla que lo componen son *conmensurables* con el objetivo pragmático que subyace al texto.

Por tanto las concepciones de la validez en la interpretación textual se pueden entender en términos reflexivos: mientras que las interpretaciones se pueden entender como juicios reflexivos que nos permiten identificar lo bien formado o la *textualidad de un texto* –entendiendo la «textualidad» en términos de las dimensiones antes señaladas–, los juicios referidos a la validez de las interpretaciones específicas de un texto son juicios reflexivos de segundo orden acerca de la adecuación de esos juicios de primer orden, y las teorías de la validez interpretativa –por ejemplo el enfoque del juicio y la autenticidad sugerido aquí– son reconstrucciones de lo que hacemos generalmente cuando emitimos estos juicios reflexivos de segundo orden acerca de la adecuación de interpretaciones singulares.

En este punto podemos apreciar la utilidad de las dimensiones de la textualidad ya mencionadas. Éstas son de ayuda cuando necesitamos diferenciar la noción misma de lo equivocado de una interpretación. ¿La interpretación ha hecho justicia a la coherencia del texto, y más específicamente a la coherencia interna de sus estructuras locales de significado y al desarrollo de su progresión temática? ¿La interpretación ha captado la fuerza del significado central del texto? ¿La interpretación ha hecho justicia a la profundidad autorreferencial del texto, al autocuestionamiento de sus propios presupuestos, a su distanciamiento respecto a éstos y a los rodeos que da en torno a ellos? ¿La interpretación ha sacado a la luz la congruencia de los medios argumentativos, narrativos o estilísticos desplegados por el texto con el objetivo pragmático general que le es inherente?

Entonces la naturaleza del juicio reflexionante de la interpretación se torna evidente. Simplemente no podemos responder la pregunta «¿qué queremos decir cuando decimos que una interpretación de un texto es mejor que otra?», con una lista de criterios que identifiquen la mejor interpretación aparte del caso concreto. Las dimensiones de coherencia, vivacidad, profundidad y conmensurabilidad carecen del carácter determinante de los criterios y no pueden ser clasificadas por orden de importancia. No podemos decir si *en general* la interpretación de un texto mejora por modificaciones que, por ejemplo, implican una ganancia en la dimensión de captar la vivacidad del texto, pero que también entrañan una pérdida en la dimensión de aprehender su coherencia. En otras palabras, el juicio en cuanto a la textualidad de un texto dado no procede de criterios y no permite la subsunción de lo particular bajo un concepto universal predefinido. Es un tipo de juicio facilitado por aquellas dimensiones que se usan como guías que *orientan* tanto nuestros juicios reflexivos de primer orden que se refieren a la textualidad de los textos como a nuestros juicios reflexivos de segundo orden que se refieren a la adecuación de las interpretaciones.

La interpretación de la *acción* sigue un modelo similar. Sobre la base de nuestra participación en el mundo de la vida, construimos expectativas y precomprensiones acerca del significado de una actividad observable y luego comparamos estas expectativas holísticas con la valoración fragmentada de los detalles de la actividad observada y de las características contextuales importantes tan pronto como los advertimos. Como en el caso de los textos, el buen juicio relativo al significado de una acción se basa en lograr incluir tantos casos particulares como sea posible dentro de un marco unitario, de aprehender tanto como sea posible la

coherencia que subyace a los detalles, el destello de innovación que asoma en la costumbre y la rutina, las huellas de reflexividad y el esfuerzo por conmensurar los fines con los medios disponibles, así como los medios con los fines posibles. Como en el caso de los textos, podemos pasar por la experiencia de que nuestras expectativas no lleguen a nada, de que dejen demasiado material sin interpretar o de que sean contradichas por demasiados detalles. La diferencia reside en el papel que desempeña la intención del actor. A menos que hagamos que la acción sea coextensiva de la acción intencional por definición –una maniobra extrema que genera más problemas que los que resuelve–, la intención del actor no desempeña un papel diferente del que desempeña en la construcción del significado textual. Es decir, la acción puede *adquirir* determinados significados debido a características contextuales de las que el actor sólo es vagamente consciente.

El buen juicio también nos permite reconocer ejemplos de verdadera innovación, a saber, las acciones que adquieren significación ejemplar. Éstas son el correlato, en la acción de la obra de arte, en el sentido de que son el producto del *genio*. La acción innovadora –por ejemplo la acción del político responsable de Weber, que puede decir «No puedo hacer otra cosa. Aquí me detengo»–, como las *ideas estéticas*[34] presentes en las obras de arte, tienen la capacidad de dar «un feliz vuelo a las facultades del espíritu, es decir, lo que las pone en juego, de tal suerte que este juego se entretiene en sí e incluso fortifica las facultades que en él se ejercitan».[35] La capacidad de la acción ejemplar para poner la imaginación en movimiento es uno de los puntos clave en los cuales la relación del juicio con la autenticidad se torna clara. Asimismo, a través de su capacidad para estimular un juego incesante de nuestras facultades mentales, las ideas estéticas y las acciones innovadoras por igual proporcionan un ejemplo tangible del universalismo sui géneris inherente a nuestra experiencia de la ejemplaridad y la autenticidad.

Para captar las implicaciones de esta afirmación y para dar una solución a los problemas que plantea el análisis de Arendt, debemos retomar y ampliar lo que afirmamos en el capítulo 1 acerca de por qué

34. En palabras de Kant, «la idea estética es una representación de la imaginación asociada a un concepto dado, y ligada a tal variedad de representaciones parciales, libremente puestas en juego, que no se puede hallar expresión que las designe en un concepto determinado», *Critique of the Power of Judgment*, § 49, p. 194.

35. *Ibid.*, p. 192.

algo ejemplar puede ejercer algún tipo de influencia más allá del contacto en el que surgió.

Si el juicio en general –que, nuevamente, consiste en «pensar en lo particular como contenido bajo el universal»– se refiere a lo apropiado de algún elemento respecto a una identidad, a si algo, ya sea una acción, una norma o lo que fuere, se ajusta o no al todo de una identidad relevante, entonces la autenticidad o la integridad de una identidad, lo que es mejor para su evolución, es la idea reguladora que hace que el juicio funcione. Éste es un aspecto de la teoría del juicio de Kant que Arendt, de haber tenido la oportunidad de ampliar y reelaborar sus notas, sin duda habría advertido y enfatizado. En varios pasajes referidos a la naturaleza del placer especial que proporciona la experiencia estética de las cosas bellas, Kant usa el término «sentimiento de vida» de un modo similar a lo que aquí se designa como autenticidad, e implícitamente se acerca a este punto.

En el párrafo 1 de su *Crítica del juicio*, Kant niega la presencia de cualquier contenido cognitivo en los juicios estéticos. Más bien, los juicios estéticos implican la conciencia de que la representación de cierto objeto se acompaña de un «sentimiento de satisfacción». Kant continúa diciendo: «En este último caso la representación se refiere por completo al sujeto, es decir, al sentimiento que tiene de la vida, y que se designa con el nombre de sentimiento de placer y de pena; de ahí una facultad de discernir y juzgar que no aporta nada al conocimiento».[36] En un pasaje posterior del texto, Kant especifica lo que quiere decir con «satisfacción»: lo bello «contiene el sentimiento de una *promoción y afirmación* de las fuerzas vitales».[37] Como vimos en el capítulo 1, esta formulación nos da la posibilidad de una concepción diferente, menos naturalista, de la base para las invocaciones universales planteadas por los juicios estéticos.

Ahora bien, si por placer entendemos la capacidad que tiene una representación de suscitar en nosotros el sentimiento de una excitación directa de las fuerzas vitales, de promoción de nuestra vida, la pregunta que surge es: ¿cómo puedo anticipar que la experiencia de un objeto que juzgo bello se traducirá no sólo en la «promoción» o la excitación directa de mi vida, en el progreso de mi propio proyecto de vida, en la evolución de mi identidad o en el enriquecimiento de mi autenticidad, sino que se traducirá en un mismo sentimiento de la evolución o desarrollo de la vida de *cualquiera*?

36. *Ibid.*, § 1, p. 90.

37. *Ibid.*, § 23, p. 128. Debo a Rudolf Makkreel el haberme apercibido de estos pasajes.

Podemos entender mejor cómo esto es posible si, junto a la concepción no naturalista ni hermenéutica del *sensus communis* planteada en el capítulo 1, introducimos una distinción entre el juicio reflexionante *puro* y los juicios reflexivos *orientados* –una distinción que constituye una de las aportaciones de Makkreel a la interpretación de la teoría del juicio de Kant–. Como señala Makkreel, Kant presenta su propia noción de «orientación» en el ensayo de 1786, «¿Qué significa orientarse en el pensamiento?», y *grosso modo* o implícitamente se refiere a esta noción en la *Crítica de la razón pura* y en la *Crítica del juicio*. En su sentido más elemental, la «orientación» se refiere a la capacidad del actor de «proceder desde un cuadrante de su campo de visión hacia los otros tres que conforman su horizonte».[38] Mi capacidad para poner lo que veo delante de mí en relación con los otros cuadrantes se origina en la imaginación –la capacidad para ejemplificar lo que no está presente para los sentidos– y se apoya en el sentimiento corporal inmediato ligado a la distinción entre izquierda y derecha. En un nivel más mediado, Kant menciona la posibilidad de una «orientación mental del pensar propia de la esfera trascendente»,[39] y en la *Crítica del juicio* menciona el principio de «finalidad» como un concepto potencialmente capaz de «orientar» el juicio reflexionante. En el último caso, nos relacionamos con los fenómenos múltiples de la naturaleza *como si* las leyes que los regulan fueran equivalentes a una unidad, no porque así lo requiera un principio de la naturaleza o un principio de la libertad, sino porque «este concepto trascendental de una finalidad de la naturaleza [...] no hace más que representar la única manera de proceder en nuestra reflexión sobre los objetos de ella [la naturaleza]» *si* queremos tener una «experiencia cuyos elementos se hallan perfectamente enlazados entre sí».[40]

Makkreel sugiere que además distingamos una noción de «finalidad estética» (es decir, «una orientación estética que evalúe el mundo sobre la base del sentimiento de vida») y una noción de «finalidad teleológica» (entendida como una «orientación teleológica que interpreta la cultura sobre la base del sentido común o el *sensus communis*»):[41]

38. Rudolf Makkreel, *Imagination and Interpretation in Kant. The Hermeneutical Import of the* Critique of Judgment (Chicago, University of Chicago Press, 1994), pp. 155 y ss.

39. *Ibid.*, pp. 155-156.

40. Kant, *Critique of the Power of Judgment*, introducción, p. 71.

41. Makkreel, *Imagination and Interpretation in Kant*, p. 156.

Estas consideraciones arrojan luz sobre la conexión intrínseca que vincula la noción de *enriquecimiento, promoción* o *desarrollo de la vida* o *autenticidad*, la noción de «orientación» y la universalidad sui géneris del juicio reflexionante. Por tanto, nuestra pregunta acerca de la naturaleza del universalismo del juicio puede recibir una nueva respuesta, que sigue guardando relación con la propia perspectiva de Kant sobre el juicio y que es compatible con la propia lectura que Arendt hace de ella. El universalismo del juicio no se apoya ni en la constitución biológica del aparato sensorial ni en el improbable hecho de compartir los ejemplos que son utilizados en nuestras evaluaciones –un compartir que presupondría una cultura común que incluiría todas las especies humanas–. Se basa en ese *sensus communis* que en el capítulo anterior fue caracterizado como no reducible ni a lo biológico ni a lo meramente cultural, y en cuyo núcleo se encuentra la noción de que –al margen de la cultura que habitamos, y sólo en virtud del simple hecho de existir, en la forma en que existe el ser humano, con un cuerpo, una mente, una conciencia de sí y de su finitud–, todos tenemos un sentido intuitivo de lo que significa enriquecer y desarrollar, o estrechar y comprimir, nuestra vida. Aunque lo expresamos de diferentes modos, todos tenemos una idea de lo que significa que nuestras identidades evolucionen o se estanquen. Sin duda las culturas articulan este sentimiento básico de bienestar o evolución y estancamiento con diferentes vocabularios y existen variaciones locales que enfatizan un aspecto en desmedro de otro. Ni Kant ni Arendt están en condiciones de decirnos nada más específico acerca de este sentimiento.

Si ahondamos más en este punto, en una dirección que Arendt *podría* haber tomado, podríamos decir que bajo nuestras actuales condiciones el sentimiento de «evolución o desarrollo de la vida» se debe entender en términos de la *autorrealización* o el logro de una relación *auténtica* con el yo. La expresión «relación auténtica con el yo», a su vez, designa una congruencia óptima de una identidad consigno misma –una interpretación que es corroborada, entre otras cosas, por Arendt al citar aprobatoriamente a Sócrates, quien dice: «Preferiría [...] que las multitudes de hombres estuvieran en desacuerdo conmigo, antes que yo, *que soy uno*, no estuviese en armonía conmigo mismo y me contradijese».[42]

42. Arendt, *The Life of the Mind*, p. 181.

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.

3

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 géneris 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.