

ENTREVISTA

Tres dimensiones de la ciudadanía

Entrevista con Otfried Höffe

ELISABETH SCHWABE

En el panorama de la filosofía moral y política contemporáneas, Otfried Höffe destacó primero como especialista en Aristóteles y después en Kant, siendo uno de los primeros introductores de la obra del filósofo norteamericano John Rawls en Alemania. Höffe ha sido profesor en Munich, Friburgo y St. Gallen (Suiza) y, en la actualidad, ocupa la cátedra de Filosofía Política en la Universidad de Tubinga. A lo largo de los últimos años, ha recibido múltiples galardones internacionales como el premio de la Fundación Margit Egnér de Zurich y el doctorado *honoris causa* de

la Universidad de Porto Alegre. Entre sus libros traducidos al castellano destacan *Diccionario de Ética* (Barcelona, 1994) y *Justicia política* (Barcelona, 2003). Coincidiendo con la presentación de su última obra traducida al castellano, *Ciudadano económico, ciudadano del Estado, ciudadano del mundo: Ética política en la era de la globalización* (Buenos Aires, 2007), visitó Madrid para impartir la conferencia inaugural de la XV Semana de Ética y Filosofía Política. Con esta ocasión hemos podido plantearle las siguientes preguntas en el Instituto Goethe de Madrid.

PREGUNTA. *Su último libro, «Ciudadano económico, ciudadano del Estado, ciudadano del mundo: Ética política en la era de la globalización», ha llegado a las librerías españolas e hispanoamericanas. Allí trata de entrelazar las virtudes republicanas de una forma bastante novedosa. Con el liberalismo democrático como trasfondo político y económico, se perfila una nueva imagen de la identidad ciudadana que reúne tres papeles distintos ligados a los diferentes deberes morales y cívicos. ¿Cómo se complementan las distintas dimensiones de la acción para este nuevo ciudadano? ¿Cuál es el lazo en común entre ellas?*

RESPUESTA. En los tiempos en que vivimos es frecuente encontramos ante la necesidad de asumir toda una serie de responsabilidades y los más diversos deberes. Esto conforma, a su vez, las muchas facetas de la identidad personal del hombre moderno. Hasta ahora, ni la Teoría de la Sociedad, ni la Ética Social, ni la Filosofía Política, han tomado en cuenta que el hombre suele asumir tres papeles sustancialmente diferentes que al mismo tiempo mantienen un estrecho vínculo. En primer lugar, como *ciudadano económico* es responsabilidad del hombre el ganarse la vida y lograr un cierto estándar de vida, para lo que se precisa no sólo una ocupación y un empleo sino también una educación y formación profesionales. Con el fin de aumentar sus oportunidades de encontrar un empleo, todo joven tiene que adquirir

numerosos conocimientos y habilidades sociales, manteniendo una inagotable capacidad para seguir aumentando estos conocimientos profesionales y refinando sus habilidades sociales. A ello hay que añadir una voluntad de trabajo y una buena disposición para la cooperación, la creatividad y la movilidad. Sin embargo, todo este aprendizaje no le sirve sólo para capacitarle profesionalmente. Resulta asombroso que ninguna de las llamadas teorías «críticas» de la sociedad se haya interesado por el siguiente deber del joven, a saber: en este proceso encaminado a garantizarse su sustento y dentro del margen de sus posibilidades, el joven tiene el deber de desarrollar aquella capacidad laboral y profesional que más se adecue a sus talentos y que mejor pueda contribuir a su autorrealización. Cuando esto se logra, la estima del entorno social y la estima de sí mismo suelen surgir de una forma natural y más duradera que cuando se depende por entero de los otros. En segundo lugar, su papel como *ciudadano del Estado* exige una participación activa en la vida política que pasa a llamarse «virtud cívica estatal» (*staatliche Bürgertugend*) o, dicho con más sencillez, «sensibilidad cívica» (*Bürgersinn*) cuando se transforma en una actitud fundamental del ciudadano. Esta sensibilidad, en su grado más elemental, se puede detectar en la presencia de un sentido de lo justo por medio del cual uno se atiene al derecho civil y a las leyes. Cuando los líderes que están en el poder dejan de respetar estas leyes es además preciso que el ciudadano dé una prueba de coraje o valor cívico. Es cierto que el sistema democrático se asienta sobre los pilares del bienestar común y la justicia, pero lo que en realidad cuenta es el poder. Al poder se enfrenta otra virtud cívica: el sentido de la equidad (*Gerechtigkeitssinn*). Un ciudadano que dispone además de un sentido de lo común (*Gemeinsinn*) es aquel que colabora activamente en el marco de la sociedad civil a favor de distintas causas sin desempeñar por ello un cargo público. En último lugar, el título honorífico de *ciudadano del mundo*, el tercer papel cívico, lo merece aquel que sabe relativizar —sin por ello rechazar por completo— las múltiples fronteras que separan a los hombres. Me refiero, ante todo, a las fronteras estatales y a las barreras de raza, religión e idioma. Nuestro ciudadano del mundo se distingue no sólo de otros ciudadanos del mundo que piensan que es posible ser cosmopolitas sin más sino también de los ciudadanos del Estado que se toman su papel con espíritu chovinista. Por tanto, a diferencia de los ciudadanos del mundo que quieren ser sólo cosmopolitas y de aquellos ciudadanos del Estado nacional que tienden a glorificar su propia sociedad, el ciudadano del mundo en sentido propio siente respeto por el gobierno de las entidades supranacionales, o dicho de otro modo, acepta con una mentalidad abierta y positiva la creación de grandes comunidades políticas como la Unión Europea y, en última instancia, un orden mundial o global.

P. Usted nos ofrece una visión panorámica de índole sumamente práctica sobre los nuevos retos de la globalización. Pero al mismo tiempo no deja de advertirnos que, en realidad, la globalización es un fenómeno muy antiguo y que cometeríamos un error si nos fijásemos únicamente en su dimensión económica. El impacto de la globalización económica sobre, por ejemplo, el medio ambiente y la distribución desigual de la riqueza debe paliarse con un marco legal global y con acciones políticas globales que reduzcan las consecuencias negativas de nuestro consumismo. ¿Significa esto que podemos valernos localmente de los aspectos culturales de la globalización para compensar el desequilibrio que se produce a escala global en la economía?

R. El desarrollo desigual de la economía mundial no depende exclusivamente de los factores económicos. Sabemos que muchos países ricos son pobres en materias primas y que

otros más pobres han sido favorecidos por la naturaleza en cuanto a las riquezas materiales que se encuentran en su subsuelo. La mera observación basta para darse cuenta de la importancia de los factores culturales. Aunque hablamos aquí de cultura en su sentido más amplio. Trasladado al terreno de la globalización, esto comporta un conjunto muy variado de fenómenos, desde la formación escolar, profesional y los diferentes tipos de formación universitaria (facultades, escuelas técnicas superiores, conservatorios, escuelas de Bellas Artes...), pasando por la investigación científica de las ciencias aplicadas y las humanidades, la medicina y la ingeniería, hasta llegar a la arquitectura y la planificación urbanística. La cultura social, como conjunto de la cultura jurídica, política y económica, ocupa un lugar especialmente clave aquí. Esta cultura ofrece tantas facetas como posibilidades para compensar los desequilibrios o desarrollos desiguales. Como el derecho constituye la gramática de la convivencia e interacción humanas, la cultura legal desempeña siempre un papel destacado. Al mismo tiempo, la adecuada relación entre el derecho político, los derechos humanos y la democracia presupone una idea de sociedad civil, y en el caso de las democracias más avanzadas, de ciertos elementos de democracia directa. Por lo demás, también es cierto que la literatura (por ejemplo, la española y la portuguesa) es un factor de proyección exterior, que no sólo aumenta el prestigio de los autores sino también de sus países de origen. Es más, la literatura y la totalidad de las humanidades facilitan la adquisición de conocimientos, y de modo especial la capacidad de comprensión, creando y fortaleciendo los sentimientos de conexión y solidaridad entre las personas. Sin olvidar que también contribuyen al desarrollo de la tolerancia y de un pensamiento ilustrado.

P. En su modelo de democracia global ¿cuál sería la forma idónea de interacción entre sociedad civil y Estado, y entre Estado y Estado? ¿Qué le hace pensar que los Estados más fuertes puedan un día renunciar a sus pretensiones, de momento todavía presentes, de imponerse a los demás?

R. El mero entendimiento, el mero razonamiento argumentativo, raras veces convence a los poderosos; es cierto. Cada poder precisa de un contrapeso que actúe de contrapoder. Ésta es una de las causas por las que la Unión Europea es probablemente la innovación política más significativa que ha tenido lugar desde el final de la Segunda Guerra Mundial. El poder político económico no se traduce sólo en términos económicos y militares sino también en términos culturales y, por supuesto, morales. A este poder, el poder que resulta de la combinación de todos estos términos, se le llama hoy en día *soft power*, que se traduce como «poder blando». Mucho más preciso y acertado sería hablar de un poder que, aun siendo blando, es un poder persistente y, por ello, capaz de imponerse al llamado «poder duro» hasta llegar a superarlo. En resumen: aunque sea un lugar común decir que el dinero y el poder gobiernan el mundo, en la vida real nos damos cuenta una y otra vez que el dinero y el poder flaquean, afortunadamente, con bastante rapidez tal vez. Por el contrario, la cultura, incluyendo la filosofía, opera con lentitud, generando cambios tanto más profundos. Si se aplica lo que acabo de explicar a la actual situación internacional, podemos constatar —de un modo bastante provocativo— que las potencias hegemónicas actuales, es decir, Estados Unidos, Rusia y, por cierto, también China, están convirtiéndose en contrapoderes. De todos modos, la filosofía, ya desde la época de Aristóteles y, de manera distinta, desde Hobbes y más recientemente desde la Teoría de Juegos, conoce muy bien aquello que el conflicto entre Occidente y Oriente ilustra con tanta claridad para quienes no son filósofos. Así que ese afán de echar más leña al fuego con una continua

militarización —el armarse, súper-armarse y hasta sobre-armarse— no puede confundir a nadie. A largo plazo, el resultado del conflicto no es rentable y realmente no vale la pena mantenerlo; se llega a comprender, al fin y al cabo, que la cooperación es buena para todas las partes. El estado de naturaleza internacional no sólo perjudica a los débiles sino que también daña a los poderosos. A esto se añade otro hecho. Una sociedad puede, desde luego, vivir *ad extra* según unos valores muy diferentes a los que defiende *ad intra*. Es posible que prefiera engañarse a sí misma y que durante algún tiempo deje de lado los principios de la democracia liberal para entregarse a su propio egoísmo y afán de poder. Pero a largo plazo, una vez más, le resultará muy difícil vivir dentro de esta contradicción entre lo que cree en su foro interno y lo que hace en el externo. La globalización cultural hace más presente la necesidad de la democracia en todo el mundo, y a partir de aquí se llega a una mayor presión pública por extender los derechos democráticos. De este modo, la presión ejercida desde el interior se une a la exterior en la percepción de las ventajas de los derechos humanos y del Estado de derecho. Por esta razón se está tejiendo desde hace tiempo una red cada vez más compleja de interrelaciones entre organizaciones e instituciones, interrelaciones que se formulan en términos de alianzas inter-nacionales y supra-nacionales en base a un núcleo cada vez más sustancioso del derecho internacional.

P. Usted deja muy claro que la guerra, como dijo Kant, es sólo una última ratio —no es un recurso que los Estados deban utilizar para resolver sus diferencias. En el caso de Iraq, tenemos una guerra que se justificó como «guerra preventiva» aportando datos que habían sido falsificados. En este caso, la moral del derecho fue pisoteada sin escrúpulos. Parece que cualquier pretexto valía para instalarse en una región interesante desde el punto de vista estratégico. Estados Unidos ha causado, según sus palabras, «una sacudida jurídica» en los cimientos del derecho internacional y ha perdido gran parte de su credibilidad ante la opinión pública mundial. Sin embargo, tengo la impresión de que ningún castigo recaerá sobre Estados Unidos. De hecho, por el momento las grandes empresas estadounidenses, en especial las empresas fabricantes de armas, sacan beneficios multimillonarios de esta situación. ¿Qué consecuencias moralmente alentadoras se podrían extraer del caso?

R. Hasta ahora no parece que Estados Unidos esté saliendo —per saldo— beneficiado de la guerra de Iraq. Sin embargo, es cierto que numerosas multinacionales americanas extraen grandes beneficios de la situación, en su propio país y en Oriente Medio. Por consiguiente, la sociedad mundial tiene que mantenerse alerta —eventualmente bajo el liderazgo de la Unión Europea— para que en estos y en otros muchos casos se adopten las medidas más eficaces encaminadas a detener operaciones deshonestas de algunas empresas americanas y, en no pocas ocasiones, del propio gobierno estadounidense. Además, hace falta que nos comprometamos para que operaciones no sólo dudosas moral y legalmente sino también cuestionables desde el punto de vista del propio interés del país —empresas como la guerra de Iraq— no puedan siquiera ponerse en marcha. Esta guerra es la razón de la progresiva pérdida de popularidad de Estados Unidos en muchas partes del mundo y sin duda traerá consecuencias políticas, culturales y, naturalmente, económicas. Por supuesto, no hay que olvidarse que algunos países europeos también apoyan la guerra de Iraq. Si a esto unimos la tendencia —bastante extendida en el mundo islámico, aunque no del todo uniforme— a juzgar al resto del mundo generalizando a partir de lo que pasa allí, es obvio que la guerra de Iraq ha contribuido a extender el resentimiento existente

contra «Occidente». Este resultado —por lo demás previsible— nos ofrece una razón más para tratar de impedir, en la fase política previa a su realización, empresas como ésta destinadas al fracaso. En este caso sí podemos generalizar: decisiones precipitadas, y lo que es peor, decisiones moral y legalmente dudosas rara vez consiguen los efectos beneficiosos esperados —tanto menos en un mundo en el que el derecho de gentes y la idea de los derechos humanos vienen a cobrar cada vez más importancia a nivel internacional.

P. En estos días ha vuelto a plantearse el debate sobre la necesidad de instalar escudos antimisiles en Europa contra posibles ataques enemigos. No hace falta destacar que la Guerra Fría terminó hace tiempo, pero todo apunta a que estamos entrando en una nueva fase en la que las figuras sobre el tablero mundial sienten la necesidad de reafirmarse o incluso de reposicionarse. Un asunto del que apenas se habla es de la paulatina pérdida de valor del dólar frente a un euro que se revaloriza continuamente en el mercado mundial. Esta circunstancia crea una tensión subliminal sin que haya una amenaza directa. ¿Qué esperanzas, qué recomendaciones tiene para las relaciones entre Estados Unidos y Europa?

R. Como filósofo me abstengo de dar recomendaciones sobre estas cuestiones técnicas, pero como ciudadano filosóficamente ilustrado puedo —e incluso debo— levantar mi voz. La esperanza. Quien levanta en su propio país la bandera tricolor de la Ilustración, la democracia y los derechos humanos, difícilmente tardará en hacerlo en el ámbito inter-nacional y supra-nacional. La recomendación. Que las buenas relaciones se alimenten de la mutua estima, en la medida en que todo ser humano es diferente y, en último término, igual, sobre todo «igualmente valioso» (*gleichwertig*). Generalmente, el mutuo respeto es la mejor base para cualquier interacción; y en el caso de la relación entre los Estados Unidos y la Unión Europea pesa más en el balance final el alto nivel de similitudes, pues existen muchos más puntos en común, en el ámbito político, cultural y científico-filosófico.

P. El multiculturalismo de nuestras sociedades, reforzado por los procesos migratorios y económicos de la globalización, exige un acuerdo sobre las formas de vida morales. En los últimos años se han intensificado las reflexiones sobre esta cuestión. A veces, estas reflexiones se transforman en grandes polémicas, que suelen enfrentar los valores occidentales con los orientales. Algunas de estas polémicas (estoy pensando en la polémica suscitada por las caricaturas de Mahoma) se han convertido en auténticas batallas, que han dejado víctimas mortales en el camino. Otro debate que suscita continuos enfrentamientos es la cuestión de cómo integrar en los países occidentales a las personas que por seguir un código religioso se sienten comprometidas con ciertas formas de vestir (llevar un velo o turbante, por ejemplo). ¿Es posible superar los signos exteriores de segregación, desarrollando de modo colectivo una conciencia que sea tolerante hacia la diversidad del «otro»? ¿Cuáles son los valores que deben orientar nuestras formas de comportamiento sin abandonar nuestra propia identidad, cultural y religiosa? Todas éstas son muchas preguntas, pero quizá se dirigen a un mismo punto: ¿cómo evalúa usted el estado del actual proceso de acercamiento por medio del diálogo entre las culturas? ¿En qué modo podemos contribuir a que sea más eficaz?

R. En la era de la globalización, un discurso intercultural perseverante y diverso en los temas, y en lugares desde donde se realiza, es algo indispensable. Considero que éste es un

deber que han de asumir los filósofos: la reflexión intercultural, especialmente la reflexión en torno a la moral intercultural y a sus formas legales. Se trata de un deber que tenemos con nuestra sociedad, con la sociedad europea y con la sociedad mundial en su conjunto. (Dicho sea entre paréntesis, a fin de prevenir una posible sobrevaloración de la novedad y dificultad de esta tarea, que ni la globalización ni el diálogo o discurso intercultural son algo esencialmente nuevo.) Pero este diálogo se hace eficaz, social y políticamente, si se lleva a cabo no sólo por los escritores, científicos y filósofos, es decir, por los intelectuales, y entre éstos, por los círculos más especializados; lo que de verdad importa es llevar el discurso a los diferentes medios de comunicación: periódicos, revistas y telediarios, pasando por la radio y la televisión, hasta que el discurso se haga presente en el cine, el teatro, la literatura y la música. Extender el discurso intercultural de esta manera significa que escribir en forma despectiva de los extranacionales es del todo inaceptable, debería considerarse un escándalo público. De hecho, criticar a los vecinos es una práctica muy extendida, que no ha dejado de existir en Europa misma y que sigue en vigor en relación con los vecinos no europeos. Tampoco se respeta mucho que digamos otras vecindades: confesionales, religiosas o no religiosas. A fin de combatir estas prácticas se debe recurrir a la moral mínima, por sus sencillas características interculturales y por ser mundialmente reconocida. Su núcleo está formado por el principio de reciprocidad: la regla de oro. Las ciencias más apropiadas han de iniciar y fomentar el diálogo intercultural. Este diálogo tiene que empezar en las escuelas, sin perder de vista los criterios de orientación: la eficaz disposición jurídico-estatal en materias como la legitimación de los derechos humanos, la igualdad de derechos de la mujer y la pacífica coexistencia entre religiones, así como el derecho individual a cambiar o anular la afiliación religiosa. Éstos son, entre otros, los elementos básicos que, por fortuna, forman ya parte del común patrimonio moral del género humano, y, por consiguiente, del patrimonio mundial de la moral; también representan las premisas necesarias para cualquier modelo de diálogo intercultural. Incluso cuando se toman estos derechos como objeto del diálogo, éstos han de ser reconocidos, en lo principal, antes de iniciar ese diálogo.

P. Cambiando de punto de vista: ¿no cree que nuestra forma de vida, sobre todo en los países desarrollados de Occidente, parece confirmar la vigencia de un modelo pseudo-hobbesiano basado en el egoísmo de las personas que, a gran escala, se traduciría en la explotación unilateral y el progresivo agotamiento de los recursos naturales? Algunos científicos ecologistas, incentivados por la campaña de Al Gore, nos advierten de que los efectos del cambio climático provocados por nuestra forma de vida son en gran medida irreversibles. Y estudios geopolíticos (el más reciente es quizá el del Oxford Research Group, y hay otro de la Unión Europea) apuntan a que dentro de unos quince años, más o menos, las guerras por el acceso al agua potable estarán al orden del día en algunas regiones del planeta. Hay previsiones sobre movimientos migratorios de gigantescas dimensiones, de los países más pobres y ecológicamente más afectados a los países más ricos. En fin, parece que la humanidad se está convirtiendo en la víctima de los avances tecnológicos que ha ideado para lograr un mayor bienestar. Me pregunto si es razonable depositar todas nuestras esperanzas en que una conciencia cosmopolita sobre el bien común de la humanidad nos conduzca hasta un uso más igualitario y justo de estos recursos. ¿Cómo logra usted mantenerse tan esperanzado ante los conflictos que surgen de una lucha económica ad infinitum? En su libro mantiene una línea optimista. Pero, ¿estamos todavía a tiempo para enfrentarnos a las agudas desigualdades y a los nuevos

escenarios del conflicto con un lenguaje moral, o, por el contrario, hace falta que ocurra algún desastre de gran importancia —natural, nuclear, bioquímico— para que los gobiernos empiecen de verdad a tomar decisiones pensando más en el interés de la humanidad y menos en los beneficios regionales a corto plazo? Dicho de otro modo: ¿es necesario entrar en un modelo realmente hobbesiano de «igualdad en la inseguridad» para que empecemos a servirnos de la razón en la era de la globalización?

R. Permítame remitirles para contextualizar mi respuesta a un estudio que realicé hace tiempo: *Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt* (Suhrkamp Frankfurt/M, 1993, 2000). En ese libro comienzo mi análisis con un diagnóstico de ciertas etapas ambivalentes del proceso modernizador y realizo después algunas observaciones sobre el interés general que tienen los hombres en transformar un entorno natural —en parte favorable y en parte hostil— para lograr sus propios fines. Llamo a este interés conductor de nuestra especie «domificación» u *oikopoiesis*. A partir de una «cultura» en sentido literal de la expresión, es decir, a partir del cultivo respetuoso de la naturaleza, ésta pierde el carácter indomeñable, salvaje, que tantas veces se muestra hostil, para transformarse en lo que también en su origen significa el término latino *domus*: un lugar de refugio y acogida, un lugar realmente apacible que sirve de residencia familiar. Concluyo mi estudio con un alegato a favor de una cultura de la anticipación (*Rechtzeitigkeit*). Si la lechuza de Minerva, el animal que simboliza la sabiduría de la diosa, vuela sólo tras la caída del crepúsculo, ¿por qué no podría alzar su vuelo un poco antes? El filósofo no está en una *poiesis* pesimista de catástrofes ni en un optimismo demasiado esperanzador, quiere llegar a una evaluación racional y a un diagnóstico claro de las dificultades. A partir de aquí desarrolla, principalmente por medio de un método negativo, una serie de pasos terapéuticos que se pueden aplicar al caso. *Primero*, este diagnóstico ecológico da cuenta de las tareas pendientes que conocemos desde que fueron publicados los estudios del *Club de Roma*, es decir, desde, más o menos, el año 1972 (véase D. Meadows, *The Limits to Growth*). Esta tarea atrajo mi atención con anterioridad, si bien de una forma distinta, cuando estallaron las bombas atómicas en Hiroshima y Nagasaki, y aún de otro modo, a partir del accidente nuclear en Tschernobí en 1987. *Segundo*, este diagnóstico se percata del profundo cambio de mentalidad en el espacio público: el hecho de que el medio ambiente y el clima gocen hoy en día de un amplio reconocimiento en todo el mundo y que su protección sea una prioridad en todas partes. *Tercero*, el diagnóstico no obvia los egoísmos nacionales: hay países que con una mentalidad de *free rider* dejan que sean otros quienes se ocupen de la protección del medio ambiente y del clima. Por ello, *cuarto*, se llega a la conclusión de que nada funciona ni puede avanzar sin acuerdos legales que sean obligatorios a escala global. En el trasfondo de estos acuerdos debe haber, *quinto*, un orden legal global que se extiende siempre más y más y que se hace también siempre más denso en su complejidad, es decir, un auténtico orden jurídico mundial (*Weltrechtsordnung*). Este último puede referirse, *sexto*, a la segunda parte de la descripción que Hobbes realiza del estado de naturaleza, que a menudo pasa inadvertida y donde el filósofo aborda las tres pasiones que favorecen la paz: el miedo a la muerte, el anhelo de conseguir los bienes necesarios para llevar una vida cómoda y la esperanza de poder obtener estos bienes por medio del esfuerzo propio (*Leviathan* cap. 13, véase el último párrafo). Al contar con estos impulsos como precondition, podemos estar de acuerdo en su mayor parte con la razón instrumental que Hobbes presenta, o sea, con la razón que se orienta en particular al interés de la paz.

P. *En Alemania, usted es una persona de referencia para los temas de justicia política y el debate sobre los valores. Su palabra llega a los oídos de los actores políticos. Usted mismo suele decir que su dedicación a la filosofía política no consiste exclusivamente en investigar y en enseñar sino también en involucrarse y en participar de una reflexión abierta sobre temas muy actuales. ¿Se trataría de filosofar sobre la política o de politizar la filosofía? La filosofía ha querido presentarse como un santuario de imparcialidad, sin interés por la acción misma. En su opinión ¿cuál debe ser en nuestros tiempos el papel del filósofo a fin de alentar a sus conciudadanos a tomar parte en los procesos democráticos? ¿Hay algún ejemplo que le anime a pensar que sus reflexiones han tenido una repercusión práctica? ¿Cuál es la responsabilidad del filósofo en la era de la globalización?*

R. Así como el zapatero a sus zapatos, también el filósofo debe dedicarse, en primer lugar, a la filosofía, pues lo suyo es el filosofar. Este empeño puede llevarle muy lejos, sobre todo si sabe enriquecerse temáticamente, superando las estrecheces de disciplinas tan significativas aunque no del todo ineludibles como son la Teoría del Conocimiento, la Ontología y la Filosofía de la Mente. Con las nociones, y con la argumentación y la reflexión por delante, el filósofo debe analizar y aclarar los detalles de un problema como, por ejemplo, la crítica a la simplificación de la globalización como un mero fenómeno económico. Apoyándose en la fuerza de los hechos y en conocimientos especializados, la tarea propia del filósofo es reconocer las dificultades en la superación de los problemas y elaborar propuestas para resolverlos, presentando criterios normativos que sirvan de orientación para decidir entre las distintas alternativas. (Quisiera remitirles a otro de mis estudios previos: *Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse*, Alber: Friburgo/Munich, 1975, como libro de bolsillo en Suhrkamp: Francfort del Meno, 1985, y traducido al castellano como *Estrategias de lo humano*, Alfa: Buenos Aires, 1975). Pero el filósofo es también un ciudadano. Su responsabilidad civil le exige tomar posición, *modo philosophico*, sobre temas actuales, por ejemplo, en torno a cuestiones del ámbito de la ética política, como trato de hacer en mi estudio publicado ahora en castellano: *Ciudadano económico, Ciudadano del Estado, Ciudadano del Mundo: Ética política en la Era de la Globalización* (Katz Editores: Buenos Aires, 2007). La presencia de los filósofos es también requerida en el ámbito de la Bioética o Ética médica (véase mi libro *Medizin ohne Ethik?* Suhrkamp: Francfort del Meno, 2003). Que quede claro, sin embargo, que el filósofo no debe nunca abusar de su posición para difundir sus prejuicios personales o sus visiones políticas o filosóficas.

P. *A propósito de esto último. En España se introducirá en breve la asignatura Educación para la Ciudadanía, donde se pretende familiarizar a los alumnos no sólo con los valores democráticos sino también con las nuevas estructuras familiares y cívicas que están surgiendo a raíz de la globalización cultural y económica. Los contenidos de la asignatura van desde las relaciones personales a la vida en comunidad, la igualdad entre hombres y mujeres, la Constitución, los Derechos Humanos, etc. Sin embargo, algunos padres temen que el Estado quiera entrometerse en la formación moral de sus hijos. La Iglesia Católica Española también aprecia una incompatibilidad entre el derecho a la educación religiosa garantizado por los acuerdos del Estado español con la Santa Sede y la visión laica que introduce la nueva asignatura obligatoria. ¿Qué piensa de este tipo de esfuerzos educativos que se están realizando en toda Europa, y no sólo en España, para sensi-*

bilizar a los jóvenes con un mapa de valores que les sirva para afrontar las nuevas realidades sociales? ¿Podría compartir con nosotros alguna reflexión sobre este tema?

R. En la mayoría de los Estados federales de Alemania tenemos una asignatura muy parecida a la que describen, que por lo general se llama Educación Política o, en algunos sitios, Educación para la Ciudadanía, igual que en España, y en otros, Introducción a las Ciencias de la Comunidad. Esta asignatura existe desde hace mucho. Por otro lado, en bastantes Estados federales, se añadió a la oferta escolar la asignatura de Ética —que suele ser obligatoria para los alumnos que hayan optado por no participar en la clase de religión. Ambas asignaturas, Educación Política y Ética, tienen sin duda su buena razón de ser, pues en una sociedad pluralista, incluso multicultural, esta clase de docencia se impone casi como una necesidad, especialmente allí donde la convivencia social, según los principios de la democracia liberal y la tolerancia mutua, todavía no se han impuesto de forma estable. En efecto, en ambas asignaturas sería importante evitar los dos peligros siguientes.

Por un lado, es imprescindible que se prescinda de toda parcialidad sobre la visión del mundo (*Weltanschauung*) y que se evite presentar a las diferentes facciones políticas desde un enfoque partidario, dando preferencias a unas sobre otras. También debe estar prohibido atacar las formas de convivencia tradicionales a favor de otras más modernas: en una asignatura escolar estatal no se debe presionar ni ofender a ningún miembro ortodoxo de una comunidad religiosa —ya sea católico o protestante, judío, musulmán o budista. No obstante, se puede tener la esperanza de que los alumnos cursen la asignatura para ampliar su horizonte y que estén dispuestos a reflexionar sobre otros proyectos de vida y propuestas de sentido. En el nombre de la democracia liberal se puede exigir esta actitud que hay que cultivar dentro de las limitadas oportunidades que una asignatura escolar ofrece.

Por el otro lado, no hay que albergar demasiadas expectativas sobre la función de la asignatura, como si con una única asignatura bastase para formar en los principios de la convivencia democrática y tolerante. En la docencia escolar se procura dar a los alumnos, en primer lugar, acceso a los conocimientos. En este caso, conocimientos en torno a los fundamentos legales, sociales y normativos de una democracia liberal; conocimientos sobre valores, sobre su lugar en la escala axiológica y sobre el peligro que comportaría su desplazamiento (que los valores de baja categoría desbanquen a valores superiores); conocimientos sobre los proyectos y estilos de vida diferentes, así como los derechos civiles que están vinculados a estos proyectos y estilos de vida en una democracia liberal. También habría que familiarizar a los alumnos con las principales confesiones y creencias religiosas, si es que esto no se imparte ya en otra asignatura, e igualmente con las explicaciones no religiosas del mundo. Además de transmitir estos conocimientos, es preciso ejercitar —quizá por medio de juegos de rol— esa capacidad de juicio que se orienta a partir de ciertas actitudes interiores de carácter fundamental, como son la compasión, la disposición a ayudar al prójimo y el sentido de la justicia. Una única asignatura no basta para potenciar esa inclinación esencial a actuar según los principios del respeto mutuo (por ejemplo, abstenerse de hacer *mobbing* o despreciar a un compañero). En este contexto resulta decisiva la cultura social y la política general del colegio, es decir: el papel de la dirección y su estilo liberal de funcionamiento operativo, la forma en que los profesores tratan a los alumnos, cómo estos últimos se relacionan entre sí, y finalmente, por supuesto, la calidad del trato entre los mismos profesores. En fin, lo que cuenta es la realidad que se vive y cultiva en el día a día de la convivencia escolar. La educación social y política

responde, de hecho, a un compromiso con el desarrollo de la personalidad de los jóvenes en un sentido integral. No se puede pretender que la responsabilidad de cumplir con esta tarea educativa quede satisfecha en el marco de dos o tres clases por semana.

P. En una línea parecida a la de la implantación de la Educación para la Ciudadanía en la enseñanza escolar, autores como Johan Galtung abogan por la implantación de los Estudios de la Paz como disciplina universitaria. Mientras que el arte de la guerra sigue perfeccionándose, llegando a cimas nunca vistas, las estrategias de la paz continúan estancadas. ¿Qué opinión tiene de los esfuerzos diplomáticos que estamos viendo en la escena política internacional?

R. Dentro del amplio abanico de oferta en la docencia y en la investigación universitaria, los Estudios de la Paz tienen ciertamente un lugar propio. De todas formas, no hay que olvidar que a pesar de toda la refinación que se lleve a cabo en el arte militar, éste suele enseñarse en las Escuelas del Ejército o en los Institutos Superiores del Ejército, no en las universidades. Los Estudios de la Paz, cuando se realizan con esmero y profundidad, comportan una tarea sumamente interdisciplinar, en la que la Filosofía Política se conjuga con el Derecho —ante todo el Derecho de Gentes—, el Derecho Privado Internacional y las Ciencias Políticas —en especial con la Teoría de las Relaciones Internacionales— y, en último lugar, aunque no de menor importancia, con aspectos especializados de la Economía Política, la Psicología Social y la Historia. En la cada vez más extensa red de cooperación internacional, estos avances son evidentes, quizá más claramente en el terreno de la economía, la ciencia, la cultura y el deporte, y hasta de vez en cuando en el de la ecología. En fin, se podría decir que toda esa tirada de nuevas publicaciones sobre la materia es un vivo e impresionante testimonio de lo infinitamente variado, y especializado, que se está haciendo el Derecho Internacional.

P. En el campo de la Filosofía Política, España e Hispanoamérica viven actualmente un enorme auge de interés por las teorías feministas que está dando sus primeros frutos en las reformas legislativas que promueven una protección más eficaz de los derechos de la mujer y que puede resultar también en la concesión de nuevos derechos a los hombres (como, por ejemplo, el derecho a una licencia para el cuidado de los hijos). En Alemania y en otros países europeos existe esta práctica desde hace tiempo. A pesar de estos logros, el feminismo como corriente perdió justamente ahí gran parte de su atractivo debido a la insistencia en las diferencias entre los dos géneros. Durante su intervención de estos días en Madrid, usted ha recordado entre las cosas que han sido importantes para el desarrollo de la igualdad en Europa el que las mujeres puedan acceder a una formación escolar y profesional igual de buena que la de los hombres. Nos gustaría saber si usted asentiría con gusto a dejarse encasillar bajo el rótulo de «feminista» y, en ese caso, cómo definiría el feminismo al que se adhiere.

R. Mientras que ser «feminista» signifique defender la plena igualdad de derechos de la mujer en cuanto a sus aspectos legales, sociales, culturales y, sobre todo, económicos de la igualdad, soy feminista en cuerpo y alma, sin restricciones de ningún tipo. Realmente pienso que no se puede admitir que las mujeres estén peor remuneradas cuando realizan un mismo tipo de actividad o que la falta de guarderías infantiles frene su promoción profesional. De igual modo, no se debería preguntar a una doctoranda que dado su avanzado estado de gestación desea acelerar la obtención de su título «¿Trata de presio-

narne con su embarazo?». Este y otros muchos ejemplos demuestran que a pesar de la igualdad legal todavía no hay una suficiente garantía para la igualdad real. Por eso, en vez de feminismo también se podría hablar en estos casos de la «emancipación de la mujer». Ésta se distingue del feminismo partidista que apelando a la desigualdad predominante durante mucho tiempo lucha ahora por la obtención de unos derechos en cierto modo de privilegio. Así que tampoco debería permitirse que la directora de una comisión de contratación universitaria y representante feminista en la universidad se imponga contra de la opinión de la arrolladora mayoría, incluido el voto de dos de sus representantes femeninas, especialistas en la materia, amenazando al decano con elevar el caso por encima de la autonomía universitaria y exigir la intervención del ministro de educación con un voto de calidad.

P. *La «justicia política» es una idea a la que usted ha dedicado mucha atención, tanto en esta como en obras anteriores. Una de sus conclusiones es que el Estado social debería avanzar de la etapa de Estado del bienestar a la de Estado de inversión social. Así estaríamos en las mejores condiciones para llevar la justicia social a todas partes. Creo que esto tiene mucho que ver con su convicción de que el liberalismo económico tiene que ocuparse de crear una situación de libertad para los ciudadanos. Buscando ese fortalecimiento de las responsabilidades individuales de los ciudadanos, el Estado de inversión social representaría un modelo más avanzado que el Estado del bienestar. Usted dice que el ciudadano del mundo se convierte en buen ciudadano del Estado cuando sabe asimilar el cosmopolitismo como complemento normativo a su autocomprensión como parte de una nación. ¿Qué motivación puede tener un ciudadano económico con éxito para contribuir al bien común a un nivel nacional? ¿Qué ventajas ofrece su interpretación más bien minimalista de la justicia —habla de una «justicia del intercambio»— frente a las teorías más igualitaristas?*

R. Para empezar, un ciudadano económico que ha tenido éxito suele contribuir al bien común incluso sin que se den estímulos particulares. Su contribución *directa* está en los impuestos que paga al Estado y en los puestos de trabajo que crea y mantiene; mientras que su contribución *indirecta* se hace presente a través de la buena calidad de sus productos y su sabia gestión empresarial, aumentando de esta forma el prestigio de la comunidad en la que vive. A esto se añade el esfuerzo y la creatividad que la competencia económica provoca. Dicho esto, cabe señalar que ningún ciudadano es sólo un mero ciudadano económico. No lo es ni el empresario brillante ni el *manager* eficiente ni el empleado competente ni el simple trabajador. Cualquiera de ellos es también un ciudadano cívico del Estado y una persona moral: nuestro prójimo. En cada uno de estos «papeles» adicionales busca la legitimación a través de la estima de los demás y a través de su propia autoestima. Dado que las contribuciones al bien común en esta moneda de curso alternativo tienen un gran valor, el incentivo «interior» que guía al ciudadano económico cobra una gran importancia cuando aporta donativos, colabora en fundaciones sociales, científicas y culturales o desempeña cargos honoríficos. El Estado sabe además cómo estimular el mecenazgo y la creación de las fundaciones con fines benéficos mediante la puesta en práctica de unas leyes que regulan de forma ventajosa la fiscalidad para estas aportaciones voluntarias en beneficio del bien común.

Por otro lado, no pienso para nada que mi comprensión de la justicia sea minimalista o alternativa a las teorías de igualdad. La noción de «justicia de cambio» (*Tauschge-*

rechtingkeit) profundiza en lo que de forma más general se denomina «estricta reciprocidad» (*strenge Wechselseitigkeit*). Este tipo de reciprocidad pone en práctica la esencia incuestionable de la justicia, es decir, la igualdad, a partir de una situación de partida: la sociabilidad humana. Los hombres viven en comunidad, dependen los unos de los otros, y esta interdependencia se muestra en la reciprocidad, tanto en la violenta «reciprocidad negativa» entre la víctima y el agresor como en la generosa «reciprocidad positiva» del dar y recibir a cambio. Mi teoría de la justicia parte de una base más profunda que las teorías habituales: la reflexión sobre los intereses y el intercambio trascendentales. Al mismo tiempo, mi teoría de la justicia evita tomar partido de manera más o menos voluntaria, dada la ambigüedad de las teorías de la igualdad, entre las teorías que parten del principio de igualdad como *input* o *Anfangs-Gleichheit* y las que tratan de la igualdad como *output* o *Ausgangs-Gleichheit*. En cualquier caso, no defiendo la justicia del intercambio como un modelo exclusivo. Lo que pretendo es acompañarla de una justicia correctiva y de una propuesta de projusticia.

P. *Casi para terminar. Nos gustaría saber algo del lado personal de Otfried Höffe. Decidirse por la filosofía suele ser una decisión muy personal. Profesión, vocación, deber, autorrealización..., usted pone mucha atención al significado de estas palabras para el individuo en la era de la globalización. ¿Hubo algún hecho, o tal vez algún libro o cualquier otro estímulo intelectual a partir del cual tuvo claro que lo suyo era la filosofía? ¿En qué fases dividiría su trayectoria, qué temas, qué autores fueron sus jalones?*

R. Desde el colegio mi interés estuvo en las preguntas básicas, preguntas muy patéticas tales como la estructura del universo o el sentido de la vida. En aquellos tiempos leí textos de los grandes físicos como Planck, Einstein, Heisenberg y Weizsäcker, y también de filósofos, en particular de Platón, los presocráticos y Nietzsche. A la hora de presentarme a los exámenes que dan acceso a la Universidad en Alemania, el *Abitur*, todavía quería combinar mis estudios en ambas materias, la física y la filosofía. Sin embargo, mi ingenuidad me hizo pensar que las preguntas sobre la teoría de la relatividad ya estaban resueltas en lo principal y que no cabía esperar más descubrimientos en la física cuántica. Así que mi interés por la física empezó a quedarse atrás. En cuanto a mi trayectoria sólo quisiera resaltar lo siguiente: he estudiado filosofía con un enfoque temático e histórico amplio, y lo he hecho deliberadamente. Primero me entusiasmé con Hegel, luego me atrajo Fichte y, a continuación, me dejé cautivar por la filosofía de Aristóteles. Kant fue uniéndose a este último de forma gradual, como mi segundo gran maestro. Mis vivencias como niño desplazado en Westfalia pueden ser el motivo por el cual mi interés por los temas del derecho, la moral y la política haya ido en aumento a lo largo de los años —todavía recuerdo qué difícil resultaba mantener una familia de ocho miembros. A esta experiencia se unió más tarde el duro contraste entre la ciudad de la «buena burguesía» de Münster y la ciudad industrial y marcadamente obrera de Dortmund, así como mi temprana familiarización con la doctrina social cristiana a través de la lectura.

P. *En su obra abundan las referencias literarias y su exposición culmina con un cierto homenaje reflexivo a los aspectos estéticos que la búsqueda moral comporta. Pero, si todo no estuviera tan unido en lo profundo, como dice Goethe, y al final hubiese que elegir, ¿con qué parte se quedaría para su reflexión filosófica?: el cielo estrellado sobre Tubinga, la ley moral en su conciencia o el firme suelo bajo sus pies.*

R. ¿Por qué habría que decidirme por alguna de estas alternativas, prescindiendo de unas en favor de otras, cuando es precisamente la interacción entre ellas lo que hace comprender mi impulso filosófico? Interpreto el cielo estrellado como un símil de un genuino interés teórico, que en lo político se decide por exponer la política a la filosofía en lugar de sacrificar la primera a la última. A su vez, la ley moral se caracteriza por elevarnos a nosotros, los seres humanos, por encima de la naturaleza —a pesar de toda la relación de continuidad que tengamos con ella. Esta circunstancia, sin embargo, no es una razón por la que el hombre tenga más derechos sino, por el contrario, justifica el que tengamos que asumir más deberes. También entiendo el suelo firme bajo mis pies como una metáfora de mi interés por filosofar desde un punto de vista práctico, desde la experiencia, y, en lo posible, desde una conciencia rica en experiencia.