

REFLEXIVIDAD, IMAGINACIÓN Y EMPATÍA EN LA CONCEPCIÓN ARENDTIANA DEL JUICIO MORAL

Matías Parmigiani*

matias_parmigiani@yahoo.com.ar

Resumen

Estudios recientes de índole empírica han demostrado el importante papel que las afecciones empáticas estarían llamadas a jugar en la moralidad, fundamentalmente en la órbita de los denominados ‘juicios morales’. Definida como “una reacción afectiva más adecuada a la situación de otro que a la propia” (Hoffman), lo que la empatía desarrollaría en nosotros, los seres humanos, es una capacidad *imaginativa* para ponernos en zapatos ajenos tomando en consideración aquellos aspectos inadvertidos de la vida de los otros que podrían resultar sumamente relevantes al momento de juzgar sus acciones, actitudes o rasgos del carácter desde un punto de vista imparcial. En sus *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Hannah Arendt, advertida sobre el increíble potencial contenido en las capacidades imaginativa y reflexiva tal como habían sido exploradas en *La crítica del juicio*, esto es, como cuestiones que suscitaban un interés eminentemente estético, realizó un intento de re-apropiarse del significado de estas nociones situándolas en el terreno práctico (tanto político como moral). Sin embargo, a diferencia de aquellos estudios empíricos que en años recientes vinieron a rescatar la reflexividad y la imaginación, H. Arendt rechazó la empatía. El objetivo que me he propuesto en el presente trabajo, pues, consistirá en explorar los motivos que pudieron haberla inducido a efectuar este rechazo, tarea que llevaré adelante no sin antes reconstruir críticamente su

* **Matías Parmigiani:** Licenciado en Filosofía. Profesor de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Córdoba, con estudios de grado en la *University of Texas (Austin)*, en donde completó su tesis de licenciatura titulada “Libertad y determinismo en la obra de G. H. von Wright” bajo la supervisión del Dr. Gustavo Cosacov. Ex becario del Deutsche Akademische Austauschdienst (DAAD) y de la Secretaría de Ciencia y Tecnología de la UNC. Ha ejercido tareas de docencia en las cátedras de Ética, Filosofía del Derecho y Filosofía de la Educación de la misma Facultad, así como una ‘Jefatura de Trabajos Prácticos’ en la cátedra de Problemáticas Filosóficas y de la Educación perteneciente a la Licenciatura en Ciencias de la Educación. Actualmente se halla culminando el último año del Doctorado en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Humanidades con una beca de postgrado otorgada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Título de su disertación: “Alcances y limitaciones de la teoría consensual de la pena”, bajo la supervisión del Dr. Pablo E. Navarro. Es miembro del Instituto de Investigaciones Jurídicas y Sociales de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales (UNC), de la Asociación Latinoamericana de Estudios del Discurso (ALED). Sus áreas de interés son la ética, la filosofía política, la filosofía del derecho, la filosofía de la educación, la teoría del conocimiento y la epistemología.

pensamiento de forma tal que lleguen a exhibirse cuáles serían los prejuicios teóricos y epistemológicos de mayor o menor envergadura que le habrían impedido adoptar una perspectiva diferente.

Palabras clave: Arendt; Kant; empatía; juicio moral; reflexividad.

IMAGINATION, REFLEXIVITY AND EMPATHY IN HANNAH ARENDT'S CONCEPTION OF MORAL JUDGMENT

Abstract

Recent studies of an empirical nature have demonstrated the important role that empathetic affections are called upon to play in the moral field, primarily in the orbit of the so-called 'moral judgments.' Defined as "an affective response more appropriate to someone else's situation than to one's own situation" (Hoffman), what empathy develops in human beings is an *imaginative* ability to put ourselves in other person's shoes by taking into account those unnoticed aspects of their lives that could be very relevant when judging their actions, attitudes or traits of character from an impartial point of view. In her *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Hannah Arendt, aware of the incredible potential enclosed in the imaginative and reflective abilities such as were explored in *The Critique of Judgement*, that is, as issues that demanded a purely aesthetic concern, made an attempt to re-appropriate the meaning of these notions by situating them in the practical (both political and moral) territory. However, unlike those empirical studies that in recent years came to rescue reflexivity and imagination, H. Arendt rejected empathy. Therefore, my main focus in this paper will be to explore the reasons that might have led her to this rejection, a task that I will not carry out without critically rebuilding her thought in such a manner that all the theoretical as well as the epistemological prejudices she had finally become visible. At the same time, I will try to show how a different perspective must have been, even for her, perfectly available.

Key words: Arendt; Kant; empathy; moral judgment; reflexivity.

Estudios recientes de índole empírica han demostrado el importante papel que las afecciones empáticas estarían llamadas a jugar en la moralidad, fundamentalmente en la órbita de los denominados 'juicios morales'. Definida como "una reacción afectiva más adecuada a la situación de otro que a la propia" (Hoffman 2002: 13), lo que la empatía desarrollaría en nosotros, los seres humanos, es una capacidad *imaginativa* para ponernos en zapatos ajenos tomando en consideración aquellos aspectos inadvertidos de la vida de los otros que podrían resultar sumamente relevantes al momento de juzgar sus acciones,

actitudes o rasgos del carácter desde un punto de vista imparcial. En su gran mayoría, estos estudios hallan inspiración en la teoría de los sentimientos morales de David Hume, para quien la validez de todo juicio moral descansa, en última instancia, en las respuestas empáticas –o simpáticas, como él las llamara –que ciertas acciones producen en nosotros cuando contemplamos la reacción de sus destinatarios (su placer o su dolor) a partir de los sentimientos de aprobación o desaprobación que ellas suscitan (Prinz 2010: 3).

Simultáneamente a estos estudios, una considerable cantidad de trabajos, esta vez de índole filosófica, han empezado desde hace tiempo a depositar su mirada sobre la capacidad imaginativa y la relación que ésta guarda con el juicio moral (Benhabib 2006; Ferrara 2008; Beiner 2009; Lara 2010). Lo que todos ellos tienen en común es que han sido capaces de ver en las formas narrativas heredadas de la literatura, así como en las que se plasman en los testimonios personales de experiencias pasadas, los canales más adecuados para dar cuenta de lo sucedido y expresar nuestro repudio o admiración por eventos irrepetibles, formas narrativas en las cuales indudablemente la imaginación juega un rol preponderante. Sin lugar a dudas, la fuente de inspiración más prominente de estos trabajos remite a la figura de Hannah Arendt y, en particular, a las investigaciones que ella llevara a cabo hacia el final de su vida en torno al lugar que el ‘juicio reflexionante’ ocupa en la obra de Kant.

Si uno tuviera que trazar un paralelismo entre estos estudios de índole empírica y filosófica, las semejanzas parecerían más que evidentes. Así, pensemos por ejemplo en los elementos de ‘imparcialidad’ y ‘enriquecimiento de la mente’ contenidos en la intencionalidad aleccionadora de los juicios reflexionantes que Ferrara rescata retomando lo que dice precisamente Arendt en sus *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Ferrara escribe:

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. En lugar de ser el resultado de un determinado punto de vista superior que realmente resolvería la disputa por ubicarse completamente por encima de la contienda, en el juicio reflexionante la imparcialidad está vinculada con 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 (Ferrara 2008: 73-74).

Tal cual se desprende de este pasaje, ¿no se parecería esta suerte de “capacidad para enriquecer nuestro pensamiento con objeto de tomar en cuenta los pensamientos de los demás” en demasía a aquella noción de ‘empatía’ que capturara la definición de Hoffman? Y si esto es así, ¿no sería posible trazar

entre los estudios empíricos sobre la empatía y los estudios filosóficos sobre el juicio reflexionante inspirados en Arendt un paralelismo casi perfecto? Por lo menos a mirada de soslayo, ése parece ser efectivamente el caso. Sin embargo, superado el encanto natural de las primeras impresiones, y ya sumergiéndonos un poco más en la lectura de estos trabajos, descubrimos que no habría sido sino la propia H. Arendt quien aparentemente se encargó de poner al resguardo la capacidad reflexiva de lo que sería “una especie de empatía general por medio de la cual podríamos averiguar lo que realmente sucede en las mentes de todos los demás” (Ferrara 2008: 75; asimismo, véase Benhabib 2006: 156). La respuesta a aquellas preguntas, entonces, de repente adopta una orientación contraria.

El propósito principal que persigo en este trabajo consistirá en demostrar que, por fortuna, las cosas distan de ser tan sencillas. En realidad, argumentaré, lo que en el fondo temía Arendt era que se confundiera el ardid del pensamiento ampliado y cosmopolita de Kant, ligado al criticismo (Cf. *Crítica del juicio* §40), “con una empatía *desmesuradamente amplia* gracias a la cual se puede saber realmente qué acontece en la mente de los otros” (Arendt 2009: 84). El significado que ella le atribuyó a la empatía estaba ligado, pues, a una aceptación emocional *total* del punto de vista del otro y esta interpretación no coincide, bajo ningún concepto, con lo que sugieren los mejores estudios sobre la materia disponibles en la actualidad. Tal como se infiere de los mismos, para que una experiencia se considere verdaderamente empática, además de la identificación con el punto de vista del otro, dos elementos fundamentales deben constatarse: por un lado, la conciencia por el lado del agente de que esta identificación es sólo temporal y que no hay confusión entre él y el otro individuo; y, por el otro, un mecanismo regulatorio que controle los orígenes de las afecciones sentimentales que usualmente nos invaden (Cf. Brunsteins 2009; Decety y Jackson 2004). Consecuentemente, la hipótesis principal que aquí me guiará se apoya, antes que nada, en la estipulación de que la empatía no debe equipararse a una aceptación pasiva y acrítica del punto de vista de los otros; y sostiene que, de haber tenido este concepto de empatía en mente, Arendt se habría visto obligada a rever su negativa tajante a suscribir una aproximación empática a la moralidad o, por lo menos, a revisar parte de sus ideas vertidas en torno al juicio reflexionante.

Mentalidad ampliada e imparcialidad: una relectura del párrafo §40 de La crítica del juicio

He dicho que, en el fondo, lo que temía Arendt era que una aproximación empática a la moralidad perdiera de vista el elemento crítico contenido en el cosmopolitismo kantiano. En su *Séptima Conferencia* sobre la filosofía política de Kant, Arendt también rescata la mayéutica socrática, la cual, por bajar “la filosofía del cielo a la tierra” invitando a los hombres a examinar sus opiniones para extraer así “de cada afirmación sus significados ocultos y latentes” (Arendt 2000: 81), demuestra ser una precursora indubitable del criticismo moderno. “El pensamiento crítico –recuerda Arendt –consiste en gran medida en esta suerte de ‘análisis’” (Ibíd.), es decir, de mostrarnos capaces de justificar fehacientemente lo que decimos. Esto era precisamente a lo que Sócrates invitaba a sus alumnos cuando se encargaba de someter a riguroso examen cada una de las implicaciones que se derivaban de sus afirmaciones y esto es exactamente lo mismo a que nos compele Kant cuando distingue entre la *quaestio facti*, la cuestión de hecho que versa sobre “de qué manera se ha adquirido un concepto”, y la *quaestio juris*, la cuestión de derecho acerca de “con qué derechos se posee y utiliza” (Ibíd.: 82).

Ahora bien, este elemento del pensar crítico rescatado en los tiempos de Platón aparecerá muchos siglos después, ya con Kant, vinculado a un concepto novedoso. Aunque “es precisamente al aplicar las normas críticas al propio pensamiento cuando se aprende el arte del pensamiento crítico”, esta aplicación –constata Arendt –“no puede aprenderse al margen de la publicidad, sin el contraste que resulta del contacto con el pensamiento de los otros” (Ibíd.: 82). El novedoso concepto en el que Arendt está pensando, entonces, es el de ‘imparcialidad’, también llamado algunas veces ‘pensamiento ampliado’, y cuya presencia en el criticismo parecería corroborarse en una carta de la década de 1770 que Kant le escribiera a Marcus Herz: “Siempre confío en que, enfocando imparcialmente mis juicios desde el punto de vista de otros, pueda llegar a obtener una tercera cosa que aventaje a lo que anteriormente pensaba” (Arendt 2000:83) –reza la carta. Arendt aludirá además al mismo concepto con la expresión ‘modo de pensar extensivo’ y dirá que él desempeña un papel crucial en la *Crítica del juicio*, obra que concede a la imaginación la fuerza necesaria para traer a los otros de la ausencia en la que momentáneamente se encuentran a través de una comparación con sus juicios meramente posibles.

Inmediatamente a continuación de estas reflexiones es donde se constata el rechazo explícito que manifiesta Arendt en relación a la empatía. Las palabras que emplea son exactamente las mismas que he citado anteriormente, aunque

con un agregado importante que toma del párrafo § 40 de la *Crítica del juicio* pero que bien podría haber pasado por un clásico pasaje de *Was ist Aufklärung?*:

Pensar, según la concepción que Kant tenía de la Ilustración, significa *Selbstdenken*, pensar por uno mismo, que ‘es la máxima de una razón nunca pasiva. La inclinación a lo contrario, por tanto, a la heteronomía de la razón, se llama prejuicio’, y la Ilustración es ante todo ‘liberación del prejuicio’ (Arendt 2000: 84-85).

Arendt teme que se confunda la mentalidad ampliada con una aceptación pasiva del punto de vista de los otros, como si para que todo lo bueno se concretara bastara tan sólo con efectuar entre nosotros un intercambio de prejuicios. “El modo de pensar extensivo” –nos recuerda parafraseando nuevamente a Kant, es el resultado de abstraerse de las ‘limitaciones que, de manera contingente, son propias de nuestro juicio’, de ignorar las ‘condiciones subjetivas del juicio que limitan a muchos’, esto es, no tener en cuenta lo que solemos llamar interés propio, que, según Kant, no es ilustrado ni susceptible de serlo, sino que siempre es restrictivo (Ibíd.: 85)

Que el peligro pasaba para Kant por no ser capaces de sustraernos a “las condiciones subjetivas personales del juicio, en que tantos otros quedan aprisionados” –según versa la traducción de Rovira Armengoi –no sería una advenediza ocurrencia a la que Arendt hubiera arribado en su rol de lectora de Kant. Efectivamente, como sea que entendamos la imparcialidad, o lo que en la *Crítica del juicio* parece estar comprendido bajo la denominación de ‘punto de vista general’ o universal (*allgemeines Standpunkt*), e incluso tratándose de la imparcialidad en asuntos morales, el desafío apremiante pasa por desarrollar una capacidad que nos permita salir de nuestra propia subjetividad. De lo contrario, cualesquiera juicios que podamos formular, pero fundamentalmente los de índole moral, estarán sujetos a fundadas suspicacias ulteriores.

En el párrafo § 40, Kant alude a las precauciones que debemos tomar en relación a las ‘condiciones subjetivas personales del juicio’ (*subjektiven Privatbedingungen*) empleando dos palabras distintas. Alrededor del párrafo 5: 294 (ó 157 en la edición de Verlag) comprobamos la utilización del verbo ‘*abstrahiert*’, un verbo que Arendt, muy probablemente coligiendo el texto con las mejores traducciones disponibles en su momento, atinadamente traduce al inglés por *abstraerse de* (en la reciente traducción al mismo idioma por parte de Paul Guyer, por ejemplo, confirmatoriamente leemos ‘*abstracting from*’). En cambio, en el pasaje 5: 295 (ó 159 en la edición de Verlag), Kant emplea la expresión ‘*sich wegsetzen über*’, a la que tanto Arendt como Guyer

traducen por ‘*set oneself apart*’, esto es, ‘apartarse de’. Como se comprobará sin dificultad, esta traducción parece preservar el sentido del ‘*abstrahiert*’ original. Sin embargo, entre los traductores españoles, realmente curioso es el caso de Rovira Armengoi, que si bien para la expresión correspondiente al párrafo 5: 249 también reserva la utilización de ‘abstraerse de’, en 5: 295 opta por entender el original alemán “*sich über die subjektiven Privatbedingungen des Urteils wegsetzen*” nada menos que como ‘sobreponerse a las condiciones subjetivas personales del juicio’. Siendo caritativos en la interpretación, pienso que nada de malo habría en ello. Pero el problema es que en el pasaje que le sigue inmediatamente a esta expresión, Kant formula la exigencia de ‘colocarse en el punto de vista de otros’ (“*dass er sich in den Standpunkt anderer versetzt*”), con lo cual se abre una doble vía semántica: por un lado, la vía que sigue Arendt, quien vuelve sobre su explicación del ‘punto de vista general’ e interpreta la exigencia al modo de una precaución tendiente a rechazar de plano el tipo de constataciones provenientes de los costados que podríamos denominar más netamente idiosincrásicos de nuestras personalidades o, en terminología kantiana, de ‘las características materiales de nuestra representación’; y, por el otro, una vía alternativa que, sin mayores pretensiones de ajustarse a la verdadera intención de Kant, toma la sugerente traducción de Rovira para vislumbrar, inspirándose en ella, un desarrollo independiente. Ésta es la vía interpretativa que desearía explorar a continuación.

Comoquiera se entienda el significado de la expresión ‘sobreponerse a’, como cuando hablamos de sobreponernos a un obstáculo o a una restricción (*Beschränkung*), me parece que existe un consenso bastante amplio acerca de que su connotación resulta absolutamente distinta de la que se desprende de expresiones como ‘evitar’, ‘apartarse de’, ‘abstraerse de algo’ y otras por el estilo. Con objeto de ilustrar la cuestión, quisiera tomarme la libertad de desenterrar del cementerio filosófico una vieja figura literaria que supo ser usual en otro momento y a la que, más allá de mis propósitos actuales, de ninguna manera pretendo volver a resucitar para beneficio de nadie. Sin más rodeos, digamos que se trata de la tradicional metáfora del viajante y su camino, tan común entre los filósofos existencialistas.

Lo primero que podríamos decir para empezar es que en el transcurso de un viaje, cada vez que a un transeúnte se le aparezca un obstáculo de considerable envergadura —el cual, según prevé, lo demorará de proseguir la marcha iniciada—, una manera de lidiar con su situación que se le figurará bastante obvia podría consistir en evitar el obstáculo o apartarse de él. Siendo éste el caso, al menos dos aparecerán como las modalidades de evitación más

comunes: si los obstáculos se evidencian como particularmente difíciles o abrumadores, bien puede ser que la única salida se encuentre en algo semejante a desandar otro camino, un camino alternativo; ahora, si ésta no representa una opción real (ya sea porque desandar otro camino resulta excesivamente costoso, ya sea porque simplemente no hay forma de hacerlo: en terminología sartreana, tal vez nuestro mismo proyecto personal descansa en el camino original elegido) y el desafío a enfrentar es de tal magnitud que, incluso de salir triunfantes, la batalla nos insumiría una inversión tan grande de recursos que amenazaría con dejarnos desairados para proseguir el resto del viaje, sortear los obstáculos bien puede que sea la modalidad de evitación más recomendable. En el Canto XII de *La odisea*, ni más ni menos que ésa parece ser la recomendación que la diosa Circe le dirige a Ulises, esperanzado en escapar ‘a la infausta Caribdis’ para enfrentar a Escila:

¡Obstinado! Tú siempre pensando en esfuerzos guerreros y proezas. No cedes siquiera ante dioses eternos, que no es ella mortal, antes bien, una plaga sin muerte, un azote tremendo, agobiante, feroz e invencible, y no hay fuerza capaz contra él: lo mejor es la huida (115-120).

Pero imaginemos, para continuar con la metáfora, que no es un obstáculo *en el camino* lo que entorpece nuestro paso sino un obstáculo situado *fuera del camino*, como si dijéramos ‘en el entorno’. Que efectivamente hay obstáculos de esta naturaleza queda reflejado en todas aquellas situaciones en que, por ejemplo, desagradables olores circundantes o ensordecedores ruidos provenientes del más allá atentan contra nuestra calma, perturban nuestra concentración y terminan por distraernos de la meta final; pensemos, sin ir más lejos, en el famoso caso de Ulises y las sirenas tan bien descrito en el mismo Canto XII de *La Odisea*. ¿Cómo nos sustraemos de estas condiciones que nos impone el entorno? ¿Cómo nos abstraemos y continuamos el rumbo? Con relativa frecuencia, buenos resultados solemos lograr al concentrarnos denodadamente en la tarea a realizar sin apartar la vista de la dirección prefijada; o, en su defecto, fijándonos metas más próximas, pequeños escalones que nos ayuden a desandar el camino yendo paso a paso y sin apresuramientos. Volviendo al caso de los ruidos y retomando la historia homérica, la exitosa estrategia de Ulises a fin de no sucumbir a las encantadoras voces de las sirenas consistió en obturar los oídos de cada uno de sus tripulantes con masa de cera melosa, exhortándolos a su vez para que ellos lo ataran del mástil de su nave. Sólo así consiguieron abstraerse del maléfico

entorno y dejar las voces atrás, aún cuando Ulises, frunciendo sus cejas, bregó insistentemente a sus compañeros para que fuera liberado.¹

Como sea, lo importante aquí pasa por el hecho de que ninguno de estos casos, ni el de la evitación ni el de la abstracción, parecen mostrar que el éxito de nuestra empresa dependa realmente de que asumamos nada semejante a un compromiso del tipo epistémico o afectivo con la restricción que se interpone en nuestro camino. Ante un problema o dificultad, por grandes que sean, la clave tanto de la evitación como de la abstracción estriba en averiguar cómo darle la espalda y seguir adelante. Sin embargo, con la noción de ‘sobreponerse’ la situación no es análoga. Sobreponerse a algo parece presuponer una situación previa de enfrentamiento o, por lo menos, de que algo (o alguien) nos pasó por encima o llegó a afectarnos negativamente. A mi juicio, nadie diría que logró ‘sobreponerse a un obstáculo’ simplemente ignorándolo o pasándolo por alto. De una persona así opinaríamos, para decirlo al modo de Wittgenstein, que nunca se sobrepuso a nada o bien que ignora el significado de los términos que utiliza.

En general, entonces, ‘sobreponerse’ sugerirá la idea de invertir un esfuerzo denodado en cierta dirección luego de haber sufrido cierto revés o haberse enfrentado a una dificultad. Quien evita un obstáculo, meramente escapa de él y no descarta el peligro de que el mismo obstáculo vuelva a aparecer en el futuro. Hacia el final del Canto XII, justamente esto es lo que sucede con Ulises, quien, habiendo seguido el consejo de Circe de huir, tiene que volver a cruzarse con la terrible Caribdis que ya había dejado en el camino. Por el contrario, quien se sobrepone a un obstáculo a menudo da indicios de haber sido capaz de lidiar con él, de haberle encontrado la vuelta, de haberlo llegado a conocer o comprender con cierta profundidad. Y aún cuando quien se sobrepone a una dificultad no la elimina, por lo menos sabe que si ella volviera a presentarse, él estaría en mejores condiciones de hacerle frente. En otras palabras, sobreponerse a un obstáculo, a diferencia de meramente evitarlo, parece connotar la idea de superación, una idea que guarda íntima vinculación con una determinada actitud o predisposición tanto afectiva como epistémica por parte del sujeto en relación al objeto.

¹ Si tuviéramos que reflexionar sobre estas situaciones en términos filosóficos, pienso que no habría nada mejor que las palabras de Gadamer: “precisamente lo que caracteriza a la relación del hombre con el mundo por oposición a la de todos los demás seres vivos –supo decir en Verdad y método –es su libertad frente al entorno” (Gadamer 1977: 532), la posibilidad de elevarse por encima de las coerciones del mundo. Sobre lo mismo, véase el análisis que practica Sartre en la Cuarta Parte de *El ser y la nada*.

¿Qué significa entonces, a la luz de esta lectura, la exigencia que formula Kant de ‘colocarse en el punto de vista de otros’ a fin de alcanzar la imparcialidad? Por lo pronto, me atrevería a aseverar, significa aprender a tomar a los otros por lo que ellos efectivamente son y no por lo que podrían o deberían llegar a ser, pues sólo de esta manera su carácter irremplazable encontrará verdadero reconocimiento y justicia, sólo de esta manera su dignidad auténtica alcanzará a ser vindicada. Puesto gadamerianamente, ‘colocarse en el punto de vista de otros’ significaría tomar las características subjetivas de los otros, sus prejuicios, como “la realidad histórica de su ser” (Gadamer 1977: 344), aún cuando estas características no tuvieran el peso de la última palabra ni debieran considerarse inapelables.

Quizá esta interpretación, se objetará, sea francamente tendenciosa, cometiendo el pecado de difuminar los contornos que deberían separar a la inocua expresión alemana ‘*sich wegsetzen über*’ del concepto hegeliano de ‘*aufheben*’, famoso por connotar paradójicamente las acciones de ‘superar’ y ‘conservar’ al mismo tiempo. Hasta donde yo sé, reparos en contra de una equiparación semejante los habría por doquier y la mayoría de ellos serían sumamente atendibles. Además, aún si decidiéramos desoirlos, todavía deberíamos derrotar la objeción adicional que aludiría a la pregunta de por qué Kant habría empleado para comunicar una misma idea dos expresiones con un significado tan distinto, y más habida cuenta de que ambas aparecen en un párrafo que se propone como uno de sus cometidos cruciales precisamente destacar el valor de ‘pensar estando siempre de acuerdo consigo mismo’ (3ª máxima del entendimiento humano). Estas objeciones parecen desvirtuar de plano una interpretación como la propuesta.

De todos modos, podría ser que la nota distintiva del asunto pasara por otro lado. Con el propósito de destacar el ardid del criticismo y evitar que se confunda con la empatía, Arendt cree necesario remarcar como condición fundamental del ejercicio del pensamiento ampliado el no tener en cuenta, el ignorar expresamente lo que solemos llamar ‘interés propio’. Desde un punto de vista, el interés propio, que ocupa una posición predominante en el cuadro moral que Kant criticó bajo el acápite de ‘heteronomía de la razón’, indudablemente constituye un elemento que preocupa al criticismo y a la

Ilustración. Los prejuicios, las supersticiones, las pasiones, las emociones y los intereses sumen al hombre en un estado de desconcierto, dependencia y pasividad del cual es necesario desembarazarse en cuanto antes para alcanzar la mayoría de edad. Sin embargo, la interpretación de Arendt, que en la letra y tal vez también en el espíritu resulte correcta y se adecue al sentido kantiano del texto, bien puede ser que al mismo tiempo pase por alto, no tanto la solución propia de Kant al problema de la heteronomía –que parece corresponderse con la suya –, cuanto la solución que cabría imaginar si nos tomáramos la molestia de ser un poco más conscientes de los peligros que representa una Ilustración sustraída a todo control.

En cualquier caso, si lo importante pasa por el éxito que alcancemos en dejar atrás los prejuicios para que ya no molesten, ¿no sería más recomendable comenzar por *reconocerlos* en lo que característicamente tienen de finitos y limitados? De no hacer esto y pretender evitarlos, ¿no corremos el riesgo de que aquello que creímos expulsar por la ventana vuelva a ingresar posteriormente por la puerta trasera? Por otro lado, si las condiciones subjetivas a las que aluden tanto Kant como Arendt son las condiciones subjetivas de todo juicio, no sólo del mío o del tuyo, ¿por qué habría de remarcarse la necesidad de situarnos en el punto de vista de otros (“*dass er sich in den Standpunkt anderer versetzt*”)? ¿En qué sentido los otros, cuyos juicios están tan contaminados como los nuestros, podrían sernos de ayuda para alcanzar el modo de pensar extensivo?

Juicio, comprensión y subsunción

La concepción que Arendt tenía del juicio era especular. Esto importa, entre otras cosas, porque sólo la posición de quien ha sabido tomar la distancia adecuada del fragor de la batalla, como suele decirse, es la que permite juzgar un suceso o “evaluar algo en su justo valor” (Arendt 2000: 125). “Situarse en una posición más allá del juego es una *conditio sine qua non* de todo juicio” (Arendt 2000: 104), dirá Arendt en este sentido. Además, una concepción especular del juicio no reserva lugar para la empatía, que siempre comporta un compromiso afectivo por parte del juez, una predisposición a comprender la interioridad de

quien está siendo juzgado, posibilidad que habría sido rechazada de plano por Arendt (Cf. Kateb 2006).²

Desde ya, la concepción arendtiana del juicio no creo que fuera especular *ante todo*. En virtud de su naturaleza reflexionante, también era particularista, una característica que el enfoque empático del juicio moral antepone a cualquier otra. Comprobemos sino lo que en su libro, *Perception, Empathy, and Judgment: an Inquiry into the Preconditions of Moral Performance*, el filósofo noruego Arne Johan Vetlesen llega a decir sobre la empatía y el juicio moral. Así escribe en un capítulo dedicado enteramente a analizar la obra de H. Arendt:

La concepción de la empatía aquí sugerida se conecta con lo que antes he dicho sobre el juicio moral, a saber, que el juicio moral tiene que ver con ir al encuentro de los particulares (*the meeting of particulars*). El juicio, según sostuve, se produce cuando la persona que juzga francamente confronta su propia particularidad con la particularidad de aquello que habrá de ser juzgado. Defino ‘empatía’ como una facultad emocional básica de la humanidad, y como una facultad cuya presencia es indispensable para lograr un ejercicio no deteriorado (*unimpaired*) del juicio moral. Puesto que esencialmente se trata de una *Sichmitbringen* por oposición a una *Sichmitgeben*, la empatía preserva el ir al encuentro de los particulares (...) como la quintaesencia del juicio moral (Vetlesen 1994: 118-119; *la traducción es mía*).

Dado que el propósito que persigo aquí es el de averiguar si la visión arendtiana de los asuntos prácticos resulta finalmente compatible con una aproximación empática a la moralidad, el problema central que deberá resolverse es el de cómo hacer para desajustar el nudo por el que permanecen estrechamente atadas las características especular y particularista del juicio. En mi opinión, el hecho de que Arendt decida imitar a Kant en la adopción de la

² Tal vez el rechazo por parte de Arendt a esta posibilidad se deba, como ha notado Vetlesen, a que poseía un concepto de empatía fuertemente influido por la hermenéutica temprana de Dilthey, según la cual comprender la interioridad de otra persona requería de una *Sichhineinversetzen* (colocarse uno mismo dentro de) y, con esto, de un abandono de nuestra propia identidad específica (Cf. Vetlesen 1994: 118). Sin embargo, en contra de esta opinión, también acude a nuestras manos un extracto de “La crisis de la cultura: su significado político y social”, en donde Arendt afirma que la distancia requerida para juzgar apropiadamente un objeto “no se concreta a menos que estemos en condición de olvidarnos de nosotros mismos” (Arendt 1996: 222). Según cabe inferir de estas constataciones, la posición de Arendt en torno a este tópico no parece estar exenta de fuertes ambigüedades y contradicciones.

mirada del espectador tiene que ver con una confusión que en parte es suya y en parte hereda de Kant, pero de la que, en cualquier caso, no habría logrado percatarse a tiempo.

La confusión cuya cuota de responsabilidad le compete exclusivamente a Arendt pienso que estriba en aquello que lúcidamente ha advertido R. Beiner comentando sus *Conferencias* sobre Kant. Beiner señala de qué manera Arendt traduce el término kantiano ‘*allgemein*’ por ‘general’, allí donde las traducciones más habituales emplean ‘universal’. ¿Una simple cuestión de preferencia? De ninguna manera. Al parecer, sostiene Beiner, la razón determinante de esta decisión se halla en el ensayo “La crisis de la cultura: su significado político y social”, en donde Arendt escribe que el juicio está dotado de cierta validez específica que jamás es universal. Sus alegatos de validez nunca pueden extenderse más allá de los otros en cuyo lugar se ha puesto la persona que juzga para plantear sus consideraciones. El juicio, dice Kant, ‘es válido para todo el que juzga en general’, pero el énfasis de la frase recae sobre el ‘que juzga’; pero no es válido para los que no juzgan ni para los que no son miembros del (ámbito) público en el que aparecen los objetos del juicio (Arendt 1996: 233).

En este pasaje, Arendt no sólo contrapone lo específico a lo universal, como claramente se desprende de la primera frase, sino que diferencia, además, lo universal de lo general: mientras la *universalidad* constituye una característica de la función predicativa del juicio en relación a los que están siendo juzgados, la *generalidad* constituye una característica del juez que realiza el juicio, característica que sólo posee el espectador que toma distancia de la acción que está siendo juzgada. El espectador juicioso de Arendt, el espectador imparcial, es un espectador no comprometido, desinteresado; es, en resumidas cuentas, el espectador que asume el punto de vista general. Los actores, por el sólo hecho de estar implicados en la acción, no pueden juzgar correctamente, no pueden emitir un juicio público con pretensión de validez (Cf. Arendt 2000: 104-105; 125). ¿Pero qué sucedería si el espectador imparcial, que asume el punto de vista general y emite un juicio particularista sobre un suceso, pretendiera extender el ámbito de validez de su juicio hasta alcanzar a cubrir potencialmente el ámbito de todos aquellos sucesos que comparten las mismas propiedades que califican al suceso particular originario? ¿Diríamos que no sabe lo que está haciendo? La confusión de Arendt, originada a mi modo de ver por su imperativo de ‘pensar sin barandillas’ (*Denken ohne Geländer*), presuntamente tiene que ver con que ha dado a esta última pregunta una respuesta afirmativa.

No obstante, que un juicio sea *específico* no significa que no pueda ser *universal*. Un ‘juicio moral específico’ es, en sentido estricto, un juicio que toma

en cuenta con la mayor exhaustividad posible las propiedades que caracterizan a una persona, actitud o acción (o sea, a todo lo que Strawson y otros filósofos entendieron bajo la denominación de ‘particulares’), aún cuando lo que lo torna *moral* sea efectivamente su pretensión de predicar para *toda* persona, actitud o acción que comparta estas mismas propiedades una determinada cualidad (como la bondad o la corrección).³ Esta confusión, si Richard Hare está en lo cierto, muy probablemente sea una herencia directa de Kant, quien “creía que los principios morales tenían que ser simples” o muy generales, “cuando todo lo que hacía falta era que fueran universales (que es consistente con ser, si es necesario que lo sean, muy específicos)” (Hare 1999: 156) (o muy simples y generales). Arendt, si vamos al caso, reserva el término ‘generalidad’ para designar una propiedad del juez en lugar de hacerlo para designar una propiedad del juicio mismo. Entonces tal vez por esto debió pensar que la especificidad, que designaba una propiedad del juicio, no se contraponía a lo general –como en la definición de Hare –sino a lo universal.

Pero más grave que esta doble confusión quizá sea otro problema que debe enfrentar Arendt, cuyo surgimiento muy bien podría retrotraerse al famoso pasaje de la *Crítica del juicio* en donde Kant introduce por primera vez su clasificación entre juicios determinantes y juicios reflexionantes. En este sitio Kant habla de lo ‘dado’ con una naturalidad que resulta hoy en día por lo menos extraña en el ambiente filosófico y no parece que Arendt, a juzgar por las sucesivas derivaciones que deduce de allí, se haya percatado en modo alguno de las cuestionables connotaciones metafísicas que este concepto debía traer aparejadas consigo. Arendt está especialmente interesada en mostrar que cuando hacemos uso del juicio reflexionante para calificar a un objeto como bello o a una acción humana como política o moralmente ejemplar, lo hacemos sin ser

³ Aquí estoy dando por descontado que la marca distintiva de los juicios *morales* reside en lo que M. Singer y otros han denominado una pretensión de generalidad o igualdad (al respecto, véase ‘Singer 1971: 37 y sigs.’), por otro lado en nada equiparable a la generalidad que, en *Ordenando la ética*, Hare toma como el extremo opuesto de la especificidad de los principios. Tal cual lo ha dilucidado A. Wellmer en *Ética y diálogo*: “todo ‘porque’ causal o normativo lleva implícito un índice de generalidad; posee la generalidad de las expresiones lingüísticas entre las que está colocado, aunque naturalmente siempre en el sentido restringido de la cláusula *ceteris paribus*: ‘Los juicios morales son, por tanto, análogos a los juicios causales y a los enunciados que contienen un ‘porque’, debido a que poseen dicho carácter de generalidad implícita’. En vez de un ‘principio de generalización’, podría hablarse también de un ‘principio de igualdad’; pues el principio de generalización exige el tratamiento igual de casos iguales. Ya se trate del ‘porque’ causal, ya del normativo, no tratar igual casos que a primera vista parecen iguales exige una explicación (o fundamentación), la cual tiene por objeto mostrar que los casos comparados *no* son iguales en un sentido relevante desde el punto de vista causal o normativo” (Wellmer 1994: 44).

capaces de subsumirlo bajo una categoría general. Sus palabras son elocuentes: “Si decimos ‘¡Qué rosa tan bella!’, no llegamos a este juicio diciendo ‘Todas las rosas son bellas, esta flor es una rosa, luego esta flor es bella’. Ni a la inversa: ‘La Belleza son las rosas, esta flor es una rosa, luego es bella’” (Arendt 2009: 34). En esta acotación no hay nada de malo, pues es perfectamente cierto que no llegamos a formular juicios como éste mediante razonamientos deductivos semejantes al del ejemplo. Sin embargo, lo que también es igualmente cierto a pesar de que Arendt no parezca entreverlo es que tampoco llegamos a ningún otro juicio, estético o no estético, político o no político, moral o no moral, aplicando una lógica tan mecánicamente simplista.

Para que se comprenda mejor lo que quiero decir, permítaseme que me detenga por un momento en la lógica que imprime la utilización de los términos de los que nos servimos para caracterizar a los particulares, también denominados ‘entidades singulares’ por algunos filósofos. Wilfrid Sellars y su discípulo, Robert Brandom, han realizado valiosas contribuciones alrededor de esta lógica en un lenguaje típicamente pragmatista. El eje central de su planteo, consecuente con la orientación general que adquirió el panorama filosófico post giro lingüístico, reside en sostener que cualquier enunciación discursiva, desde la más simple (‘x es verde’) hasta la más compleja (como una concatenación de enunciados científicos), es susceptible de ser descompuesta en grupos de inferencias materiales gobernados por reglas de una lógica no monotónica. De esta manera, si es verdad que un enunciado condicional de la forma ‘Si rasco esta cerilla seca, sin defectos, entonces se encenderá’ sólo será válido en la medida en que se presuponga la presencia de una serie de cláusulas facilitadoras (*enabling conditions*) –como la de que la cerilla no se encuentra en un campo electromagnético (Cf. Brandom 2002: 108)–, también será verdad que un típico y aparentemente inofensivo enunciado singular con la forma ‘x es verde’ gozará de validez en la misma medida en que se presuponga lo que W. Sellars dio en llamar la ‘estructura compleja’ del predicado verde ‘tal y como se lo usa corrientemente’; lo que puede implicar, entre otras cosas y siguiendo el hilo de Sellars, que sólo se aplique a “*continuos*, cuyos elementos poseen las propiedades lógicas de los puntos” (Sellars 1971: 306).

¿Qué se sigue de todo esto respecto a la apreciación de Arendt de que en los juicios reflexionantes sería incorrecto constatar la presencia de una auténtica subsunción? Primero, y de movida, que si por ‘subsunción’ entendemos una simple subsunción lógica como la que captura el ejemplo de la propia Arendt, pues entonces lo que se sigue es que ni siquiera en los enunciados descriptivos más simples sobre particulares parece plasmarse esta forma subsuntiva; y no

parece hacerlo simplemente en virtud de que no es cierto que los predicados empleados por ellos no involucren muchas otras acciones y presuposiciones de nuestra parte, incluyendo un compromiso epistémico con toda la clase de condiciones facilitadoras que hacen las veces de premisas en formas implícitas de razonamientos. De esta manera, lo que habría detrás de cada subsunción es una serie infinita de posibles subsunciones validadoras e invalidadoras que operan de forma no lineal sino holística (Cf. Wellmer 2000: 272).

Ahora, si esta constatación resulta tan contundente respecto de los enunciados más simples e inofensivos, ¿cómo no iba a ser verdad respecto de los enunciados más polémicos que tienen lugar en los ámbitos estético, político o ético? En el caso de este último ámbito, tal como en años recientes lúcidamente vinieron a ponerlo en evidencia las novedosas formas de particularismo ético, todo parece indicar que es precisamente la complejidad de los hechos, situaciones y características que ciñen a los fenómenos prácticos aquello que nos dificulta acudir en procura de razonamientos validadores uniformes. Este es el diagnóstico del particularismo ético tal como lo conocemos en la actualidad (más allá de lo que podamos opinar en torno a la existencia o inexistencia de verdaderos principios morales). No obstante, al llegar a este preciso punto, la explicación que Arendt encontró estuvo marcada por una orientación muy distinta. Según cabe recordar, su explicación fue que el juicio que se pronuncia sobre cierto tipo de particulares –justamente, aquellos a los que no les *parece* haber un tipo universal o propiedad disponible en un principio general –, al no poder corresponderse con los actos de un entendimiento o facultad de juzgar determinante que opera por dentro del modelo subsuntivo tradicional, adosado a una idea monológica de la cognición, debía corresponderse con los actos de una facultad muy distinta y a la que Kant postuló con el nombre de ‘facultad de juzgar reflexionante’.

En vez de “subsumir bajo un concepto”, tal la tarea de la facultad de juzgar determinante, lo que se propone esta nueva facultad, apoyándose en la imaginación, es “elevar al concepto” la singularidad o particularidad de aquello para lo que no existirían categorías universales disponibles (Cf. Ferrara 2008: 83). Y en vez de valerse de esquemas para reconocer un objeto de la intuición como de cierto tipo, tal el procedimiento que tenía lugar en la cognición (cotidiana o científica), el modo como opera la facultad de juzgar es mediante la utilización de ejemplos. Dice Arendt:

En la *Crítica del juicio*, concretamente en el curso del análisis de los juicios reflexionantes, donde un particular no se subsume

bajo un concepto, el ejemplo proporciona la misma ayuda que el esquema a la hora de conocer la mesa en tanto que mesa. Los ejemplos guían y conducen y, por tanto, el juicio adquiere ‘validez ejemplar’ (Arendt 2009: 152).

En todas estas caracterizaciones, desde ya, uno no puede dejar de echar en falta ciertas ambigüedades. Así, por ejemplo, tan sólo unos renglones antes de entablar esta analogía entre el procedimiento propiamente cognoscitivo y el judicativo reflexionante, Arendt había sostenido que los ejemplos también desempeñaban un papel en los juicios determinantes, a saber, “cada vez que nos ocupamos de cosas particulares” (Ibíd.). Llamativamente, entonces, las dos formas de juicio, las mismas que, según una reconstrucción indiciaria de la intención de Arendt, páginas anteriores habían tendido a separar tajantemente, ahora parecen estar juntas. Sin embargo, lo que resulta todavía más curioso es esa suerte de caracterización elusiva con que viene a revestirse ahora al tipo de ejemplo con el que trabaja la reflexión propiamente dicha. Arendt se refiere a él como “lo particular que contiene en sí, o se supone que contiene, un concepto o una regla general” (Ibíd.); a lo que pretende acotar aclaratoriamente: “Así pues, ¿cómo se puede juzgar, evaluar, un acto como valeroso? Al juzgar se afirma de manera espontánea, sin deducción alguna de una regla general: ‘Este hombre tiene valor’” (Ibíd.). De esta manera, mientras los ejemplos, tomados indistintamente, cumplían la función de hacer las veces de ‘andaderas del juicio’, guiando y conduciendo a la razón en el camino de reconocimiento de los particulares, tan pronto como son entendidos reflexivamente, por lo menos ya no parecen ni guiar ni conducir en este mismo sentido. En otras palabras, los ejemplos de los que se vale la facultad de juzgar en su uso reflexivo ya no pueden tener por misión facilitar la tarea subsuntiva.

Arendt ilustra su juicio sobre el valor de la siguiente manera:

Si fuéramos griegos, tendríamos en ‘las profundidades de la mente’ el ejemplo de Aquiles. De nuevo es necesaria la imaginación: debe tenerse a Aquiles presente incluso cuando está ausente. Si decimos de alguien que es bueno tenemos en el fondo de nuestras mentes el ejemplo de Francisco de Asís o de Jesús de Nazaret. El juicio posee validez ejemplar en la medida en que sea correcto el ejemplo escogido (Ibíd.).

Empero, ¿acaso podría encontrarse un sentido a esta ilustración prescindiendo por completo de las formas de razonamiento inferenciales? Con el propósito de ampliar la base del muestreo, tomemos por caso el ejemplo de

Jesús. Si decimos de alguien que es bueno y acude a nuestra mente el ejemplo de Jesús, como dice Arendt, muy probablemente esta remisión imaginativa se deba a que el sujeto de la enunciación haya dejado escapar de su boca algo semejante a ‘X es bueno como Jesús en que...’ o haya sugerido, pongamos por caso, que ‘X le recuerda a Jesús en algún rasgo puntual’ –como en el hecho, digamos, de que sus actos reflejan una actitud piadosa hacia los oprimidos. A los fines de hacernos una idea aproximada de lo que haya querido decir el enunciador, fundamental es presuponer que su noción de Jesús y la nuestra hubieran alcanzado a confluir en algunos puntos cruciales. Lo cual, sólo por decir lo obvio, no podría suceder si quien habla resulta ser un marxista revolucionario y quien escucha un creyente pacifista: la piedad, que en el primer caso aparecerá reflejada como un gesto de antagonismo frente a la opulencia de los capitalistas, aparecerá en el segundo como una auténtica expresión del mandamiento de amor al prójimo. No obstante, suponiendo que ambos interlocutores compartieran una misma noción de Jesús (la revolucionaria o la cristiana), lo que marcará la corrección material de un juicio no será el ejemplo tomado en bruto que acuda a nuestras mentes (Jesús, además de piadoso, fue muchas otras cosas), sino el hecho de que esa persona a la que nos estamos refiriendo sea en cierto rasgo particular como el mismo Jesús fue en ese rasgo. Y si X es bueno porque sus actos manifiestan una piedad rayana a la de Cristo, entonces detrás del juicio de bondad se esconderá algo semejante al siguiente silogismo deductivo:

P1: Jesús fue bueno, entre otras razones, porque fue piadoso.

(Aclaración: Todos sabemos qué significa ‘ser piadoso’ en el sentido manifestado por Jesús).

P2: Todos los que son piadosos como Jesús son buenos en este punto (V. g. son parcialmente buenos).

(Si alguien es piadoso como Jesús, entonces es parcialmente bueno).

P3: X es como Jesús en el hecho de manifestarse piadoso.⁴

Conclusión: ‘X es bueno’ como Jesús por lo menos en este punto, más allá de no serlo en otros (V. g. X es parcialmente bueno como Jesús).

Alguien podría esgrimir en contra de este silogismo la objeción de que el ‘ser como’ que introduce la premisa número 2 (P2) resulta difícilmente conciliable con cualquier forma de razonamiento que pretendiera reunir cierto carácter conclusivo. No obstante, que algo *sea como* otra cosa no conspira en contra del carácter conclusivo de un silogismo, pues el ‘ser como’ que introduce el enunciado comparativo puede considerarse una propiedad relacional como cualquier otra.

Pero hay una razón más profunda en esta defensa, una razón que podría enunciarse más o menos de la siguiente manera: si ‘ser verdaderamente conclusivo’ viniera a significar algo así como ‘no generar dudas de ningún tipo’, pues entonces deberíamos obligarnos a reconocer o bien que sólo unos pocos silogismos ofrecerían garantías de éxito o bien que ninguno, y ambas alternativas acarrearán un sinsentido manifiesto (Cf. Dancy 1993: 83). En el caso de la primera de ellas, el sinsentido se produce porque, al conducirnos a rechazar por inválidos no sólo a conjuntos de enunciados con la forma del silogismo del ejemplo sino a la mayoría de los enunciados que consideramos más razonables y que constituyen el último soporte al que apelan los científicos para justificar

⁴ Adviértase que esta suerte de tropo que he elegido para caracterizar a X guarda una similitud notable con el ‘*being alike in some respect*’ que, en “New Work for a Theory of Universals”, David Lewis cita como uno de los casos de ‘universales’ sobre los que la semántica anti-nominalista de Armstrong no puede rendir cuenta (Cf. Lewis 1999: 12). Si, como reza su texto, “un universal es aquello supuestamente llamado a estar presente en su totalidad dondequiera se encuentre instanciado” y “una propiedad, por contraste, (*es aquello que*) se encuentra esparcido” parcialmente en los diferentes objetos que la manifiestan (*Ibíd.*; la traducción y el agregado en cursiva son míos), pues entonces, con Lewis, yo también soy partidario de una teoría lingüística que verse en términos de ‘propiedades’. Todo esto, sin embargo, me parece que nada tiene que ver con el carácter inferencial de nuestros enunciados singulares ni con el vínculo esencial que la moralidad de un fenómeno práctico mantiene con el principio de universalización que la define. El presupuesto sobre el que descansa la moralidad –recordemos aquí el ‘principio de igualdad’ referido en la nota nº 3 –no es el de que si una máxima o juicio moral aconseja determinado tratamiento para un fenómeno práctico que posee ciertas propiedades (intrínsecas o extrínsecas –también denominadas ‘relacionales’, según la notación de Lewis), aconsejará el mismo tratamiento para todo fenómeno adicional que comparta las mismas propiedades. En su lugar, el presupuesto meramente prescribe para un fenómeno el mismo tratamiento que se le ha dado a otro fenómeno anterior cuando aquél comparte con éste, no todas, sino sólo las propiedades que se consideren *relevantes* (esto es, que marquen una diferencia significativa). Según acota Wellmer, esta es una de las tres grandes claves del tan mentado racionalismo kantiano: pensar consistentemente, tal como lo prescribe la tercera máxima provisional de la facultad de juzgar.

sus investigaciones, nos lleva a desconocer la gran verdad del falibilismo acerca de que la supuesta aceptabilidad de estos enunciados depende precisamente de su carácter incierto (Cf. Dancy 1993: 77). En el caso de la segunda alternativa, en cambio, porque caer en la cuenta de que estamos compelidos a rechazar por igual absolutamente todo lo que se presente ante el tribunal de la razón implica lisa y llanamente abrazar una forma radical y auto-refutatoria de escepticismo.

A fin de evitar estos extremos, la única salida pendiente que nos queda por explorar debería comenzar por descartar que el carácter conclusivo de un razonamiento viniera a dirimirse en virtud de una supuesta indubitabilidad que le vendría dada de suyo –pues habrá de ser necesariamente quimérica– y debería continuar reconociendo que son, más bien, tanto *el grado de gravedad* como *la cantidad* de las dudas que un razonamiento despierte los únicos ítems en condiciones ciertas de ofrecer garantías concretas de su fiabilidad epistémica. Sólo para ponerlo en una terminología más adecuada, en sintonía con el holismo: cuán conclusivo se demuestre un razonamiento (cuán confiable) dependerá de a cuánto deban ascender el número y la gravedad de las premisas implícitas o cláusulas *ceteris paribus* necesarias que tienen que hacerse explícitas para dejarnos conformes. De esta manera, un silogismo que requiere constantes explicitaciones para tornarse creíble constituye a todas luces un silogismo cuya fiabilidad despertará dudas *fundadas*.

Por consiguiente, aunque Arendt no quiera verlo, detrás del juicio particular ‘X es bueno’, del mismo modo que detrás de cada juicio particular de la forma ‘esta rosa es bella’, ‘esto es verde’ o ‘este hombre es valeroso (como Aquiles)’, subyace implícitamente un determinado conjunto de enunciados agrupados silogísticamente bajo el modo de auténticas subsunciones provisionarias. Anteriormente habíamos comprobado qué se seguía en primer lugar de la afirmación de Arendt de que en los juicios reflexivos la subsunción brillaría por su ausencia (véase *supra*, p. 18). Pues bien, lo segundo que se seguiría de ella es que si en los juicios reflexionantes no parece constatarse la presencia de una verdadera forma de subsunción, tal cosa sucede porque en el diagnóstico de Arendt perduran elementos remanentes de una comprensión absolutamente estrecha de las formas humanas de razonamiento, quizá en extremo semejante a aquélla que W. Sellars bautizara una vez con el nombre de ‘dogma heredado’. Tal como lo define Brandom,

El ‘dogma’ expresa un compromiso con un orden en la explicación que trata todas las inferencias como buenas o malas únicamente en virtud de su forma, y los contenidos de las afirmaciones que incluyen son importantes únicamente para la verdad de las premisas (implícitas). De acuerdo con este

orden de cosas, no existe algo así como la inferencia material (Brandom 2002: 67).

Deudor directo del atomismo lógico, el dogma heredado postula un orden verificacionista que considera, para volver a citar a Brandom, “que la asignación de un interpretador semántico a un elemento (por ejemplo, un nombre propio) es algo inteligible independientemente de la asignación de interpretadores semánticos a cualesquiera otros elementos” (Ibíd. 19). Si evaluamos detenidamente la evidencia textual, pero especialmente sus *Lecciones sobre la filosofía política de Kant*, descubrimos que la presencia de este dogma en el pensamiento de Arendt no sólo saldría a la superficie en el preciso instante en que vislumbra como una imposibilidad lógica concebir de forma subsuntiva la corrección del juicio particular sobre la belleza de una rosa o el valor de un hombre, sino asimismo en la concepción general del lenguaje y la verdad de la que va dando muestras cada vez más nítidamente. En este mismo trayecto, por decirlo de manera sugestiva, Arendt va de notar, casi ingenuamente, que en la *Crítica del juicio* “el término verdad no aparece nunca, excepto una vez, en un contexto particular” (Arendt 2009: 33) hasta defender, propiciando un fuerte dualismo metodológico en supuesta conformidad con el kantismo, que esto sucede porque el arte y la política no pertenecen al reino de la ‘verdad probada’ (propiedad de las ciencias naturales) sino al de la opinión y el ‘juicio persuasivo’ (Cf. Beiner 2009: 186).

Claro, por ‘verdad probada’ Arendt entiende, como bien acota Beiner, todo producto que “pretende *obligar* al acuerdo a través de un proceso de pruebas irrefutables” (Ibíd. 184), de las cuales ella conoce especialmente dos: la inducción y la deducción (Cf. Arendt 2009: 16). Expuestas ambas pruebas en su forma empirista canónica, puede decirse que la primera, en virtud de las definiciones ostensivas en las que descansa en última instancia el lenguaje observacional que sirve de soporte a todo el edificio cognoscitivo, asegura el contenido material de los enunciados generales, mientras que la segunda hace lo propio en relación a la corrección formal de los razonamientos que terminarán en la subsunción del caso individual bajo la regla.

Cuánto haya realmente del empirismo o del dogma heredado en la concepción que tenía Arendt de la prueba científica no es algo que me sienta capacitado para determinar en una medida justa, aunque intuyo que podría tratarse de mucho. Además, y por lo pronto, tampoco quisiera volver a repetir lo que a estas alturas del desarrollo filosófico occidental debería resultar poco menos que una obviedad; o sea, sólo para decir lo mínimo, que las propiedades justificatorias de la inducción se hallan altamente desacreditadas desde que el

hipotético-deductivismo hizo su aparición en la escena epistemológica a través del pionero trabajo de Popper (*Logik der Forschung*, 1934). Sin embargo, sobre lo que sí desearía formular un breve comentario es sobre las derivaciones que comienzan a desprenderse en relación al modo de comprender el juicio, cualquier juicio, tan pronto como se advierte que incluso la corrección material de un enunciado observacional, su verificación, se encuentra inferencialmente estructurada. Lo que quiero decir es que cuando llega a advertirse esto, y se toma debidamente nota, en palabras de Wellmer, de las diferentes dimensiones que presenta la racionalidad, consagrada en cada caso a elucidar un tipo distinto de verdad mediante múltiples modalidades de prueba (Wellmer 1988), la postura de Arendt sufre un fuerte sacudón que no sólo hace peligrar las bases de su dualismo epistemológico en torno al proceder de las ciencias humanas y naturales —esto no sería para preocuparse en el actual contexto de discusión —sino que menoscaba, más fundamentalmente, su consabida concepción general en torno al juicio.

Imparcialidad y empatía: ¿Hacia una reconciliación?

A final de cuentas, todo parece indicar que la imparcialidad que Arendt, siguiendo a Kant, imaginó como corolario del juicio reflexivo que juzga sobre particulares sin subsumirlos en universales, constituía en esencia una imparcialidad de tipo no-universalista, muy distinta de la imparcialidad del juicio moral determinante.⁵ La imparcialidad de tipo no-universalista designaba para Arendt una característica del juez reflexivo que sabe tomar distancia de las *características idiosincrásicas del ser humano*, o de lo que Kant había entendido como la subjetividad que acompaña a las determinaciones materiales de la representación, pero que paradójicamente, por hacer esto mismo, se torna capaz de percibir las *características específicas de una situación*, su cuota de novedad o milagro. Porque ella vio en este distanciamiento del juez la condición necesaria para el juicio correcto o buen juicio, desechó la empatía, que supone la cercanía y el compromiso afectivo. Sin embargo, lo que no alcanza a ver Arendt es que la verdadera especificidad del juicio reflexivo depende de una capacidad de ver los hechos relevantes, que es, en estricto sentido, lo único que la empatía puede contribuir a desarrollar.

⁵ En esto me parece que Arendt se aparta de Kant, para quien el juicio, sin importar cuán reflexivo sea, sigue siendo en esencia la subsunción de un particular bajo un universal. Que el juicio reflexivo sea el resultado de un proceso (la reflexión, en la que la imaginación desempeña un rol crucial) que nada tiene que ver con la subsunción lógica no nos habilita, creo yo, a inferir que el juicio mismo no implique para Kant, en última instancia, la acción de subsumir.

Arendt parece equiparar ‘cercanía’ con ‘parcialidad’ siendo que, muy por el contrario, lo que muchas situaciones muestran es precisamente que *cierta* cercanía –no cualquiera –resulta condición indispensable para alcanzar a juzgar imparcialmente la moralidad de una acción, actitud o carácter, por ejemplo cada vez que una compenetración afectiva con las vivencias del otro, de quien nos resulta extraño o irreconocible, es lo que permite conocer fehacientemente los hechos relevantes de su situación.⁶ Si, como lo ha puesto Wellmer comentando a Arendt, “el problema del juicio moral no es tanto un problema de universalización como tal, sino más bien de comprender bien los hechos relevantes de una situación”, es decir, “de interpretar de forma correcta la situación así como las alternativas existentes de acción”, entonces “la manera correcta sería la manera en que todos los demás que intentaran elaborar un juicio imparcial interpretarían esta situación”. Y aunque Wellmer mencione sólo de pasada “que la interpretación de una situación de acción solamente puede ser la correcta si tiene en cuenta las distintas perspectivas de los actores *concretos* que toman parte en ella” (Wellmer 2000: 277; *el resaltado es mío*), a mí me parece que este es el punto fundamental sobre el que debe repararse si deseamos, por un lado, reconciliar a Arendt con la empatía y, por el otro, llegar a despertar ulteriormente la universalidad reflexiva que yace adormecida sobre el lecho del juicio moral particularista.

Al inicio de este trabajo pudimos comprobar cómo Arendt manifiesta un rechazo explícito al concepto de empatía. A pesar de ello, autores como G. Kateb han puesto en evidencia de qué manera sus análisis del antisemitismo, del imperialismo o del totalitarismo, de Grecia y Roma o de la Francia revolucionaria no sólo consideran lo que manifiestan los hechos y las palabras sino que se adentran en la psicología de unos pueblos alejados en el tiempo, el espacio y la cultura. Arendt intenta alcanzar la interioridad de esos pueblos: si no su profunda intimidad, al menos sus pasiones y motivos. Parece estar haciendo un ejercicio de comprensión empática de esas gentes, especialmente

⁶ Sobre la importancia de la cercanía y la presencia en las modernas formas de legitimación democrática, véase ‘Rosanvallon 2009’, especialmente los capítulos 1y 2 de la parte IV. Rosanvallon pasa revista a una serie de estudios empíricos que demostraron que aquellas personas pertenecientes a ciertas minorías tradicionalmente marginadas perciben como más justo un castigo penal en su contra si este castigo se produjo como consecuencia de un proceso en el que ellas se sintieron partes activas, “ya fuera porque su punto de vista fue adecuadamente tomado en cuenta o porque pudieron ser escuchadas atentamente o también porque consiguieron desarrollar de manera profunda sus argumentos” (250). De allí que el autor concluya: “El entrelazamiento de la imparcialidad y la proximidad enriquece de esta manera, dándole sensibilidad, la noción tradicional de igualdad de derecho como fundamento de la vida en conjunto” (253).

de las que vivieron en unas épocas y en unas sociedades distintas de la suya o de aquéllas cuyas acciones superaban, antes en el mal que en el bien, toda norma (Kateb 2008: 37-38).

En sus *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Arendt le concedió a la imaginación, entendida como “la facultad de hacer presente aquello que está ausente”, un lugar preponderante en la fenomenología del juicio reflexivo. Asimismo, pienso que si nosotros pudiéramos concebir la empatía análogamente, de modo que aparezca como la facultad que torna cercano lo que por estar alejado en el tiempo o en el espacio nos impide apreciar los hechos relevantes, entonces un lugar preponderante en la fenomenología del juicio reflexivo pasaría a concederse a esta noción.

A lo largo de estas páginas he intentado argumentar en contra de la concepción puramente especular del juicio que tenía Arendt y de su idea un tanto negativa del punto de vista imparcial, representado como la mera ausencia de parcialidad. En consecuencia, pienso que a los efectos de reinsertar la empatía en el panorama moral propiciado tímidamente por la *Crítica del juicio*, lo que antes deberemos hacer es abrazar una idea un tanto menos negativa de imparcialidad. En este sentido, una interesante variante, según me atrevería a sugerir hegelianamente, podría consistir en representarse la imparcialidad al modo de una síntesis superadora de las distintas parcialidades contrapuestas pero a la que difícilmente podría asignársele un carácter concluyente. Por el contrario, ella habría de asemejarse más a una suerte de ideal regulativo en sentido kantiano que a un principio dado y constitutivo de la experiencia moral. Bajo esta representación en clave sintética, el proceso de volverse más imparcial no debería consistir en trocar una parcialidad por otra (así, la mía por la del otro o mi idiosincrasia por la tuya), sino en permitir que una parcialidad sólo sea ganada por otra *parcialidad más inclusiva*, una parcialidad nutrida por el alimento epistémico de las distintas aportaciones particulares.⁷ En cualquier caso, el valor central pasa a ser ahora el de inclusividad, el único valor del cual, según me gustaría indicar siguiendo a Rorty, somos verdaderamente dueños (Cf. Rorty 2000).

Confirmando esta opción valorativa, S. Benhabib también ha dicho que “el juicio moral, no importa las otras capacidades cognitivas que pueda implicar, debe incluir, en efecto, la capacidad de pensamiento ampliado”. No obstante, Benhabib acota que “esa capacidad de juicio no es empatía, como también

⁷ En coincidencia con esta tesis, Rosanvallon se ha referido al actor imparcial o juez que debe intervenir “en un mundo de pasiones y conflictos” para ponerle fin a una disputa como a un ‘tercero’ “que está *saturado de particularidad*” (Cf. Rosanvallon 2009: 161).

observa Arendt, porque no significa asumir o aceptar emocionalmente el punto de vista del otro” (Benhabib 2006: 156). Como ya hemos visto al inicio, esto no es lo que sostienen sobre la empatía los mejores estudios disponibles en la actualidad. De todos modos, aún cuando lo fuera, la acotación de Benhabib seguiría siendo irrelevante en vistas de que los defensores del enfoque empático nunca han pretendido equiparar ‘empatía’ con ‘capacidad de pensamiento ampliado’. El rol que le adjudican a la empatía es mucho más modesto.

Desde una perspectiva sintética de la imparcialidad como la que he venido a esbozar aquí, lo que podría hacer la empatía es ofrecernos un modo de aproximarnos a los otros en virtud del cual ciertas características de sus actos o personalidades, previamente inadvertidas, son puestas gracias a ella sobre la superficie. En este sentido, pues, el papel que cumple es similar al que la facultad de la imaginación cumplía en la doctrina kantiana de juicio. Así, si en ella era la imaginación la que permitía hacer presente aquello que estaba ausente, bajo la perspectiva sintética lo que logra la empatía es acercar a nuestro entendimiento aquello que parecía tan lejano e incomprensible, siendo esta cercanía la condición indispensable para que todo lo que se sustraía a nuestras categorías morales habituales comience a encajar con ellas y sea evaluado a partir del juicio en una luz enteramente nueva.

De hecho, mirando las cosas desde esta perspectiva, a uno le invaden serias dudas acerca de si no habría sido esto mismo lo que intentó hacer Arendt cuando se refirió a los monstruosos actos de Eichmann llamándolos simplemente ‘banales’, es decir, empleando de forma analógica un término que tenía reservado, en su contexto semántico habitual, un significado absolutamente distinto (Cf. Arendt 1999).⁸

Referencias

- ARENDT, Hannah (1996). *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. Ana Poljak, Península, Barcelona.
- ——— (1999). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, trad. Carlos Ribalta, Lumen, Barcelona.
- ——— (2009). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós Studio, Buenos Aires.

⁸ Sobre el papel que desempeña la analogía en el proceso mediante el cual la imaginación reflexiva se ha puesto a la búsqueda de un concepto que no pertenece a nuestro repertorio, véase especialmente el excelente artículo de Harald Pilot “*Kant’s Theory of the Autonomy of Reflective Judgment as in Ethics of Experiential Thinking*” (Pilot 1990: 111-135).

- BEINER, Ronald (2009). “Hannah Arendt y la facultad de juzgar”, en *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós Studio, Buenos Aires, p. 157-270.
- BENHABIB, Seyla (2006). “El juicio y las bases morales de la política en el pensamiento de Hannah Arendt”, en *El ser y el Otro en la ética contemporánea*, Gedisa, Barcelona, pp. 139-163.
- BRANDOM, Robert (2002). *La articulación de las razones. Una introducción al inferencialismo*, trad. Eduardo de Bustos y Eulalia Pérez Sedeño, Siglo Veintiuno de España Editores, Madrid.
- BRUNSTEINS, Patricia (2009). “On the Roots of Man: Empathy, Neuroscience and Moral Psychology” (*Draft*).
- DANCY, Jonathan (1993). *Moral Reasons*, Blackwell, Oxford.
- DECETY, Jean & JACKSON, Philip L. (2004). “The Functional Architecture of Human Empathy”, *Behavioural and Cognitive Neuroscience Reviews*, 3, 2, pp. 71-100.
- FERRARA, Alessandro (2008). *La fuerza del ejemplo*, Gedisa, Barcelona.
- GADAMER, Hans Georg (1977). *Verdad y método*, trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Sígueme, Salamanca.
- HARE, Richard (1999). *Ordenando la ética*, Ariel Filosofía, Barcelona.
- HOFFMAN, Martin L. (2002). *Desarrollo moral y empatía. Implicaciones para la atención y la justicia*, Idea Books S. A., Barcelona.
- HOMERO (1997). *La Odisea*, trad. José Manuel Pabón, Planeta de Agostini (de Editorial Gredos), Barcelona.
- KANT, Immanuel (1961). *La crítica del juicio*, trad. José Rovira Armengoi, Losada, Buenos Aires.
- ——— (1954). *Kritik der Urteilskraft*, Verlag (von Felix Meiner), Hamburg.
- KATEB, George (2008). “Arendt y el juicio”, en Fina Birulés, Daniel Mundo et al. (Autores), *Hanna Arendt, el legado de una mirada*, Sequitur, Madrid, pp. 19-44.
- LARA, María Pía (2009). *Narrar el mal. Una teoría metafísica del juicio reflexionante*, Gedisa, Barcelona.
- LEWIS, David (1999). “New Work for a Theory of Universals”, en *Papers in Metaphysics and Epistemology*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 8-55.
- PILOT, Harald (1990). “Kant’s Theory of Reflective Judgment as an Ethics of Experiential Thinking”, *Noûs*, Vol. 24, No. 1, pp. 111-135.
- PRINZ, Jesse (2010). “Is Empathy Necessary for Morality” [sitio en Internet], disponible en <http://subcortex.com/IsEmpathyNecessaryForMoralityPrinz.pdf>. Acceso el 10 de Febrero. Próximamente en ‘P. Goldie and A. Coplan (Eds.). *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*, Oxford University Press, Oxford’.
- RORTY, Richard (2000). “Universalidad y verdad”, en *El pragmatismo, una versión*, Ariel Filosofía, Barcelona, pp. 79-137.
- ROSANVALLON, Pierre (2009). *La legitimidad democrática: imparcialidad, reflexividad, proximidad*, Manantial, Buenos Aires.
- SARTRE, Jean Paul (1993). *El ser y la nada*, trad. Juan Valmar, Altaya, Barcelona.

- SELLARS, Wilfried (1971). “Las entidades singulares”, en *Ciencia, percepción y realidad*, trad. Víctor Sánchez de Zavala, Tecnos, Madrid, pp. 298- 313.
- SINGER, Marcus G. (1971). *Generalization in Ethics*, Reprint. Edition, Macmillan Pub Co., New York.
- VETLESEN, Arne Johan (1994). *Perception, Empathy, and Judgment: an Inquiry into the Preconditions of Moral Performance*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania.
- WELLMER, Albrecht (1988). “Intersubjetividad y razón”, en León Olivé (compilador), *Racionalidad. Ensayos sobre la racionalidad en ética y política, ciencia y tecnología*, Siglo Veintiuno Editores, México.
- ——— (1994). *Ética y diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*, trad. Fabio Morales, Anthropos, Barcelona.
- ——— (2000). “Hannah Arendt sobre el juicio: la doctrina no escrita de la razón”, en Fina Birulés (Compiladora), *Hannah Arendt. El orgullo del pensar*, Gedisa, Barcelona, pp. 259-280.

10 de Febrero del 2011, Córdoba, Argentina