

**Giusti, Miguel; Tras el consenso. Entre la utopía y la nostalgia.
Madrid, Dyckinson, 2006, 273 pp.**

Victor Samuel Rivera

Universidad Nacional Federico Villarreal

Miguel Giusti (1952-) es posiblemente el filósofo más relevante del Perú dentro de las temáticas propias de la filosofía política¹. Es reconocido experto en Hegel, autor sobre el cual redactó su tesis de doctorado (1987)², y ha incursionado con éxito en temas de racionalidad práctica, particularmente en la polémica entre el liberalismo y el comunitarismo, un debate que tuvo lugar hacia la década de 1990. Aparte de la tesis de doctorado, ha publicado *Alas y Raíces*³, una compilación de sus trabajos de filosofía política, y ha sido editor o compilador de múltiples títulos colectivos, entre los que destacan *La filosofía del siglo XX: Balance y perspectivas*⁴, *El retorno del Espíritu*⁵ y, más recientemente, *Justicia global, derechos humanos y responsabilidad* (2007)⁶ y *¿Por qué leer filosofía hoy?* (2008)⁷. Mientras esta reseña sale a la imprenta, ha publicado *El soñado*

-
- 1 Sobre Giusti en general, cf. el libro de David Sobrevilla *La filosofía contemporánea en el Perú. Estudios, reseñas y notas sobre su desarrollo y situación actual*. Lima, Carlos Matta, 1996, pp. 339-342. Advertimos que el texto está bastante desactualizado, toda vez que Giusti ha tenido desde la fecha de su impresión innumerables artículos y ha sido compilador de varios textos colectivos.
 - 2 Giusti, Miguel, *Hegels Kritik der Modernen Welt. Übre die Auseinandersetzung mit den geschichtlichen und systematischen Grundlagen des praktischen Philosophie*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 1987.
 - 3 Giusti, Miguel, *Alas y Raíces. Ensayos sobre ética y modernidad*. Lima, PUCP, 1999.
 - 4 Giusti, Miguel (comp.), *La filosofía del siglo XX: Balance y perspectivas. Actas del VII Congreso Nacional de Filosofía*. Lima, PUCP, 2000, 832 pp.
 - 5 Giusti, Miguel (ed.), *El retorno del Espíritu. Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea*. Lima, PUCP, 2003, 294 pp.
 - 6 Cortés, Francisco y Miguel Giusti (comps.), *Justicia global, derechos humanos y responsabilidad*. Bogotá, Siglo del Hombre, 2007, 421 pp.
 - 7 Giusti, Miguel y Elvis Mejía (comps.), *¿Por qué leer filosofía hoy?* Lima, PUCP, 2008, 244 pp.

bien, el mal presente. Rumores de la ética, que no hemos visto aún pero del que ofrecemos dar cuenta por anticipado para la siguiente entrega⁸. El profesor Giusti es presidente de la Sociedad Interamericana de Filosofía; en la Pontificia Universidad Católica del Perú es además director del Instituto de Democracia y Derechos Humanos, director del Centro de Estudios Filosóficos y coordinador del Doctorado en Filosofía. Sin duda, es una personalidad del mundo académico. Justamente todos estos títulos fuerzan a una actitud seria, crítica y exigente frente a lo que se ofrece como el primer libro sistemático del autor, que gira en torno a “la condición ambivalente del hombre moderno” (p. 9, cf. p. 14) “tras un consenso” “hacia el que vamos” (p. 258).

Tras el consenso tiene la desgracia de ser un libro cuya articulación solicita demasiado del lector, pues las partes no contribuyen por sí mismas en la elaboración de un todo; *pace* el autor, que sugiere lo contrario⁹. Esto se explica porque el texto final no es el desarrollo de un plan, sino una colección de ensayos compuestos en situaciones, fechas y contextos disímiles; esta estrategia no es una novedad, pues ha sucedido lo mismo con su libro previo, *Alas y Raíces*. Hace diez años *Alas y Raíces* nos pareció a algunos la selección más atinada de los artículos académicos de la historia profesional de Giusti, lo que sin duda no ha sido la opinión del autor mismo, que ha continuado con la política de recapitular documentos de las décadas de 1980 y 1990. Por supuesto, eso no es ningún delito. *Tras el consenso* compila nueve textos, cada uno de los cuales, debidamente retocados como están, confirma ahora todo lo que decían antes en sus versiones originales. *Tras el consenso*, sin embargo, a diferencia de *Alas y Raíces*, que era sin más un conjunto de ensayos, estipula un contexto orientador para la interpretación de la totalidad de los textos seleccionados. Este contexto es relativo –dice Giusti, refiriéndose a un texto de 1996- a “una intuición que guiaba entonces mi interpretación” y que, según el mismo Giusti, se habría “ido fortaleciendo con el tiempo” (p. 9)¹⁰. Pero este contexto orientador puede llegar a ser muy desorientador; la intuición que expresa, como vamos a ver, puede llegar a ser bastante sorprendente. Este contexto es ofrecido por la introducción (pp. 13-34). Ésta es una versión reelaborada de un artículo

8 Giusti, Miguel, *El soñado bien, el mal presente. Rumores de la ética*. Lima, PUCP, 2008, 241 pp.

9 Cf. *Tras el consenso*, p. 9.

10 Se refiere a “Tras el consenso. Sobre el giro epistemológico de John Rawls”, en *Isegoría*, # 14, 1996, pp. 111-125, recogido con retoque al final, pp. 241-258.

de 1999¹¹ que, a su vez, es en gran medida el resumen de otro de 1996¹²; no es en absoluto un texto desdeñable. Por desgracia, justamente aquello que tiene de más original, como vamos a ver más adelante, descansa en un presupuesto sociológico y empírico desafortunado, a saber, su enlace con el carácter destinal que aparentaba tener el liberalismo en la época en que se compuso la totalidad de los artículos de la compilación. Si nuestra vista de la realidad social contemporánea no es inexacta, el nudo articulador del libro es el mentís de sí mismo.

En una pincelada general a los problemas de la filosofía práctica contemporánea, Giusti clasifica en la introducción el conjunto de los debates de filosofía política de los últimos treinta años. Se abarca aquí las conocidas polémicas entre comunitaristas y liberales, entre “moralidad” y “eticidad” y el problema del reconocimiento del otro (p. 14)¹³. “Mi hipótesis es que el consenso moral buscado en estos debates –escribe el profesor Giusti- parece oscilar entre la nostalgia y la utopía, entre la tradición y la invención” (p. 14). Vamos a hacer un paréntesis sobre si hay un “consenso buscado”. El autor usa entonces una metáfora liberal sobre la condición del diálogo filosófico. Se imagina un conjunto de discutidores que abordan conflictos a través de transacciones no violentas, pero que no logran acuerdos definitivos nunca y deben contentarse con arreglos parciales con sus vecinos más inmediatos, con los que hacen alianzas precarias. Es claro, sin embargo, que los discutidores tienen una agenda principal; ésta es la experiencia de la modernidad, sobre la cual hay entre todos un cierto malestar, aunque no un malestar muy grande pues –cito- existe “la idea de una concertación armoniosa de los intereses de todos” (ibid.). El autor clasifica las formas de conformidad con el mundo moderno sobre la base de dos consensos extremos. A uno lo denomina “consenso utópico” y al otro “consenso nostálgico” (pp. 14-15). Giusti sostiene que debe ser posible encontrar una zona intermedia de acomodos felices entre el conjunto de discutidores, una trastienda a la que llama “consenso dialéctico”, que considera un “paradigma más modesto” y “menos unilateral” (p. 15). La propuesta de *Tras el consenso* sería, entonces, esclarecer y/o precisar cuál

11 Giusti, Miguel, “En busca de la felicidad perdida. Sobre el conflicto de paradigmas en la ética contemporánea”, en *Areté* (Lima), Vol. XI, 1999, pp. 633-658.

12 Giusti, Miguel, “Paradojas recurrentes de la argumentación comunitarista”, en *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía*, tomo VII, 1996, pp. 66-86; cf. *Tras el consenso*, pp. 211 y ss.

13 En general cf. el clásico en castellano Carlos Thiebaut, *Los límites de la comunidad*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992, 221 pp.

es esa área de acuerdos intermedios como una estrategia alternativa a la actitud de los discutidores afectos a puntos de vista menos manejables. Si la metáfora no es desafortunada, es fácil darse cuenta de que esta tercera clase de consenso corresponde e incluso es idéntica con las condiciones fácticas (digamos, hermenéutico efectuales)¹⁴ para mantener el contexto de la discusión no violenta. Pero nuestro filósofo no parece haber pensado en todas las consecuencias de esta posición. Y las consecuencias, hay que decirlo, cuando son desastrosas, no pueden dejar de serlo todo.

Pasemos un momento a la distinción entre el consenso utópico y el nostálgico. Volvamos al mercado de desavenencias. Algunos discutidores tienden a compartir conceptos relativos al futuro de la modernidad, que característicamente les parece de alguna manera incompleta, inacabada o por hacerse, en un contexto donde la discusión es a veces acalorada y no faltan vecinos hostiles que temen al futuro. Los discutidores utópicos se adhieren a una antropología individualista, poblada por sujetos autónomos y desarraigados (p. 21) que, a la vez, sostienen un cierto ideal de universalidad ética; ambos factores descansan en un tipo de concepción de la racionalidad que se fundamenta, a su vez, en la esperanza de que la modernidad es una experiencia inacabada, esto es, en el futuro de la modernidad (pp. 15 y ss.). El modelo lo ofrecería Jürgen Habermas (pp. 16 y ss.). Los nostálgicos, en cambio, partirían de una ontología política para la que la realidad más esencial es la idea de una comunidad de prácticas y creencias, que cuando es pensada históricamente, debe interpretarse como una tradición¹⁵. Los nostálgicos postularían que la experiencia moderna habría significado algún tipo de deterioro, fragmentación o “pérdida” (diría yo mejor de “olvido”) de los criterios de pertenencia que son vitales en la comunidad y permiten la atribución de sentido a la vida humana (p. 24); agreguemos que también para la adscripción de una identidad política, sea la de uno mismo, sea la del “otro”, en lo que vemos también el problema filosófico del reconocimiento¹⁶. Los nostálgicos son del tipo de

14 Cf. Gadamer, Hans-Georg; “Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a Verdad y Método I” (1967), en *Verdad y Método II*. Salamanca, Sígueme, 1992, pp. 238 y ss.

15 Me permito remitir a mi Víctor Samuel Rivera, “Descartes. Racionalidad sin tradición”, en *Estudios de filosofía* (Lima), # 3, pp. 1-6.

16 De esto último Giusti no menciona nada, pero podemos concederle que debe haberlo pensado, pues indudablemente el profesor ha pensado mucho. Lo ha hecho, por ejemplo, en Giusti, Miguel, “Tolerancia y reconocimiento. Propuesta de un arco conceptual”, en *Areté* (Lima), Vol. XVII, # 1, 2005, pp. 25-43. Hemos comentado este tema en Víctor Samuel Rivera, “Vexilla Regis Prodeunt Inferni” (“Las banderas del Rey del Infierno ondean”), en Vattimo et alii, *El mito del Uno*. Horizontes de latinidad. Madrid, Dyckinson, 2008, especialmente pp. 348-350.

Charles Taylor, Michael Sandel o Alasdair MacIntyre (p. 25). Se trata aquí de una simplificación metodológica en un esquema donde ambos tipos de consenso son empleados para exponer “paradojas” dentro de lo que el autor pretende es un trasfondo común de presupuestos que las alberga; las paradojas están expuestas en algunos de los ensayos que constituyen el libro, en particular en los tres últimos. Obviamente, lo más interesante aquí es permitirle a Giusti que declare, no sobre las paradojas, sino sobre los presupuestos comunes, esto es, el “consenso dialéctico”, pero podemos dejar ese punto para el final.

El resto del libro se divide en dos partes, cada una de las cuales está compuesta por la compilación de cuatro artículos. Es manifiesto que la división obedece al par de conceptos “eticidad” y “moralidad” de Hegel, en ese orden¹⁷; subyace la sugerencia (algo engañosa) de que adelante van los presupuestos compartidos y luego las paradojas de los discutidores de la actualidad. No comprendemos por qué no se hizo saber esto al lector, en lugar de esperar que lo adivine él solo. La Primera Parte es *La crítica hegeliana a la moral moderna* (pp. 37-145); la Segunda Parte se denomina *Aporías de la moral contemporánea* (pp. 147-258).

Uno podría preguntarse por qué un libro que busca “la concertación armoniosa de los intereses de todos” los discutidores contemporáneos dedica cuatro capítulos a un filósofo que falleció a inicios del siglo XIX. Una explicación muy mala sería que el autor es experto en esos temas, aunque no dejaría de ser una premisa verdadera. El modelo propuesto por la introducción nos permite conjeturar que lo “hegeliano” atiende a la idea orientadora central del libro, la naturaleza del concepto “buscado” de “consenso” (pp. 9, 258), cuyo origen habría que leer – según el autor– desde Hegel. Esto se debe a una premisa implícita: el concepto de consenso entre nostálgicos y utopistas es pensado en función de la experiencia efectual de la modernidad. La “vida” de la modernidad sería un presupuesto para el sentido del diálogo mismo, no tomado de las teorías, sino que advendría desde un horizonte de fondo más primario y menos discutible, vinculado a las prácticas y a

17 Dado que el profesor Giusti está mejor enterado que quien esto suscribe en esta materia, remitimos a la definición de *Tras el consenso* pp. 171-173 donde, por otra parte, Giusti intenta justificar por qué Hegel debería resultar tan importante para resolver problemas del siglo XXI, a pesar de que vio el mundo en el siglo XVIII. Entendemos que “este debate entre *moralidad* y *eticidad*” “pareció brindar un marco conceptual adecuado a los especialistas en moral” alguna vez (p. 172) y “Lo que está en el fondo es qué debemos entender por ética y cuál debe ser el papel de una ética filosófica” (p. 173). Ya vamos a comentar esto más adelante.

creencias histórico-sociales compartidas, a lo que llama el autor en algún momento, haciendo referencia a Aristóteles, “el contexto de la vida de los interlocutores”, “el cual no puede ser *problematizado*” (p. 161)¹⁸. Se trataría de una concepción “hegeliana” del consenso como la experiencia del significado de la modernidad que antecede a la práctica del diálogo teórico. De manera inteligente, estos presupuestos están diseminados en los diversos ensayos compilados, pero hay que destacar que el lector debía tomar por referencia el enjundioso (pero no menos bien logrado) ensayo *Análisis y dialéctica: paradigmas de racionalidad*¹⁹, que aparece no entendemos por qué en modesto lugar encabezando la Segunda Parte (pp. 145 y ss.). Hay que anotar que el sentido de lo allí afirmado respecto de la “dialéctica”, si seguimos la línea de orientación trazada al inicio, debería trasponerse (“traslaparse”) con la noción liberal de consenso cuya metáfora venimos de exponer el inicio y que es de origen rawlsiano. Dediquemos, pues, unas palabras a *Análisis y dialéctica*.

El quinto artículo contiene la clave “dialéctica” del concepto de “consenso” (“dialéctico”); es pues, un texto decisivo para conceder que el libro tiene una visión integral. En un contexto hegeliano esto implica tratar la naturaleza de la lógica de la argumentación; expresamente declara el autor comentado, la relación entre la “lógica” y el “espíritu” (la “vida”) (cf. p. 147). Giusti recurre entonces astutamente –para facilitar las cosas– a un testimonio satánico. Toma la referencia demoníaca del numeral 38 de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* de Hegel (1817) (pp.145-148). Con esto emplaza el problema central, que aparentemente es la noción de “análisis” en Hegel (p. 149), pero que los ojos bien orientados del lector comprenden rápidamente se refiere al problema más general de la racionalidad y el rol que le asigna Hegel a la dialéctica en ella dentro del contexto de la experiencia histórico-efectual de la modernidad. El resto del documento trata primero la concepción que Hegel tiene de la dialéctica en relación con el análisis y su fuente en la interpretación kantiana de la racionalidad (pp. 149-157); Giusti se dirige acto seguido al origen de este planteamiento conceptual en la *Tópica* de Aristóteles (pp. 158-164). *Análisis y dialéctica* culmina en una breve parte final (pp. 164-169) donde el autor afirma que hay que interpretar de manera “débil” a Hegel (p. 168), lo cual quiere decir, a

18 El subrayado es del autor. Ya veremos qué terrible puede ser el significado de *eso*.

19 Texto que reconocemos apareció en *Areté*. Vol IV, 199, pp. 65-89, reimpresso también en francés el mismo año, ya que era parte de un ciclo de conferencias franco-peruanas. Cf. *Tras el consenso*, p. 260.

nuestro entender, que hay que interpretarlo respecto de la “dialéctica” como si fuera Aristóteles. Debe destacarse que la exposición del texto ha transferido y fusionado los términos originales de exposición de los autores tratados, lo cual sinceramente abunda en favor de Giusti. Se trataría “de interpretar la *Lógica* de Hegel desde una perspectiva tópica, como una secuencia racional de situaciones argumentativas generadas en el contexto de la metafísica occidental” (pp. 167-168). La tesis así expuesta parece ser muy original. Es una lástima que no proceda del autor, sino de Rüdiger Bubner²⁰. No importa. Lo relevante es que en este tratamiento de la “dialéctica”, en lugar de remitir la fuente más originaria de la racionalidad a la comunidad restringida de la acción humana (como hace Aristóteles)²¹, se rescata la idea hegeliana de que el trasfondo hermenéutico es la experiencia de la modernidad misma (cf. p. 171). Obviamente, de esto se sigue una conclusión respecto de cuál es la naturaleza del “consenso”: Este consenso es la modernidad interpretada debolístamente desde la *Tópica* de Aristóteles. Así propuestas las cosas, parecen bastante plausibles. No comprendemos, en caso de haber acertado, por qué el propio Giusti se abstuvo humildemente de hacérselo saber así a los lectores.

La clave anterior explica en gran medida el orden de los artículos “hegelianos” de los que consta la Primera Parte de la compilación. En realidad, antes que ensayos sobre Hegel, deberían ser leídos como propuestas acerca de un consenso presupuesto sobre los debates éticos, las “paradojas” que van en la Segunda Parte²² y que, en términos generales, debemos identificar con la experiencia de la modernidad. Éste sería el tema del primer ensayo de la Primera Parte, *Hegel ante la modernidad*²³. Si el consenso y la experiencia presupuesta de “modernidad” de los diversos discutidores se identifican, el experto en Hegel parece creer que

20 Como confiesa hidalgamente el buscador del consenso. Cita a Rüdiger Bubner, *Dialektik als Topik. Bausteine zu einer lebensweltlichen Theorie der Rationalität*. Frankfurt, M. Suhrkamp, 1990.

21 Cf. Aristóteles, *Política*, Lib I cap. 2, 1253a. Cf. *Obras de Aristóteles, Del alma, Ética nicomaquea, Ética eudemia, Política, Constitución de Atenas, Poética* (traducción de Francisco Samaranch). Madrid, Aguilar, 1986, pp. 679 y ss.

22 Por cierto, tratándose la materia hegeliana de un sector no muy cultivado de nuestros intereses, nos sostendremos respecto de posibles inexactitudes con una frase con que Giusti consuela a los lectores de las suyas: “Pido clemencia a los eruditos, que advertirán en más de un caso que incurro en generalizaciones un tanto ligeras” (*Tras el consenso*, p. 148). En nuestro caso la sentencia es aún más urgente, dado que, en lugar de 258 páginas, disponemos –como es obvio– de muchas menos. *Misericordiam postulo sed non sacrificia*.

23 Originalmente publicado con el mismo nombre en *Areté* (Lima), Vol. I, 1989, pp. 41-58.

es altamente relevante lo que Hegel tenga que decir al respecto en tanto sitúa la dialéctica en la dimensión moderna. Como intuye el lector, se trata del esquema mismo del pensamiento de Hegel. El optimismo de Giusti le hace afirmar que éste habría dado una “respuesta definitiva ante la problemática de la modernidad” (p. 52), lo cual se demostraría en su debate contra Rousseau y Condorcet en la polémica sobre la recepción de los tiempos modernos (pp. 48-49). Es en este sentido que habría que interpretar la obra de Hegel *Principios de la filosofía del Derecho* (p. 52). La razón de esto es que Hegel habría fijado “una diferencia conceptual entre *sociedad civil* y *Estado*”, “reiterando que la mediación entre ambas instancias no debe conducir en ningún caso a la anulación de cada una de ellas” (p. 53). Esto ocurriría a través de la “eticidad” (ibid.)²⁴. Por cierto, el contexto sugiere que la eticidad sería un concepto intrínsecamente superior al de “comunidad” que es empleado por los comunitaristas en sus polémicas contra los liberales en tanto incluye (o da cuenta) de la experiencia de la modernidad²⁵. El artículo siguiente, *La lógica de la acción moral en la filosofía práctica de Hegel* (pp. 55-79), enfocaría estos conceptos a partir de la interpretación hegeliana de la acción humana, que haría coexistir en una cierta tensión el concepto aristotélico de “bien sumo” y el kantiano de “fin último del mundo” (p. 79).

El tercer artículo de la Primera Parte es “*Economía*”, “*sociedad*” y “*política*”. *Una moderna confusión conceptual*²⁶. Se trata, tomado por separado, de uno de los ejercicios intelectuales más lúcidos e interesantes de Giusti. En la línea de los precedentes, plantea un problema de historia de los conceptos que está parcialmente vinculado a los tópicos de “eticidad” y las mediaciones entre los conceptos hegelianos de “sociedad civil” y “Estado”. Sugiere la hipótesis de que una buena parte de los problemas de racionalidad práctica en el contexto de la modernidad se derivan de confusiones originadas en la transmisión y el uso de conceptos aristotélicos o clásicos (pp. 85-87). Por su formulación, a los ojos aviesos del lector recuerda en mucho la explicación hipotética de MacIntyre sobre el origen de la fragmentación contemporánea de los

24 Es interesante subrayar que fue Giusti quien introdujo a la polémica alemana de la década de 1980 entre moralidad y eticidad, cf. Giusti, Miguel, “El debate contemporáneo sobre la ética”, en *Humanitas. Boletín del Departamento Académico de Ciencias Humanas* (Universidad de Lima), # 19, 1991, pp. 16-26.

25 Como parece indicar el texto de Giusti “Espíritu y comunidad. ¿Qué tan hegelianos son los comunitaristas?”, en *El retorno del Espíritu*, pp. 245-262.

26 El original con el mismo título en VVAA, *Búsquedas de la filosofía en el Perú de hoy*. Cuzco, Bartolomé de las Casas, 1992, pp. 57-83.

lenguajes morales en *Tras la Virtud* (1981), que se basa en la postulación de una catástrofe cultural (que curiosamente es *la modernidad*)²⁷. Como el lector podrá descubrir por su cuenta, esta manera de plantear el problema contrasta dramáticamente con la de los capítulos 1-2, 4 y 5, donde la modernidad no es nunca algo parecido a una catástrofe. Por otra parte, este planteamiento sugiere que al menos un segmento del consenso que se busca (que Giusti busca) puede lograrse esclareciendo los malentendidos semánticos que están en el origen de los problemas, que sería como remontarnos-sobre o curar la catástrofe, si es que Giusti pensó en efecto esto, como su composición nos permite sospechar.

“Economía”, “sociedad” y “política” se inicia oponiendo las posturas de Lyotard y Habermas ante la fragmentación del discurso moderno (pp. 81-82); el primero, un autor posmoderno que celebraría su incapacidad por rematar en un sistema, el otro, un universalista moral que clamaría por lo contrario. Esto retrotrae el trabajo al contexto de los artículos que conforman la Primera Parte de *Tras el consenso*. “El presente trabajo –afirma Giusti– tiene por finalidad ilustrar esta moderna confusión entre racionalidad fragmentaria y pretensiones de totalidad a través del análisis del objeto de estudio (de las ciencias sociales” (p. 83). Luego del análisis etimológico de los términos que aparecen en el título (pp. 85-87), y siguiendo un patrón usado también en el artículo precedente, pasa a comparar a los antiguos y los modernos (pp. 87-93). El resto (pp. 87-103) es un interesante compendio de las posiciones de Aristóteles, Hobbes, Locke y los enciclopedistas respecto del empleo conceptual del vocabulario aludido con la idea de “ilustrar convenientemente” lo que se considera el equivalente de la catástrofe según MacIntyre, “la paradoja constitutiva de la sociedad moderna” (p. 104). Tras MacIntyre, Giusti redondea resumiendo que los conceptos tratados “resultan ser modelos totalizantes rivales que fragmentan la realidad de la que pretenden dar cuenta” (ibid.). El artículo que sigue y que cierra la parte primera remite nuevamente a la relación “sociedad civil” y “Estado” en Hegel, lo que fuerza a suponer que la catástrofe moderna *presupone* (según Giusti, obviamente) un planteamiento conceptual optimista en la *Filosofía del Derecho*.

Como hemos adelantado, la Segunda Parte, *Aporías de la moral contemporánea*, se inicia con *Análisis y dialéctica*, esto es, con una descripción de la racionalidad en términos de diálogo y consenso

27 MacIntyre, Alasdair, *After Virtue. A Study in Moral Philosophy*. Notre Dame, University of Notre Dame, 1984 (1981), 286 pp., cf. cap. I. Cf. Pinkard, Terry, “MacIntyre’s Critique of Modernity”, en Murphy, Marc (ed.), *Alasdair MacIntyre*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 176-200.

presupuesto desde la experiencia de la modernidad, que en parte ahora aparece como una experiencia de “paradojas”. Acto seguido el autor presenta *¿Puede haber conciliación entre moralidad y eticidad?*²⁸ Dejemos que se exprese su autor. “El propósito central de este trabajo” –dice Giusti– “tratar de mostrar” la “disputa de fondo” “a partir de un análisis inmanente del debate” (p. 172). El hilo conductor del ensayo es “quizás una disputa encubierta que no llega a expresarse en forma adecuada” (p. 178). O sea, tal vez la experiencia de catástrofe es el ocultamiento de una discusión, una discusión cuyo final nos dejará perplejos. El texto se inicia exponiendo las propuestas de conciliación catastrófica entre moralidad y eticidad, en particular las de Jürgen Habermas (pp. 173-175), Karl-Otto Apel (pp. 175-176) y Rüdiger Bubner (pp. 176-177). Según el propio autor, en la sección siguiente “comprobaremos que los autores suelen retener un punto medular de uno de los dos modelos, reproduciendo la incompatibilidad inicial” (p. 173). En realidad, como fácilmente puede comprobarse, se trata de un debate en torno del concepto hegeliano de “moralidad”, de sus defensores y sus críticos. Acertadamente pregunta el autor mismo si “no hay una disputa encubierta que no llega a expresarse en forma adecuada” (p. 178). Éste sería literalmente –como ya habíamos adelantado– “el hilo conductor” del “ensayo” (ibid.); esta vez en clave metaética, en un nivel lógico más alto, sigue la exposición de las posturas de Habermas y Apel, Klaus Günther y Albrecht Wellmer (pp. 179-185); estas posiciones metaéticas son contrapuestas en el mismo nivel con las de autores “nostálgicos”, en particular Charles Taylor (pp. 186-189) y Alasdair MacIntyre (pp. 189-193); Giusti evalúa las posturas de estos últimos con la mediación de un libro del liberal Charles Larmore²⁹ ya que “su posición es relevante en el contexto de nuestra discusión” pues “nos ofrece una nueva versión del modelo universalista” (p. 194); al decir de MacIntyre, se trata de una “sugerencia inquietante” pues, a diferencia de autores como Habermas o Apel, Larmore ofrecería su versión del universalismo “a través de una fundamentación *meramente política*” (ibid.)³⁰. Es interesante que recuerde el lector que esta propuesta es análoga a la del segundo John Rawls, que será retomado por Giusti al final del libro. No se ilusione mucho el

28 Originalmente con igual título en *Areté*, Vol. VIII, 1996, pp. 99-126, impreso antes en alemán en *Philosophische Rundschau*, 38, 1991, pp. 14-47.

29 Larmore, Charles, *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge, Cambridge University Press. Cf. mi reseña Víctor Samuel Rivera, “Larmore, Charles; *Patterns of moral complexity*”, en *Areté* (Lima), Vol 2, 1990, pp. 299-305.

30 El subrayado es del autor.

lector sin embargo en que hayamos llegado a tierra, pues Giusti mismo concluye que Larmore ha “fracasado” (pp. 196-197) y prolonga el debate en detalles que ya resultaría excesivo tratar aquí, porque resultarían un par de decenas de páginas más. Por cierto, no entendemos por qué era tan “relevante” resumir el libro de Larmore, finalmente, en el debate con los nostálgicos, si era un fracaso. Giusti concluye, para sorpresa del lector, en que, luego de todo esto “debemos tomarnos más en serio la diversidad de formas de racionalidad práctica” (p. 210)³¹. El profesor nos deja perplejos. La “disputa de fondo” sigue en su lugar, al fondo. Es altamente optimista esperar del lector tomarse en serio una discusión cuya apariencia presentada por Giusti es por demás desesperanzadora.

El autor expone un debate interminable. Es posible que en este punto el lector tenga la impresión de que estamos más ante un despliegue de la maestría dialéctica del profesor Giusti que ante la exposición de una postura; pero el lector generoso puede ver un propósito específico en mostrar este debate tan enjundioso: determinar las condiciones (y tal vez la urgencia) de establecer un “consenso”, o tal vez una pista para ir adelantándonos al “consenso dialéctico” anunciado en la introducción y que notoriamente nos es vedado por el esfuerzo exhaustivo de la teoría tal y como Giusti la presenta. Visto que no parece haber consenso alguno en el ámbito de la discusión, concluye Giusti: “Quizás de este modo se nos ofrezcan posibilidades más realistas de llegar a consensos” (p. 210)³². Ya hemos adelantado que todo en la obra final apunta a que se trata de buscar (y encontrar) un consenso presupuesto, “que no puede ser *problematizado*” (p. 161) y que, como hemos demostrado hasta la saciedad, está basado en la experiencia histórica de la modernidad, que habría que interpretar con el concepto de “eticidad” de Hegel. Con este precedente, que deseamos se observe con detenimiento, en particular porque vamos a ver pronto qué quiere decir el autor con ser “realistas”, pasamos al tercer artículo de la Segunda Parte, *Paradojas recurrentes de la argumentación comunitarista*³³ (pp. 211-240).

Paradojas recurrentes se inicia recapitulando una crítica de Joshua Cohen a *Esferas de la Justicia* de Michael Walzer³⁴. En realidad se plantea

31 ¡Como si antes nos la hubiéramos tomado menos en serio!

32 Esta vez el subrayado es nuestro.

33 El que firma conocía el texto como la ponencia para la incorporación del autor como miembro de la Sociedad Peruana de Filosofía en 1996. El autor aclara que “tuvo una primera versión alemana con el título “Topische Paradoxien des Kommunitaristischen Argumentation”, en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 42 (1994), pp. 759-781”. *Tras el consenso*, p. 260.

34 Se refiere a la conocida reseña en *The Journal of Philosophy*, # 83, 1986.

un problema análogo al del texto anterior, solo que al revés. No es esta vez en dirección contra la “moralidad”, sino contra el comunitarismo, el rival conceptual del tema del artículo anterior y que podría también haberse llamado “eticidad” (se ve que Giusti ataca por todos los flancos) (p. 213). Sostiene ahora Giusti que el comunitarismo es víctima de una “debilidad inmanente y esencial, que consiste en no poder satisfacer adecuadamente la complejidad de los problemas que intenta resolver” y que se pone de manifiesto a través de “ciertas paradojas lógicas” (ibid.). Luego de recordarnos que sucede lo mismo con el caso “(d)el liberalismo o el universalismo” (p. 212) el autor pasa a exponer las “paradojas” de los comunitaristas. Éstas se exponen en tres tópicos, 1. el punto de partida de la teoría (pp. 216-222), 2. el concepto comunitarista de “comunidad” (pp. 222-228) y 3. lo propio respecto del concepto de “tradición” (pp. 228-237). En el desarrollo del texto es destacable la crítica sobre el concepto de “límite” para la noción de comunidad (p. 219), que era no problemático para los antiguos y sin duda lo es en el mundo moderno, aunque esto último, desgraciadamente, no ha sido precisado por el autor. Giusti recoge al respecto ideas que están presentes en un texto capital del liberal español Carlos Thiebaut de 1992 que se titula, precisamente, *Los límites de la comunidad*³⁵, que Giusti, en un detalle de ligereza, se abstiene de citar. Consideramos justo destacar como particularmente notable la crítica al concepto de tradición en Alasdair MacIntyre (pp. 232 y ss.)³⁶.

El último de los artículos compilados en *Tras el consenso* es, junto al tercero y al quinto, uno de los más originales del conjunto. Nos interesa especialmente porque tiene la función retórica de hacer de *conclusión*. Y vamos *tras ella*. En términos generales, el artículo *En busca de un “consenso por superposición”* (pp. 241-258) es una comentario crítico de *Liberalismo Político* de John Rawls (1993) y apareció originalmente en la revista de filosofía política *Isegoría*³⁷. El texto se centra en la noción rawlsiana de “overlapping consensus” (consenso traslapado o por superposición)³⁸. El tratamiento del tema es interesante pues le permite a Giusti replantear

35 Cf. Thiebaut, op. cit.

36 Contra uno de los textos más sólidos de MacIntyre, *Whose Justice?, Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988 (en castellano MacIntyre, Alasdair, *Justicia y racionalidad. Conceptos y contextos*, traducción y presentación de Alonso José Sisón). Barcelona, Eiunsa, 1994, 387 pp.

37 “Tras el consenso. Sobre el giro epistemológico-político de John Rawls”, en *Isegoría*, # 14, 1996, pp. 111-125.

38 “The Idea of an Overlapping Consensus”, en *Oxford Journal of Legal Studies*, # 7, 1987, pp. 1-25.

(aunque no muy explícitamente que digamos) la dinámica conceptual del artículo usado por él como introducción y redondear el libro, con la idea de que la filosofía política contemporánea aparece como disputa entre dos posiciones incommensurables que presuponen algún tipo de consenso (p. 242). Una sugerencia maliciosa y “dialéctica” ubica a Rawls en el centro de la apariencia. “Todos los caminos de la filosofía política contemporánea parecen conducir a John Rawls”, “teniendo siempre como punto de referencia el modelo de justicia imparcial asociado ya indisolublemente a su nombre” (p. 241). Aunque “parecía haberse planteado con nitidez una oposición irreconciliable entre ambos modelos en disputa” (ya sabemos, comunitarias y liberales/ moralidad y eticidad) (ibid.), resulta que, según Giusti “John Rawls ha efectuado (¡en 1993!) un importante giro epistemológico que viene a desarticular la polaridad de la discusión” (p. 242). Es interesante esta afirmación; si Rawls ha “desarticulado” las posiciones antagónicas, por lo tanto, ¿habría llegado al “consenso dialéctico”! (p. 258), un logro que parece tan difícil enunciar a Giusti con sus propios recursos sobre “eticidad”. El núcleo del acercamiento es la teoría del “consenso por superposición”³⁹.

En *En busca de un “consenso por superposición”* Giusti resume primero el texto *Liberalismo Político* de Rawls, en particular la conferencia 4 de la Segunda Parte y las conferencias 1 y 2 de la Primera Parte. De manera oportuna, anuncia antes el problema que la idea de un consenso traslapado intenta resolver una cuestión relativa a la fundamentación de la teoría liberal de Rawls; concierne a lo que Rawls denomina la “estabilidad” de la teoría (pp. 242-243, 251). La “estabilidad” es la capacidad de una teoría de reclamar el asentimiento de los interlocutores por un tiempo (social) indefinido o muy grande. Hay que recordar que en Rawls este asunto se remite a ciertos problemas con el cognitivismo en teoría política, del que quiso deshacerse en 1993. Originalmente había propuesto antes una fundamentación cognitivista del liberalismo en *Teoría de la Justicia* (1971)⁴⁰, cuya defensa significó descubrir que se trataba de una teoría inestable. Sabiamente, Rawls identificó que el cognitivismo kantiano era la causa de la inestabilidad de su teoría de la justicia. Esto habría ocurrido por haberse amparado en una concepción metafísica (¡liberal!) del pensamiento político; para evitar esta dificultad (p. 246), Rawls propuso diferenciar la argumentación política de la filosófica. Ni más ni menos que la misma estrategia que antes hemos visto “fracasada” en Charles

39 Cf. Rawls, John, *Liberalismo político*. México, FCE, 1996 (1993), pp. 137-170.

40 Cf. Rawls, John, *Teoría de la justicia*. México, FCE, 1985 (1971), 654 pp.

Larmore; de un lado estarían los argumentos en favor de la plausibilidad del liberalismo político y, de otro, las pretensiones metafísicas de las teorías liberales, que habría que desechar del argumento de base⁴¹. No sin razón, Giusti presenta esto como un “viraje epistemológico” (pp. 243-244). Rawls –como se sabe– deja el cognitivismo y lo sustituye por lo que considera una perspectiva más pragmatista (p. 250)⁴². Según Giusti, sería posible encontrar en la argumentación pragmatista de Rawls en realidad no una, sino dos nociones de consenso, un “consenso presupuesto” y “un consenso perseguido” (ibid.), en función de los cuales se articularía el resto de su trabajo. Como ya se imaginará el lector, el primero estaría expuesto en las conferencias de la Primera Parte y el segundo en la de la Segunda Parte de *Liberalismo Político*, con lo que podemos abreviar el resto del artículo, que sería redundante. Con una astucia sorprendente, Giusti no tarda en darse cuenta de que el consenso presupuesto y el *overlapping consensus* ¡son el mismo consenso! (pp. 252 y ss.).

Como es fácil notar, Giusti observa que la teoría de Rawls se articula tautológicamente (en realidad la estrategia de separar la esfera política de la filosófica es un cuestionable lugar común de los liberales). La pregunta ahora es: ¿por qué habría de haber empleado Giusti su energía en desarrollar una teoría tautológica, sobre todo si va en calidad de conclusión de este libro tan lleno ya de paradojas? “Para terminar” –dice Giusti después de resumir de nuevo lo anterior, pp. 256-257– “Rawls tiene razón cuando afirma que el problema central de toda teoría política o moral es el problema de la estabilidad” (p. 257) aunque –claro está– su argumentación no sea muy “persuasiva” (ibid.). Esto quiere decir: lo que importa es que lo que hay dure mucho, que se vuelva “estable”. Ahora bien. Si la propuesta de Rawls no es persuasiva, resulta absolutamente increíble que se haya iniciado esta sección dándole al lector la falsa esperanza de que “John Rawls ha efectuado un importante giro epistemológico que viene a desarticular la polaridad de la discusión” (p. 242), sobre todo si ya Larmore había fracasado de pasada páginas atrás haciendo lo mismo. Pero Giusti parece remitirse en realidad a sus propias conclusiones y no a las de Rawls. Bueno. Entonces, ¿y qué propone Giusti? Cito: “El consenso por superposición debiera en realidad considerarse como una meta de la primera parte de la teoría” (o sea, ¡de las conferencias 1 y 2 de la Primera Parte de *Liberalismo Político*!); “esto es –sigue el profesor Giusti–,

41 Cf. Rawls, John, “La Justicia como equidad: política, no metafísica”, en *La Política, Revista de Estudios sobre el Estado y la Sociedad*, # 1, 1996 (1985), pp. 23-46.

42 Cf. Kukathas, Chandran & Philip Petit, *Rawls. A Theory of Justice and its Critics*. Cambridge, Polity Press, 1990, cap. 6.

dicho consenso debiera buscarse por vía de un equilibrio reflexivo que involucrase a todas las teorías o doctrinas dialogantes sobre la base de la tradición histórica y cultural que las engloba actualmente” (p. 258). Se requiere un gran esfuerzo moral para distinguir qué quiere decir Giusti que no sea lo mismo que le critica a Rawls, de cuya insolvencia argumentativa, por otra parte, acaba de dar testimonio el propio Giusti.

Éste es el momento oportuno para, con los argumentos de los diferentes artículos de la compilación debidamente resumidos y comentados, preguntarnos seriamente a dónde va Giusti cuando sus pasos lo llevan, en un camino plagado de paradojas conceptuales, al “espíritu” de la realidad pues –como bien sugiere el Demonio en *Análisis y dialéctica*-, uno tiene la sensación de que luego de tanta marcha por el análisis y tanta paradoja “falta el lazo espiritual” (pp. 146-147). Pero Giusti es de otro criterio. Debemos recordar que para el autor queda la propuesta “de un paradigma más modesto” y “menos unilateral” (p. 15), que queda el “consenso dialéctico”. Dejémosle ahora la palabra al profesor Giusti: “Un *consenso dialéctico* –escribe- sería aquél que resultase del reconocimiento en el que las partes en disputa pudiesen encontrarse, en la medida en que dicho sustrato es más elemental que el desacuerdo de la superficie” (p. 32). Hemos observado ya que el despliegue del libro mismo sugiere que se trata de remitir a un consenso vital anterior a las discusiones y a las paradojas que –como hemos resaltado al hartazgo- es también el trasfondo de la experiencia de la modernidad. Pero esta respuesta es incompleta. Nosotros pensamos que Giusti se compromete a través de la idea de “consenso dialéctico” (como Rawls cuando describe una sociedad “bien formada”) con un conjunto fáctico de valores que son justamente todo lo contrario de lo que se requiere para “buscar” un “consenso” entre los utopistas liberales y los nostálgicos, sean éstos neoaristotélicos, contextualistas o posmodernos.

Como el propio Giusti reconoce, la idea general del consenso tal y como él lo ha definido ha sido tomada no de Hegel -a pesar de que hay cinco ensayos dedicados a él- sino del liberal John Rawls, y se fusiona con la base social, con el sustrato fáctico del *overlapping consensus* rawlsiano. Es bueno recordar una vez más que Rawls diseñó ese concepto para defender sus teorías de los años setenta de las críticas que los contextualistas, neoaristotélicos y posmodernos le formularon a lo largo de la década de 1980⁴³. Es notorio que la cronología de la

43 Cf. Boron, Atilio, “Justicia sin capitalismo, capitalismo sin justicia”, en Boron, Atilio y Álvaro de Vita (comps.), *Teoría y filosofía política. La recuperación de los clásicos en el debate latinoamericano*. Buenos Aires, CLACSO, pp. 139-162.

composición de los textos reimpresos recogidos en *Tras el consenso* sea la misma que la suerte del debate generado por Rawls. Como cualquier lector enterado de estos temas puede comprobar, en la concepción del Rawls de *Liberalismo Político* subyace una narrativa de la modernidad construida sobre un horizonte factual donde los problemas acuciantes de la teoría descansan en un equilibrio social no disputable o, al decir de Giusti, “que no puede ser *problematizado*” (p. 161). Giusti prefiere decir “posibilidades más realistas de llegar a consensos” (p. 210). Vamos a creer metodológicamente (cerrando los ojos para no ver) que esto puede ser verdad, digamos, en el país de John Rawls, en los Estados Unidos. Siendo cierto esto, todos los problemas que hay son “políticos”, no “metafísicos” y se resuelven en prácticas reformistas más o menos atentas y, propiamente hablando, no hay problemas filosóficos.

De acuerdo a Giusti en la sociedad no problematizable de los discutidores, sean éstos “utópicos” o “nostálgicos”, éstos comprenden que están precedidos por una experiencia que ellos mismos presuponen incluso cuando adoptan posiciones extremadas y acaloradas. Se dan cuenta, pues, que es más “realista” dejar de lado sus diferencias, que se convierten en cuestiones complicadas (pero prescindibles) y resuelven preocuparse por cuestiones menos filosóficas, para pasar a agendas más bien administrativas que sospechosamente se parecen a las que son propias de los abogados o los gerentes. Veamos un par de ejemplos de preguntas de “política y no metafísica”: 1. “¿Qué hacer con minorías de inmigrantes que no tienen cultura democrática?” (pues hay que darles “*paideia* democrática”), 2. “¿cómo lograr un trato social igualitario para todas las razas (asumiendo que la raza de los filósofos es diversa de la de sus consumidores)?”, etc. Pero pongamos aquí un freno a nuestra concesión rawlsiana, que es solo una ficción. Es sin más una falsedad sociológica asumir que los problemas que se discuten en filosofía política en la actualidad descansan en un equilibrio consensuado respecto de las condiciones de vida humana generadas por la modernidad, pues, en principio, *sabemos que es al revés*. En realidad, siempre ha sido al revés. ¿Por qué habría de sostener Giusti lo contrario? Una respuesta llevada por el principio de caridad es ésta: porque su libro corresponde historialmente con la eficacia histórica extrema del nihilismo liberal, hacia 1990, cuando el “pensamiento único” tenía menos problemas para generar “consensos” (concedamos de nuevo: consensos “más realistas”). En términos de Giusti mismo, corresponde con la experiencia de –cito– “la marcha triunfal del pensamiento y del sistema liberal en el mundo entero” (p. 238).

Leamos lo que escribe de su mano el profesor Giusti en la introducción: “La cuestión de la relación moral adecuada entre tradiciones o entre las formas de comunidad” (traducción: el diálogo entre comunitaristas y liberales, entre moralidad y eticidad) “no es pues en la actualidad una

cuestión puramente hipotética o formal, sino que ella es parte esencial del proceso de autocomprensión de cualquier tradición colectiva, aunque no sea sino por la experiencia histórica que le ha tocado vivir” (pp. 32-33). El consenso dialéctico, pues, corresponde a una interpretación eventual, una hermenéutica de la civilización occidental, en lo que podemos recordar el concepto de dialéctica debolista de *Análisis y dialéctica*. Eso es lo que entendemos por “proceso de autocomprensión” en la “experiencia histórica”. Veamos ahora qué es lo que el profesor Giusti entiende por la “experiencia histórica” de sus discutidores rawlsianos que van “tras el consenso” (p. 256). Según Giusti, “la comunicación entre tradiciones heterogéneas es un proceso que se halla ya hace mucho tiempo a nuestras espaldas” y –agrega– “es sobre este proceso que deberíamos reflexionar desde una perspectiva política y moral –sobre sus múltiples dimensiones y consecuencias ontológico-sociales”. Está escrito tal cual, y no por casualidad, tanto al comienzo de la obra (p. 33) como al final (p. 240), esto es, en la introducción y en el artículo sobre Rawls. De nada serviría la lógica sin el espíritu, que está en la experiencia vital, piensa con razón el Demonio (pp. 147-148). Pero, ¿cuál es esta experiencia, esta vida, este espíritu? ¿Cuáles son las “consecuencias” que Giusti parece presuponer como el horizonte de fondo previo de “consenso” de sus discutidores nostálgicos y utópicos? Detengámonos más en esto de las “consecuencias ontológico-sociales” (pp. 33, 240), pues cabe que el lector, enfrascado en la complejidad de las paradojas, haya perdido él mismo “el lazo espiritual” del asunto.

Como hemos visto, en el modelo de consenso de Giusti-Rawls las “consecuencias ontológico-sociales” pueden resumirse en un punto medio de consenso pacífico, en el que los discutidores hacen transacciones sin poner en cuestionamiento el entorno que les hace posible su actividad. Pero lo que en Rawls es plausible, se dirige a un conjunto sociopolítico que tiene una experiencia presupuesta del bienestar, diríamos incluso, de la felicidad. Si quedara alguna duda en el lector, cito los ejemplos que el propio Giusti pone de las consecuencias del consenso, “por ejemplo, las condiciones universales de la investigación científica, las reglas compartidas del derecho internacional, o las estructuras mundialmente vigentes del orden económico liberal” (pp. 33, 240). No olvidar aquello de “la marcha triunfal del pensamiento liberal en el mundo entero”. Veamos: el deshielo del Polo Norte, que está ocurriendo por primera vez en 125 mil años, ¿no es acaso una consecuencia ontológica de la “investigación científica” en una civilización liberal? Sería fascinante explicar el “consenso dialéctico” que puede fundarse en *eso*, nada más lejano de algo que “no puede ser *problematizado*” (p. 161) y sin duda un punto bastante realista. Las “reglas compartidas del derecho internacional” llevan años de haber sido aplastadas por las fuerzas

conjuntas de las “democracias” en Kosovo, Afganistán e Irak, por hacer una lista afinada⁴⁴. Y sobre “las estructuras mundialmente vigentes del orden económico liberal” es poco lo que podemos decir cuando los Estados Unidos están en la quiebra. Las “consecuencias ontológico-sociales” de “la marcha triunfal” liberal son unos acompañantes indeseables. La última cosa que a uno se le podría ocurrir es que estas consecuencias desgraciadas para el hombre pueden generar un “consenso dialéctico” entre discutiadores apacibles en una sociedad “bien ordenada” rawlsiana.

Podemos asumir que hubo un cierto “talante” cultural en la atmósfera de la época en que los ensayos de Giusti fueron escritos que empujaba al autor a descuidar el flanco de su “intuición”, esa “intuición” que (increíblemente) para Giusti “se ha ido fortaleciendo con el tiempo” (p. 9)⁴⁵. Regresemos a 1980-1995. ¿Qué vemos? Hallamos a Francis Fukuyama, la retórica del neoliberalismo, la imposición ideológica de los “derechos humanos” (contra el comunismo y la identidad religiosa), “el fin de la historia”, el comienzo de la campaña ideológica por acentuar la secularización (es decir, la persecución de los signos externos y la práctica social de la religión), en fin, el “pensamiento único”, la modernidad liberal impuesta como un consenso dialéctico al que estábamos todos forzados por los “irrenunciables” valores de la Ilustración y la economía de mercado, cuando no por los amables bombardeos humanitarios del Primer Ministro socialista de la Reina de Inglaterra. Pero se hace imperativo recordar que no estamos más en 1995. Es incomprensible que al autor le parezca que el malestar por la modernidad que está detrás de los diversos tipos de consenso por él diagnosticados sea sólo la agenda de unos conversadores huidizos y conformistas, detrás de los cuales habría una experiencia *moralmente* irrenunciable. Bien recuerda el propio Giusti que “Lo que está en el fondo” en estos problemas “es qué debemos entender por la ética y cuál debe ser el papel de una ética filosófica” (p. 173). En eso le damos al profesor Giusti toda la razón y es por eso que no podemos sino marcar nuestras distancias con él y su paradójal intuición del “consenso”.

Demás está decir que la balanza de Giusti, a pesar de una retórica sobre el “consenso” y los “intereses comunes de todos”, no es en absoluto una balanza neutral⁴⁶. Por el contrario, está desde un inicio adherida a la agenda

44 No me parece una exageración remitir a mi compilación y comentarios con Ricardo Vázquez Kunze en *Cosmopolitas y soberanistas. Kosovo en el Perú*. Lima, ICP, 2000, 294 pp.

45 Cabe preguntarse en qué clase de mundo vive el profesor Giusti para que le ocurran esa clase de vivencias.

46 En realidad, como consecuencia de ella. Preguntémonos inocentemente: ¿quién piensa en términos de buscar un “consenso” en la vida humana? solo los estamentos de los abogados y de los comerciantes. Incluso: de los comerciantes solamente, pues los abogados buscan

ontológica y social de los filósofos utopistas, esto es, de los liberales, los adictos de “la marcha triunfal del liberalismo en el mundo entero” que resisten contra lo que el profesor considera el “carácter regresivo del ideal moral” (p. 28) de los inconformes nostálgicos. Los “nostálgicos” parecen por su membrete unos negadores del futuro, pero lo son en realidad del presente; no aceptan el orden económico, ni el dominio internacional ni la concepción del hombre de la civilización de sus pretenciosos interlocutores, que a la vez desean ser “autónomos” y universalistas. De hecho, Giusti expresa como una advertencia al lector que lo que “los comunitaristas están poniendo en tela de juicio no es” –en realidad– “tan solo el sistema económico o la concepción moral del liberalismo, sino más bien la concepción de la vida que subyace a los ideales y a las prácticas de la sociedad de mercado” (p. 28). Sin duda que en esto el profesor Giusti también acierta. Esto mismo, justamente, sumado a la condición trágica del hombre tras las consecuencias de la modernidad, nos alerta contra todo estímulo al conformismo. Debemos recordar que el comunitarismo tal y como lo hemos conocido en las décadas de 1980 y 1990 –y que tan poco gusta a Giusti– solo es una novedad intelectual en el país del olvido; sabemos que el comunitarismo de lo que podemos llamar “la década del nihilismo triunfante” reeditaba argumentos antiliberales⁴⁷ cuya fuerza radica en que cuestionan, no un detalle de reforma para incluir minusválidos y minorías religiosas (como los musulmanes de Guantánamo) en las bondades del “bienestar” y la “democracia”, sino para poner sobre el tapete el horrendo abismo al que conduce el significado destinal de una civilización que, tras los grandes nombres de los “derechos” y las “libertades”, como intuye hoy Vattimo⁴⁸ y ayer Joseph de Maistre⁴⁹, esconde el más espantoso satanismo económico⁵⁰. Y, tras el consenso, el de los pobres, de los excluidos, de los perseguidos por la violencia de la secularización, de aquellos que de las “democracias” reciben violencia militar y pobreza, pero también tras el consenso que habrá de imponer el advenir del evento, el evento del Ser, como diría Joseph de Maistre: *Caetera desiderantur...*

“consenso” para sus clientes.

47 Cf. Holmes, Stephen, *Anatomía del antiliberalismo*. Madrid, Alianza, 1999 (1993), 343 pp.

48 Para el giro político de la hermenéutica en Vattimo cf. Gianni Vattimo, *Ecce Comu*, La Habana, Ciencias Sociales, 2006; antes *Nihilismo y emancipación*. Barcelona, Paidós, 2004 (2003).

49 Cf. sobre todo Conde Joseph de Maistre, *Considérations sur la France*. Paris, Peligaud, 1861 (1796), pp. 66 y ss.

50 Es hora ya de revalorar al viejo Conde. Recomendamos la lectura de la nueva biografía del Conde de Maistre, Boncompain, Claude y François Vermale, *Joseph de Maistre*. Paris, Éditions du Félin, 2005, 233 pp.