

FISCHER, Peter (Ed.): *Freiheit oder Gerechtigkeit. Perspektiven politischer Philosophie*, Leipzig: Reclam Verlag, 1995, 275 pp.

En este interesante y reciente libro ha reunido Peter Fischer (Universidad de Leipzig) contribuciones en el campo de la filosofía política de destacados representantes de la filosofía alemana actual, como Axel Honneth y Rüdiger Bubner. El propósito del libro es, antes que ofrecer un enfoque unitario (que los autores no comparten), documentar diversas perspectivas en este campo, que están vinculadas a un debate central en la filosofía política europea y norteamericana de los últimos años: *el debate entre liberales y comunitaristas*. Los temas tratados dentro de este marco son muy diversos. Otfried Höffe, por ejemplo, sostiene desde una perspectiva antropológica que los derechos humanos sólo son legítimos sobre la base de la reciprocidad, y únicamente a través de ésta puede realizarse el interés irrenunciable de cada individuo. Volker Gerhardt discute las conexiones filosóficas entre la política y la muerte, en particular el problema de si la muerte tiene una función constitutiva para el mundo político. Walter Seitter desarrolla un original análisis acerca de la manifestación de las relaciones entre poder y dominación en la arquitectura. El propio Peter Fischer presenta un modelo de complementariedad para comportamientos justos de reconocimiento del otro y de las diferencias. Günther Figal, desde una perspectiva comunitarista, sostiene que la acción política de la representación tiene éxito sólo donde lo común en su especificidad hace justicia también a lo múltiple. Sin dejar de reconocer el valor de esas contribuciones, he preferido para esta reseña concentrarme en cuatro ensayos, que en mi opinión constituyen los aportes más valiosos en el marco del debate mencionado, y resultan más interesantes para la discusión en el terreno de la filosofía política del Perú. Me refiero concretamente a los trabajos de Röttgers, Schnädelbach, Bubner y Honneth.

Antes de pasar a comentar estos artículos debemos hacer referencia a la *disputa entre comunitaristas y liberales*, que constituye el trasfondo necesario para entender las contribuciones de los diversos autores¹. Como explica Fischer en su introducción, a comienzos de los años ochenta se inició en los Estados Unidos una polémica acerca del ideal y la realidad de las democracias liberales de derecho bajo el aspecto de la libertad y la justicia: el debate comunitarista. Este no se reduce a la discusión académica en torno a la obra más significativa

¹ Consultar igualmente la excelente presentación de este debate que hace Axel Honneth en: *Kommunitarismus: eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Frankfurt a. M., Nueva York: Campus Verlag, 1994 (2a. ed.).

de la teoría liberal en nuestro siglo, *Teoría de la justicia*, de John Rawls (1971)² o al comunitarismo como moda filosófica. Este debate se organiza en torno a dos ejes fundamentales. El primero es el concepto de *sujeto*. Los sujetos del *liberalismo* son constructos teóricos, surgen de la 'sujetivización' de competencias racionales. Se trata de conceptos formales y cognitivos del sujeto, que, de modo similar al sujeto trascendental kantiano, resumen condiciones epistémicas de la comprensión práctica y de la orientación normativa. El *comunitarismo*, frente a ello, pone énfasis en los sujetos empíricos, es decir, en los seres humanos en su realidad concreta, los que debido al proceso de socialización que han experimentado actúan siempre guiados por valores.

El segundo eje del debate está constituido por *problemas de integración política y social y de la neutralidad del derecho*. Para el *liberalismo* lo que cuenta es la justicia del proceder democrático. Se rechaza, como pretensión totalitaria, la orientación hacia un bien común obligatorio. La *crítica comunitarista*, sin cuestionar las ventajas de las formas de integración jurídicas, llama la atención hacia aquellos aspectos oscuros que se revelan en la praxis de las sociedades actuales. Se pregunta si la ceguera de la justicia, que debería garantizar la neutralidad, no deriva finalmente en la discriminación de determinados grupos humanos y la desatención de la individualidad³. Los comunitaristas favorecen un formalismo jurídico complementado por valores comunes obligatorios (*verbindliche Gemeinschaftswerte*). Mientras que el liberalismo jurídico abandona tendenciosamente la asistencia social y la solidaridad a una autorregulación económica o las remite a la esfera de la beneficencia privada, una de las metas más importantes de los comunitaristas es la vinculación entre estado de derecho y política social. Los pares *sujetos metódicos vs. sujetos empíricos* y *formalismo jurídico vs. valores comunes* corresponden a la oposición entre universalismo y contextualismo. La fundamentación de principios universales exige hacer abstracción de los motivos del mundo de la vida, de opiniones y sentimientos. Su aplicación ulterior requiere a su vez una contextualización, la que queda excluida de la inteligencia práctica, del juicio individual. La teoría liberal no ofrece medios que sirvan para superar esta dificultad. El comunitarismo, por el contrario, busca desde un comienzo un acercamiento interpretativo a comportamientos existentes y a orienta-

² Cf. Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971. En español: *Teoría de la justicia*, México: F.C.E., 1978. Cf., igualmente: Daniels, Norman (Ed.), *Reading Rawls. Critical Studies of 'A Theory of Justice'*. Oxford: Blackwell, 1975. Muy importante igualmente es el reciente y discutido libro de Rawls, *Political Liberalism*. Nueva York: Columbia University Press, 1993.

³ La crítica filosófica feminista sostiene en ese sentido que la inclusión de las relaciones humanas en el ámbito del derecho lleva a privilegiar la forma de vida del autoabastecimiento masculino y, por lo tanto, no sería neutral respecto a determinadas representaciones acerca de lo que sería la vida buena.

ciones del mundo de la vida. El estado de la cuestión es problemático. Por un lado, la limitación de las perspectivas locales y regionales en relación a conexiones a nivel internacional y a efectos temporales a largo plazo constituye un obstáculo esencial para el éxito de una democracia participativa global. Por otro lado, los principios universales tampoco ofrecen a los políticos de carrera la posibilidad de entender aspectos globales de las sociedades modernas. Luego de esta presentación a grandes rasgos de la disputa actual entre liberales y comunitaristas, paso a discutir en detalle los artículos de los cuatro autores mencionados más arriba.

Kurt Röttgers (Universidad de Hagen) presenta en un ensayo “Libertades y poderes” (“Freiheiten und Mächte”) un análisis sugerente y a su vez provocador de los conceptos de libertad y poder, con el que intenta mostrar, frente a la posición liberal, que ambos conceptos no son incompatibles y que, aún más, la libertad sólo se puede alcanzar por medio de un incremento del poder. Parte de una crítica de la definición negativa del poder, de acuerdo a la cual la libertad es un atributo necesario del concepto de ser humano, en tanto que el poder sería accidental, parasitario (M. Serres) y diabólico (N. Luhmann). Para Röttgers, por el contrario, el poder definido positivamente crea y asegura nuevas continuidades, como la de la acción. Como se sabe, la libertad es para los liberales la esfera en la cual el Estado no tiene presencia, y que se da en el individuo y para él. Se prioriza el libre desarrollo de los seres humanos (de unos para amenaza de otros) y se minimiza la presencia del Estado. Desde esta perspectiva, la unidad del poder (representada por el Estado) es unidad de abuso del poder contra los ciudadanos y su libertad. Röttgers cuestiona esta posición liberal mostrando que los individuos son distintos y también lo son sus expectativas sociales: la sociedad no es ni homogénea ni unitaria. Los Estados no representan a la totalidad de la sociedad, porque tal cosa no existe. Como sostiene Carl Schmitt, “El mundo político es un pluriverso, no un universo”⁴. Pluralismo significa aquí: sociedades postmodernas que se organizan a través de unidades estatales; las sociedades son en sí múltiples. La tarea política consiste en garantizar que ello se mantenga así. Ante los críticos del poder, que sugieren que éste es negativo en sí mismo, señala Röttgers que una renuncia radical al poder puede conducir a una incapacidad general para la acción, y con ella a una regresión de la complejidad y a un colapso de toda orientación temporal. En conclusión privilegia al principio de la modalización frente al de la modernización, y rechaza la alternativa libertad o poder: la libertad presupone un incremento del poder y ello tanto a nivel individual como social.

⁴ Cf. Schmitt, Carl, “Staatsethik und pluralistischer Staat”, en: *Kant-Studien*, 35 (1930). Citado por Röttgers.

Herbert Schnädelbach (Universidad Humboldt de Berlín) desarrolla en su trabajo “Metafísica y política” (“Metaphysik und Politik”) una reflexión que, partiendo de tres modelos centrales para la tradición filosófica occidental, a saber, el platónico, el aristotélico y el kantiano, intenta mostrar no sólo la importancia de la coexistencia de los tres principios reguladores de dichos modelos, sino también por qué el discurso metafísico es aún hoy irrenunciable. Como se sabe, Platón vincula saber y poder en la figura del “rey-filósofo”, el demiurgo de la realidad política. Su concepción de la conexión entre la metafísica y la política no es otra que la de la *techne* (*Weisheit*: sabiduría), su base cognitiva es la sabiduría como un saber teórico. Para Aristóteles este modelo de la *techne* platónica es inconsistente y políticamente un sinsentido. La producción es acción en un sentido ulterior, un saber técnico no puede pertenecer al tipo de saber teórico. Para este filósofo, la habilidad dianoética no puede ser la *techne*, sino la *phrónesis* (*Klugheit*: inteligencia práctica, prudencia). Esta no se da sin relación a lo general, de allí la importancia política de la filosofía práctica, cuyo *telos* es la obra (*ergon*), y que ejercemos con el fin de ser mejores seres humanos. Sin embargo, la *phrónesis* tampoco puede darse como capacidad intelectual sin el individuo, de allí que no se disuelva en lo general. Importante en el modelo aristotélico es que los elementos de la *techne* están siempre subordinados a los de la *phrónesis*: la acción es una forma de actividad superior a la producción, porque ella ejemplifica el movimiento perfecto y posee un fin en sí misma. El tercer modelo de la relación entre la metafísica y la política es el modelo *normativo* kantiano. La razón práctica aparece aquí no como *techne*, ni como *phrónesis*, sino más bien como instancia dadora de leyes, leyes *a priori* que sólo pueden ser explicitadas en una metafísica de las costumbres. El principio superior de este modelo normativo, el principio de toda moralidad, es el *imperativo categórico*. Schnädelbach concluye de esta discusión que el pensamiento filosófico acerca de la relación entre la metafísica y la política estaba en la tríada *sabiduría, prudencia y moralidad* (*Sittlichkeit*)⁵, que para él deberían coexistir: la sabiduría sin prudencia conduce a una manipulación que conlleva violencia; la prudencia sin sabiduría implica un pragmatismo carente de principios; finalmente, la sabiduría y/o prudencia sin moralidad, independiente de todo escrúpulo normativo... eso ya lo conocemos y no podemos tolerarlo. En este contexto plantea Schnädelbach una pregunta central: ¿por qué ‘metafísica y política’ hoy? Su respuesta es que el discurso metafísico es históricamente inevitable. La me-

⁵ Respecto al debate en Alemania acerca de la relación entre los conceptos de *Moralität* y *Sittlichkeit* (i.e. la discusión del concepto de moralidad al interior de la compleja teoría del proceso moderno de racionalización), cf. Giusti, Miguel, “Lassen sich *Moralität* und *Sittlichkeit* miteinander vermitteln?”, en: *Philosophische Rundschau*, 38. Jahrgang, Heft 1-2 (1991), pp. 14-47.

taffsica significa en el presente la búsqueda de una orientación cognitiva total con medios interpretativos. Después de la transformación de la metafísica kantiana, en un sentido interpretativo, sólo nos queda una metafísica disminuida, una *metafísica povera*; compuesta de una ontología filosófico-trascendental y de un postulado de la libertad (que hace posible la praxis en el sentido de una acción responsable y que permite su valoración normativa). En ambos casos se trata de suposiciones interpretativas mediante las cuales nos relacionamos con la totalidad en nuestro trato con el mundo teórico y práctico, y nos orientamos en relación a él. Tal 'metafísica mínima', en tanto que disciplina interpretativa, no está en condiciones de orientar normativamente a la política, tarea que incumbiría según Schnädelbach más bien a la ética.

Rüdiger Bubner (Universidad de Tübinga) discute en su ensayo "La justicia reina, allí donde cada quien hace lo que le corresponde" ("Gerechtigkeit herrscht, wo jeder das Seinige tut") la relación entre justicia, diferencia y pluralidad. Partiendo del supuesto de que las diferencias específicas deben ser acopladas al concepto de justicia, intenta mostrar que las particularidades de la situación individual deben ser consideradas de modo sistemático en una teoría de la justicia que se precie de ser plural. Bubner analiza el concepto de justicia y sus efectos para el debate político-filosófico entre liberales y comunitaristas, en el marco de una presentación de la teoría platónica de la justicia contrapuesta a la concepción aristotélica del justo medio. Para esta última, la justicia es el establecimiento de la igualdad entre los extremos de la injusticia: el exceso y el defecto. La justicia, entendida como búsqueda del justo medio se realiza de dos modos, a través de la distribución (*dianemetikon*) y a través de la rectificación (*diorthotikon*), es decir, a través del equilibrio. La igualdad consistiría, así, en que cada quien, más tarde o más temprano, obtenga lo que le corresponde. A diferencia de esta concepción aristotélica, la teoría platónica define la igualdad tomando en consideración la desigualdad. Allí donde cada quien hace lo que le corresponde, se reconoce a cada actor en su rol práctico y, al mismo tiempo, en cooperación con otros actores, los cuales siguen sus respectivas orientaciones, pero sin perder de vista el horizonte de la pluralidad. Las diferencias sustanciales entre los actores prácticos no pueden ser erróneamente suprimidas.

Esta concepción platónica de la justicia asume para el pensamiento post-ilustrado de la actualidad la forma de defensa del pluralismo. Bubner nos previene del peligro de confiar el establecimiento del pluralismo al libre juego de fuerzas, pues ello puede llevarnos al conformismo, es decir, a la renuncia implícita a la desviación, a que estemos "todos cortados por una misma tijera" ("Alle über einen Kamm zu scheren"): el conformismo no es otra cosa que una ausencia de respeto por la particularidad de la persona y se muestra a sí mismo como una profunda injusticia. Es entonces una exigencia de tipo político el que cada quien tenga el derecho de ser él mismo y no otro, y

es una exigencia de la justicia la defensa frente a una falsa supresión de las diferencias. El ‘dilema del liberalismo’ consiste para Bubner en propagar la libertad de los individuos y a su vez propugnar la adaptación a la mayoría. Al proteger a la individualidad frente al estado, el liberalismo limita a la esfera privada, despojándola de toda relevancia política y restringiéndola a expresarse en términos de creencias o convicciones personales. El pluralismo propone frente a ello que las diferencias individuales sean reconocidas a nivel público, que la esfera pública sea sensible a las diferencias concretas entre los ciudadanos, lo que es preferible a una muda tolerancia basada en una indiferencia sistemática. Bubner aborda finalmente el difícil problema de quién sabe qué es lo que le corresponde hacer a cada quien, de quién sabe en qué consiste, para cada individuo, ‘lo suyo’ (función que Platón delega al “rey-filósofo”, quien es el único que conoce el verdadero orden del Estado). Sin desconocer la influencia de factores externos (como la socialización) en este proceso, Bubner piensa que el individuo mantiene su responsabilidad respecto a la dirección de la propia vida: no es la vida de algún otro la que allí es vivida. Lo importante es que mientras cada quien haga lo suyo, que no lo haga en nombre de otro o por un mandato superior. El que está en su puesto y lo cumple *realiter*. De otro lado, sin embargo, el individuo no tiene una visión global de las relaciones de su lugar con el lugar de los otros individuos que, como él, hacen lo suyo. Esta visión global tiene que transferirla a un ‘representante’, que sea capaz de armonizar al respecto por la diversidad con la unidad de un orden válido. La vida justa de todos los individuos en la caverna platónica exige la presencia de unos pocos, que han salido fuera de ella, pero luego han regresado a su interior. Bubner hace aquí referencia a la crítica de M. Walzer⁶ al “lecho de Procusto”, de la nueva teoría liberal de la justicia de Rawls: el crítico de una sociedad no debe estar a tal grado alejado de ésta, que pierda de vista la orientación de vida de sus conciudadanos. Sólo el constructor ideal en las teorías filosóficas opera totalmente desde fuera. El filósofo, por el contrario, permanece en la caverna... Bubner termina su reflexión sobre el concepto platónico de la justicia con una observación de Walzer: una sociedad justa se caracteriza por la participación diferenciada para personas distintas en esferas diversas⁷.

En su artículo “El otro de la justicia. Habermas y el reto ético de la postmodernidad” (“Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die

⁶ Cf. Walzer, Michael, *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*, Frankfurt a. M.: Campus Verlag, 1992.

⁷ En la versión en alemán: “Differenzierte Anteile für unterschiedliche Menschen in verschiedenen Sphären zeichnet eine gerechte Gesellschaft aus.” (p. 193).

ethische Herausforderung der Postmoderne")⁸ se ocupa Axel Honneth (Universidad Libre de Berlín), en el marco de una discusión de las propuestas de Lyotard, White, Derrida, Lévinas y Habermas, de la relación entre una ética discursiva y el reconocimiento de la especificidad del 'otro' concreto, en particular en referencia al tema de la asistencia social (*Fürsorge*). Para Honneth, una ética postmoderna sólo puede resultar de un contrapunto entre, por un lado, una ética discursiva cuyo núcleo normativo representa la idea radicalizada del trato igualitario para todos (*Gleichbehandlung*) y, por otro lado, una reflexión basada en la responsabilidad moral por el 'otro' concreto; con ello se articularía una ética de la justicia y de la solidaridad. Esta parte de un pluralismo constitutivo de ideales de vida y orientaciones de valor antagónicas; su éxito teórico radica en la idea de una consideración moral de lo particular, de lo heterogéneo. Frente a un kantismo convencional, dicha ética postmoderna reconstruye productivamente conceptos como el de la *serenidad* (*Gelassenheit*) de Heidegger⁹ y el de *reacción mimética* de Adorno, en vistas a considerar al 'otro' no como mero objeto de cumplimiento del deber moral verdadero, sino como a una persona que se desarrolla en su total diferenciabilidad. De aquí que una tal ética pueda desarrollarse bajo la forma de una doctrina de la virtud, en la que se distinguen orientaciones y actitudes normativas que apuntan hacia un incremento de nuestra sensibilidad moral (White). Virtudes de la sensibilidad son, por ejemplo, la capacidad de escuchar, de admitir singularidades personales, en suma, todo comportamiento que se deje subsumir bajo el concepto de 'asistencia social'. Esta ética debe preocuparse en el futuro de que a la particularidad individual de la persona concreta le sea garantizada una mayor atención y un mayor reconocimiento. A cada sujeto en su individualidad debe corresponderle la misma oportunidad de articular de manera no forzada sus pretensiones (Lyotard). Para White, el error de los modernos ha sido su ignorancia frente a la singularidad del otro. Derrida, por su lado, intenta integrar los puntos de vista del bien y de la asistencia social, basándose en propuestas como la de Lévinas, quien presenta una ética religiosa enmarcada en la tradición judeo-cristiana. Derrida pone énfasis no tanto en el principio de igualdad, como en el de la justicia frente a la infinidad (*Unendlichkeit*) de los otros concretos.

⁸ Traducido al inglés como: "The other of justice: Habermas and the ethical challenge of Postmodernism", en: White, Stephen K, *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge: Cambridge University Press, (1995), pp. 289-323.

⁹ La traducción del término *Gelassenheit* que Heidegger presenta en la última etapa de su pensamiento, intentando estructurar una teoría ética, la he tomado del trabajo que presentó el doctor Salomón Lerner en el Primer Coloquio Franco Peruano de Filosofía en la Pontificia Universidad Católica del Perú (1989), bajo el título: "Una 'ética' para el tiempo de penuria. Reflexión en torno al 'pensamiento del ser' en el último Heidegger". Publicado en: *Areté*, volumen extraordinario (1990), pp. 167-196.

Habermas, en el camino de la elaboración de la ética discursiva, ha tenido también que plantearse la pregunta acerca de la relación entre la idea moderna del trato igualitario y el principio moral de la asistencia social. De acuerdo a Honneth, con el desarrollo de la teoría moral feminista¹⁰ surge, en conexión a las investigaciones de Carol Gilligan¹¹, el siguiente reproche a la propuesta habermasiana: la ética discursiva (que parte de Kant) descuida aquellas actitudes morales en las que nos orientamos hacia el 'otro' concreto sin tomar en cuenta obligaciones recíprocas, y le ofrecemos libremente ayuda y apoyo¹². En el concepto de trato igualitario (*Gleichbehandlung*) y de responsabilidad mutua no se agota, pues, nuestra representación de lo moral; hace falta tomar en consideración aquellos modos de relación que consisten en actos asimétricos de caridad, disposición a la ayuda y amor al prójimo. Los fundamentos morales del derecho no son, así, el punto de partida adecuado que permita responder a la pregunta de cómo se relaciona la ética discursiva con el principio que, de acuerdo a Honneth, la ética feminista coloca con derecho bajo el título de asistencia social. Habermas, conciente de que los presupuestos comunicativos del discurso no abarcan el punto de vista de la asistencia social, ha procurado resolver esta problemática haciendo referencia a un principio vecino, que concierne al bienestar del prójimo: en cada discurso práctico se instala una orientación hacia la perspectiva moral de la solidaridad, porque en él los participantes deben ser recíprocamente reconocidos, no sólo como personas con los mismos derechos, sino, a su vez, como individuos únicos e irremplazables. La solidaridad es, pues, para Habermas, lo 'otro' de la justicia, porque en ella se preocupan todos los sujetos recíprocamente por el bienestar del otro¹³. Habermas habla así de una conciencia de pertenencia

¹⁰ Al respecto consultar: Nagl-Docekal, Herta y Pauer-Studer, Herlinde, *Jenseits der Geschlechter Moral. Beiträge zur feministischen Ethik*, Frankfurt: Fischer, 1993. En este interesante libro se discuten desde diversas perspectivas temas centrales en torno a una ética feminista, y de modo más amplio, para el importante y actual debate respecto a la posibilidad de una 'filosofía de la mujer' (*Frauenphilosophie*), que se viene dando desde hace algunos años en Europa y Norteamérica.

¹¹ Cf. Gilligan, Carol, *Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau*, München: Piper, 1984. En español: *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, México: F.C.E., 1994.

¹² La doctora Angelika Krebs (Frankfurt) presentó en 1994 en la Pontificia Universidad Católica del Perú una ponencia donde desarrolló una crítica a la ética discursiva desde la perspectiva de una ética feminista. Para Krebs esta ética no está en condiciones de servir de base a una ética feminista, primero, porque confunde comprensión (*Einsicht*) y acuerdo (*Einigung*) y, segundo, porque no toma en cuenta la asistencia hacia aquellos que no son capaces de discurso (niños pequeños, ancianos, impedidos, etc.), que tradicionalmente ha sido responsabilidad 'femenina'. Este trabajo ha aparecido bajo el título "La ética feminista. Una crítica de la racionalidad discursiva", en: *Areté*, VI, No. 2 (1994), pp. 253-272.

¹³ Idea que, en mi opinión, ya se encontraría parcialmente anunciada en el pensamiento

a una comunidad de comunicación ideal, que procedería de una certeza de la hermandad en una conexión de vida común.

Es en este sentido que, para Honneth, una ética postmoderna no sólo debe asegurar el cumplimiento de la justicia y del trato igualitario, sino que debe además integrar la consideración de la diferencia, el respeto frente a la heterogeneidad, y la sensibilidad moral frente a la particularidad personal de cada individuo, es decir, aquellas características que se insertan en el marco de la asistencia social. Con ello se daría un paso adelante en la búsqueda, dentro del horizonte normativo, de una ética plural, justa y solidaria.

Soledad Escalante
Albert-Ludwigs Universität Freiburg

de Horkheimer. Cf. *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, Frankfurt: 1974.