

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA
DEL PERÚ

REVISTA ELECTRÓNICA
CIBERTEXTOS

Setiembre de 1999

Año 05, no. 11

Justicia moral y justicia política: Perspectivas
del liberalismo y algunos contrastes¹

Este artículo intenta exponer los lineamientos de un balance personal en torno a la relación que se plantea entre *justicia moral* y *justicia política* al interior de *la tradición liberal*. La intención inicial era tratar los elementos centrales de esta tradición y contrastarlos con la perspectiva de Maquiavelo que aparece en *El Príncipe*; luego, sin embargo, juzgué más provechoso explorar alguna culminación relevante del liberalismo en la reflexión moderna y contemporánea, para terminar la presentación tratando otras perspectivas contrarias a las del liberalismo, que vayan más allá de los alcances de la propuesta de Maquiavelo y que, al igual que ésta, permitan marcar, por contraposición, los contenidos de la tradición liberal vista en un horizonte histórico de largo plazo.

Con vistas a este objetivo, propongo su tratamiento en tres secciones. En la primera, reseñaré brevemente las principales características de lo que aquí llamamos tradición liberal en su vínculo con la tradición cristiana originaria, que se desarrolla a lo largo del medioevo². En la segunda parte, presentaré dos de las diversas *culminaciones* que de aquella tradición han resultado en la reflexión moderna y contemporánea, a través de la filosofía moral de Kant y Rorty. Por último, en tercer lugar, mostraré las *visiones contrastantes*, paralelas y en disputa con el liberalismo, que pueden apreciarse en autores como Maquiavelo, Marx y Nietzsche.

¹ Esta presentación tiene su origen en los ejes temáticos desarrollados en el Seminario de la especialidad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Perú "Los Orígenes Medievales del Liberalismo Político", a cargo del Dr. Luis E. Bacigalupo, durante el primer semestre de 1998.

² Esta sección se realizará en base al texto inédito "El Principio Mateo. Los orígenes del liberalismo político", de Luis E. Bacigalupo (1997), que fue presentado como material de discusión en el seminario arriba citado.

1. El Principio Mateo como criterio de justicia.

El liberalismo de la modernidad presenta, redefinidos, diversos elementos medulares para el cristianismo. Destaca, de manera inmediata, la noción de una *igualdad esencial entre todos los seres humanos*. Esta igualdad es pensable a partir de determinada *noción de justicia*. Tal noción, la noción de justicia que maneja Occidente, no es unívoca, pues resulta de *la convivencia y tensión de dos tradiciones marcadamente distintas*.

En primer lugar, tenemos la herencia greco-romana, puesta de manifiesto en el pensamiento de Aristóteles, por la cual la justicia es representada como el comportamiento de los ciudadanos acorde a la ley. Los intereses de la comunidad prevalecen y la virtud de cada quien será el buen hábito de la voluntad que se comporta según la racionalidad de las leyes civiles. La sujeción de las disposiciones personales a estas prefiguraciones y a su sustancia (*el ethos*) harán posible pensar *la ética como una especie de la política*.

En la polis griega la igualdad y la proporción definen las relaciones entre los hombres libres que actúan según esta justicia política (*justicia redistributiva y legal aristotélicas*). Por su parte, el resto de las personas, en tanto dependientes de los ciudadanos, pueden participar de relaciones de alguna manera basadas en ella (la *justicia conmutativa* en la diferenciación de Aristóteles) o sufrir el puro arbitrio de su dominador.

Frente a esta tradición, la herencia cristiana postula la identidad ontológica de todas las personas en tanto hijos de Dios. Desde este punto de partida, se disuelven las diferencias entre ciudadanos y no ciudadanos, de modo que se *generaliza* el alcance de la justicia política.

Ahora bien, esta transformación implica que la justicia política deje de estar en capacidad de dotarse de su propio fundamento y pautarse autónomamente,

como ocurría en la comunidad antigua de la polis. Trascender toda diferencia de clase, sexo, religión, costumbres, pautas de acción, etc. sólo es posible desde un principio indiferenciador distinto a la legalidad propia de cualquier comunidad específica, incluido cualquier privilegio consagrado en ella. Supone desgarrar la experiencia mundana para abrir un escenario capaz de identificar a las personas más allá de sus particularidades y hacer posible la generalización de la igualdad propia de la justicia política; este escenario es *el terreno moral*.

Luis Bacigalupo ha explorado³ la concepción de la justicia que la moral cristiana trae consigo a través de lo que ha llamado *El Principio Mateo*. Esto es, la norma de justicia que se desprende de la *Parábola de los talentos*, presente en Mateo 25, 14-30. En esta parábola se plantea un criterio de distribución de riquezas, de un señor a sus siervos, y recojo de los beneficios, distinto de los criterios equitativos y proporcionales de la justicia política y de la imparcialidad que le es concomitante.

Esta norma de justicia responde a un criterio de *fidelidad a un señor*. Este señor, dado que la moral cristiana no sanciona ninguna diferencia antropológica esencial entre los hombres, sólo puede ser Dios y, en este caso, sí se justifica un trato no igualitario, en la medida que existe una distinción de naturaleza fuera de cualquier cuestionamiento entre Él y sus creaciones. Dios no es un gobernante sino un amo y en virtud de esta diferencia podría actuar arbitrariamente - considerando las cosas según el criterio de las leyes y su imparcialidad. La fidelidad al señor se propone como un canon ajeno a la mundaneidad de las reglas de convivencia política que, incluso, puede resultar irracional visto desde ellas, como es manifiesto en la incomprensión habitual que resulta de observar las llagas de Job, producto de la acción divina, y la persistencia de éste en la fe.

Por otro lado, aunque la noción de justicia que se desprende de esta concepción de la relación con Dios está más allá de las definiciones particulares

³ Cf. *ibid.*, especialmente la primera parte "Liberalismo y Justicia".

de cualquier comunidad política, sin embargo, pasará a ser el *fundamento* moral de ellas en la cultura de occidente, fundamento que afirma, frente a Dios, la igualdad esencial de los hombres.

Es por ello que esta herencia netamente judía de la tradición cristiana, la justicia moral, no incapacita a los pueblos que la comparten para utilizar la racionalidad política griega en su ordenamiento legal. Sin embargo, este empleo exige una separación tajante de ámbitos, pues dada la diferencia ontológica entre Dios y los hombres, su justicia no es conmensurable con la de los hombres y cada cual existe en su respectivo ámbito de injerencia. Se *bifurca* la noción de lo justo en términos no conocidos por la comunidad clásica.

Producto de esta bifurcación, las polémicas medievales en torno a la distinción de fueros (en la formulación clásica que opuso a Abelardo frente al modelo unitario de San Bernardo) ponen en pie el conflicto entre las herencias greco-romanas y judeo-cristianas en las concepciones y la práctica institucional del medioevo, a través de la pregunta acerca de cuál de los dos ámbitos diferenciados, moral y política, es prevalente. La ciudadanía universal, actualmente en proceso de constitución, es una posibilidad abierta por *el repliegue interior que significa este encontrarse con Dios*, más allá de cualquier particularidad, tan sólo como hijo suyo, y obliga a marcar, desde esta herencia judía, la primacía de la moral sobre la política como condición de posibilidad de ésta.

Planteadas así las cosas, se niega la posibilidad de que alguien se asuma amo en cualquier relación. La igualdad como consideración universal trae consigo la noción de *un respeto a las personas por el hecho de ser personas*. Posteriormente, la secularización moderna favorecerá la tolerancia, el libre pensamiento y la no instrumentalidad de lo moral, ya presentes en esta consideración del valor intrínseco de cada hijo de Dios.

Estos valores configuran la tradición liberal que, en tanto defiende las voluntades particulares -de individuos y grupos-, puede definirse primariamente, rastreando sus raíces históricas de largo plazo, como una opción de limitación de todo poder que intente, a través de la violencia sobre algún ciudadano, abusar de sus recursos para violar la norma política basada en el primado de la igualdad esencial de los hombres⁴.

Esta afirmación liberal frente a los abusos del poder, si bien reconoce al Estado como el agente encargado de garantizar la igualdad ciudadana, exige controlarlo y fiscalizarlo, por ejemplo, como se planteará en el Estado Moderno a través de la división de poderes.

2. Kant y Rorty: dos culminaciones del espíritu liberal.

La entrada en la modernidad consolida la separación de moral y política, a nivel de la reflexión filosófica, el sentido común y la práctica política. Esto es posible por el establecimiento del principio rector de la subjetividad, cuya historia - que involucra, por ejemplo, el surgimiento de la noción de mente- es parte del mismo proceso de configuración de *un espacio moral interior*, que indiferencia más allá de las distinciones de lo concreto en el mundo.

Como respuesta al racionalismo cartesiano y al solipsismo de las ideas, el empirismo inglés consolida la noción del espacio interior y la evidencia de sus intuiciones, pero lo hace en términos distintos, a partir de la noción de impresión sensible. El afán de salvar la distancia frente al mundo deviene en un apego representacionalista a sus contingencias (Locke), que finalmente termina

⁴ La historia de esta tradición puede rastrearse en la reflexión de un pensador cristiano de fines de la Antigüedad como Agustín de Hipona y en autores medievales como Pedro Abelardo y Guillermo de Ockham.

invalidando, para cualquier ámbito de juicio, la posibilidad de afirmar proposiciones con valor universal (Hume).

Generalmente se ha rastreado este proceso en términos epistemológicos, pero sin duda afecta también el carácter de las afirmaciones morales.

Cuando Kant hace frente al escepticismo de Hume, elabora un aparato conceptual que no sólo debería ser capaz de garantizar la universalidad y necesidad de los conocimientos de las ciencias naturales. Se pretendía, de modo más fundamental, discernir el ámbito de lo absoluto como el escenario de la pura razón. Sólo en la pura razón puede encontrar la filosofía una base segura para la intelección de lo real y de su propio proceder.

En el terreno moral, la respuesta a cualquier perspectiva escéptica de la época no podía ser más clara. La buena voluntad no es otra cosa que la obediencia a *máximas de carácter puramente racional*. Si necesitamos un fundamento absoluto del bien y partimos del reconocimiento de toda la inesencialidad del mundo sensible o, cuando menos, de la arbitrariedad de nuestras percepciones fenoménicas inmediatas -como la había expuesto Hume-, no podremos encontrarlo en las costumbres ni, de modo general, en cualquier realidad que sea *patológica* -i. e. ajena, en la expresión de Kant- para la razón: disposiciones emocionales, experiencia, modos de vida compartidos, etc.

Cualquier máxima basada en alguno de estos principios será puramente hipotética y valdrá en función de otra cosa. Si pretendemos disponernos según *algo que sea en sí mismo bueno*, necesitaremos la fórmula del imperativo categórico: "obrar de modo que pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal".

En términos de nuestra discusión sobre los ámbitos de la justicia y la tradición liberal, tenemos aquí que la determinación moral que vale por sí, la ley

moral kantiana, se constituye en el fundamento último del derecho y jamás puede someterse o derivarse de legalidad política alguna. Asimismo, el respeto a la norma por sí misma supone, a su vez, que el fundamento de su formulación, la persona en tanto voluntad racional, sea también *un fin en sí mismo*.

De este modo, Kant preserva, como ningún otro, la plena pureza del escenario moral; sin embargo, el costo es alto: la pérdida de todo contenido y la constitución de lo que para Hegel será el vacío de la formalidad.

En un autor medieval como Pedro Abelardo, partícipe de la tradición liberal, encontramos una tematización de la buena voluntad en términos de un *ámbito invisible* para los demás, reservado a la *rectitud de la conciencia* de cada quien e imposible de ser juzgado a la manera como juzgamos las acciones según la ley política. Esta distinción recuerda el llamado de Kant a apreciar moralmente el valor de una máxima por sí misma y no en términos de las acciones que genere u objetivos que permita realizar. También remite a la imagen compartida de una especie de "voz interior", por la cual "uno siempre sabe cuando obra bien o mal".

La diferencia consiste en que la voluntad del alma racional de Abelardo es asistida por un intelecto que jamás podría verse a sí mismo de forma pura, pues define sus criterios desde la relación de cada persona con Dios, y de esta forma *establece contenidos en cierto conjunto de creencias*.

La autonomía de la voluntad que Kant plantea logra consagrar -en su reino de los fines- *el encuentro universal de todos los seres racionales*. No es curioso que este fraseo suene cristiano, una larga herencia parece estar aquí en juego. Sin embargo, esta dignidad racional, que, de ser necesario, puede incluso suprimir la búsqueda de la felicidad -viéndola como patología de las inclinaciones-, resulta objeto de sospecha para la conciencia contemporánea, y es que difícilmente una disposición sin contenidos puede pautar un horizonte de vida dotado de sentido.

Situados en este punto, encontramos como fundamento de nuestra justicia política a *la condición formal* según la cual *todos* podemos realizar nuestros fines. La definición personal del sentido se legitima apelando a esta *universalidad abstracta*, desde la cual se garantiza que ninguna definición particular del sentido puede ser imperio; todas ellas serán posibles mientras puedan ser coexistentes y no impliquen pautar al otro. Tenemos así *un escenario neutral*. En este escenario neutral las personas devienen individuos con las determinaciones formales que corresponden a esta legalidad.

Ahora bien, los procesos de desmontaje de las pretensiones fundacionalistas de la filosofía moderna -llevados hasta sus últimas consecuencias en este siglo- cuestionan la pretensión de conocer el mundo sobre la base del discernimiento del modo en que opera el espacio interior desde el cual se realiza dicho conocimiento, la mente, i.e. la razón pura kantiana. Se cuestiona la búsqueda de sus principios de funcionamiento y organización -axiomas, estructuras formales- como el proceder que ha de garantizar comienzos indiscutibles. Se pasa más bien al reconocimiento de que estos elementos son producto de un proceso histórico de conformación, que, en consecuencia, no pueden ser más un punto de partida absoluto sino *una asunción justificada* en cierto contexto o, incluso, *una convención*.

Este quiebre ha de afectar también la reflexión moral. Si se reconoce que el conocimiento del mundo responde a los procesos históricos de constitución de nuestras creencias, no puede pretenderse que la pregunta por el fundamento moral de la acción quede exenta a esta determinación; hago inteligible la racionalidad y el sentido de las prácticas, así como juzgo su validez o defino su justicia, de acuerdo a las condiciones que me permiten conocer el mundo o que hacen posible que un mundo se me aparezca. Si el modelo deductivo de razonamiento languidece, en tanto que pasa a ser *sólo* una convención útil o

explicativa, ¿de qué herramientas podemos disponer para sostener determinada concepción de la justicia?

Desde la perspectiva de Rorty, *el problema de hallar un fundamento para la justicia política se disuelve como tal*, pues el tipo de interrogación mismo ha perdido sentido. En *La filosofía y el Espejo de la Naturaleza*, así como en sus escritos posteriores, expone sin temblor la arbitrariedad de la metáfora a la cual hemos llamado mente, revela su historicidad y, como todo crítico, su contingencia. No se limita a ello, sin embargo. Sancionado el fin de la epistemología, pasa a sacar las consecuencias que de ello se desprenden para pensar las condiciones de nuestra socialidad.

Producto de esta reflexión, la sociedad democrático-liberal pasa a ser vista como el mejor modo de reproducción posible, una vez asumido el fin de los discursos fundacionales y abiertos a la exposición, encuentro y confrontación de *nuestras creencias en tanto expresiones razonables* de miembros competentes de una comunidad, quienes hemos de mostrar, en la práctica de nuestras discusiones, la fuerza y validez de nuestros argumentos, siendo siempre estas valideces relativas a las condiciones contingentes de *su* contexto.

La *tolerancia* aparece como un valor decisivo para esta realización, y *el orden democrático-liberal* pasa a ser el modo de organización política en el que, por excelencia, podremos tener una mejor vida dentro de estos parámetros, dado que garantiza su respeto, el cual encierra, sin duda, el respeto a las personas concebidas como *individuos con derechos universales*.

La diferencia con la perspectiva trascendental del derecho, anteriormente esbozada, no es trivial. Aquí *la tolerancia resulta un valor pragmáticamente postulado* y no un recurso que supone fundación última alguna. Habermas aún permanece en esta postura, una perspectiva de fundamentación, cuando tematiza las condiciones universales del discurso, siguiendo una orientación kantiana.

Rorty, parafraseando a Nietzsche, ya mató a Dios, no le interesa una salvaguarda última; le basta con decir: *soy yo* el que quiere esto como el modo más razonable de convivencia social que puedo imaginar. Por supuesto, este *yo* no es un ego trascendental.

De todos modos, siempre cabría preguntarse si este giro pragmático presenta una alternativa satisfactoria al respeto impersonalizado a la dignidad de la persona que aparece en la figura del imperativo categórico kantiano. La neutralidad del escenario que exige la ciudadanía universal parece seguir demandando, aunque sea en términos de una convención, *considerar abstractamente la vida* que en él se despliega.

3. Contraposiciones al liberalismo: Maquiavelo, Marx y Nietzsche:

En este punto final intento mostrar, a través de estos tres autores, posibles maneras de plantear las relaciones entre justicia moral y justicia política, de modo distinto a como lo hace el liberalismo. No se pretende sostener que ellos posean un pensamiento homogéneo al respecto -de hecho tienen diferencias sustanciales-, sólo se quiere ampliar el escenario de problemas aquí expuesto y, en esa medida, contribuir a seguir precisando el perfil del pensamiento liberal.

Maquiavelo

Más allá de su específica dedicatoria a Lorenzo de Médicis, *El Príncipe* de Maquiavelo es un manual diseñado para que su detenida lectura permita a los gobernantes de la época realizar las acciones *más eficaces* con vistas a la preservación e incremento de su propio poder.

Con esta intención, Maquiavelo repasa detenidamente cada uno de los factores que considera relevantes a este respecto: la naturaleza de los principados adquiridos, las virtudes del príncipe, el manejo de sus disputas, el papel de la guerra, la importancia de su imagen, etc.

El tratamiento estrictamente lógico de su objeto y el desmenuzamiento de las situaciones llega a ser implacable. Su sentido es discernible en tanto salta a la vista que el sustento de su analiticidad radica en que se asume *la perspectiva de la necesidad del poder*. La racionalidad que de aquí se desprende -y luego será llamada *Razón de Estado*- destaca por su apego a la técnica. Puesto en claro el punto de partida, el resto se deduce, y *esta instrumentalidad será ciega a cualquier consideración de tipo moral*.

Es cierto que, situados a inicios del siglo XV, el Estado Moderno se nos presenta en proceso de formación y, en esa medida, la instrumentalidad de la que hablamos no remite a un aparato legal e institucional completamente maduro, con un carácter progresivamente impersonal y abstractizante, que luego definirá a los Estados Absolutos del siglo XVII o a los totalitarismos existentes hasta hace algunas décadas.

La *preeminencia de lo político* que aquí se presenta no sólo deja a un lado la dimensión moral y, consiguientemente, legitima la opresión de las personas y su no consideración como fines en sí mismos, sino que difícilmente pueden hallarse en este tipo de preeminencia política rastros de lo que habíamos tematizado como justicia política a partir de la tradición greco-romana. Para el príncipe, su acción no está regida por las consideraciones equitativas de la justicia redistributiva aristotélica, únicamente lo está por el mantenimiento del poder.

Esto no significa que Maquiavelo no reconozca la existencia del ámbito moral, pero éste se halla absolutamente subordinado a las pretensiones del príncipe. Así, sobre la relación entre poder y bondad señala: "...es necesario que

un príncipe que desee mantenerse en su reino, aprenda a no ser bueno en ciertos casos, y a servirse de su bondad, según las circunstancias lo exijan."⁵.

Más aun, en el capítulo IX, referido al Principado Civil, reconoce que el deseo de no opresión presente en el pueblo resulta un fin "más honrado" que la voluntad opresora de los grandes⁶. Sin embargo, en última instancia, aunque este fin sea moralmente superior, sólo puede ser políticamente valorado si no perjudica al príncipe.

Sin duda, uno de los lectores más célebres de esta obra es Napoleón Bonaparte, quien tenía ampliamente anotado su propio ejemplar y se sentía profundamente identificado con este pensamiento. Comentando el manejo de la bondad por parte del gobernante, señala: "Dígase lo que se quiera, lo esencial para el príncipe, en un estado [sic], es conservarlo y mantener en él el orden."⁷.

Napoleón veía el libro como una premonitoria descripción de su propia práctica política y sentía enorme orgullo por ello; sin embargo, él extrema el ímpetu de Maquiavelo, al punto de prácticamente *hacer desaparecer cualquier criterio moral como existente por sí mismo*.

Mientras Maquiavelo señala en relación a Agátocles, tirano de Sicilia, que:

La traición de sus amigos, la matanza de sus conciudadanos, su absoluta falta de humanidad y de religión, son, en verdad, recursos con los que se llega a adquirir dominio, mas nunca la gloria.⁸,

Napoleón, con seguridad, anota: "Preocupaciones pueriles. La gloria de cualquier modo que sobrevenga, acompaña siempre al acierto y al triunfo"⁹. Aquí queda

⁵ Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe*, Buenos Aires, Claridad, 1946, p. 177.

⁶ Se ha sugerido, incluso, que Maquiavelo sería un republicano y que en *El Príncipe* se estaría limitando a realizar un análisis riguroso e imparcial de las necesidades del poder, sin que necesariamente tome posición a favor de él.

⁷ *Ibid.* p. 177, nota 6.

⁸ *Ibid.* p. 150.

claro que las consideraciones morales son, estrictamente, un adorno. Más aun, anteriormente había indicado sobre el mismo tópico: "¿Qué importa el camino que se sigue con tal que se llegue al término deseado? Maquiavelo comete una falta al hacer de moralista en semejante materia"¹⁰.

Maquiavelo, por su parte, sí reconoce el ámbito de la censura moral; sin embargo, la restringe y subordina estrictamente al poder, al punto de coincidir, en términos prácticos, con Napoleón, pues *si la traición y la lealtad sirven a la racionalidad del poder serán siempre políticamente aceptables*.

Nietzsche

Inscritos en el modo de vida que plantearía la socialidad liberal, que hemos venido presentando como basada en la convivencia de personas dispuestas a definir el sentido de sus acciones sin pretender forzar la voluntad ni determinar la vida del otro -sin vocación por coactar las posibilidades de los demás-, encontramos que todo intento por pensarse y pensar la vida fuera de estos cánones aparece como la pretensión desbocada de hacer valer un principio particular como máxima de la vida compartida, de *hacer valer el arbitrio sobre la justicia*.

Precisamente, en Nietzsche encontramos una *reivindicación del arbitrio*. Está en juego una concepción diferente de la libertad -aunque le pese al propio Nietzsche, más cercana a Hegel que a Kant-, fundamentalmente dada por la perspectiva unitaria desde la que se razona la relación entre libertad y necesidad. La voluntad es libre en tanto se asume una fuente de creación que define nuevos sentidos para la vida, y sólo puede hacerlo asumiendo todo su pasado, toda *la determinación de su sí mismo*.

⁹ Ibid. p. 150, nota 16.

¹⁰ Ibid. p. 149, nota 2.

Esta voluntad reclama un tipo de libertad que vaya más allá del estricto ámbito de acción que define la formalidad del derecho, donde se establece su hacer como un no hacer, como restricción, como *libertad negativa*. Si la voluntad quiere realizarse en el mundo, no puede anteponerse una sistemática limitación, y esta *positividad* deseada podrá, inclusive, significar pautar la vida del otro.

Se trata de afirmar la propia arbitrariedad -a la manera en que desde otro horizonte vital lo hace Rorty-, en términos nietzscheanos, como *una afirmación de valor*. Esta afirmación de valor implica reconocer que nuestra existencia -vida práctica y creadora- es apertura de mundo y ubicación en él. Éste, escenario en el que somos, es contenido de nuestra existencia, a la vez que objeto para ella, es decir, que -también- *resulta tomado por nosotros como sujetos que realizamos en él los sentidos que nuestra voluntad define*.

La perspectiva de valor es la de aquella voluntad que, conciente de esta su realidad, reconoce que queriendo el ser en ella, es decir, definiendo el sentido, *define el bien y el mal*, y sólo puede definirlo *desde su sí mismo* como determinación que ha sido y es vida en el mundo.

Por eso, el sentido de justicia que desde la legalidad política puede plantearse genera rechazo en Nietzsche. El Estado aparece como límite de la voluntad de poder, como un escenario en que puede descarriarse el espíritu creador.

La contraposición con Maquiavelo es total. El apego a la racionalidad instrumental del derecho y a las instituciones del poder es visto como producto de una voluntad enferma incapaz de afirmarse por sí misma, más aun, se invierten los términos maquiavélicos, pues toda edificación política es vista como expresión de una definición moral¹¹.

¹¹ Podríamos añadir que el apego al proceder maniqueo e instrumental, propio de la racionalidad política, revela una forma por la cual la voluntad se pierde a sí misma, pues no se desenvuelve desde su máxima sino desde condiciones externas. Este proceso puede ser leído como producto

Contrapuesto al Estado, podría leerse en Nietzsche una análoga desconfianza a la que también destaca en la tradición liberal. Encontramos así en “Del nuevo ídolo”, del primer libro de *Así Habló Zaratustra*, referencias explícitas al respecto:

Estado se llama al más frío de todos los monstruos fríos. Es frío incluso cuando miente; y ésta es la mentira que se desliza de su boca: "Yo, el Estado, soy el pueblo".

¡Es una mentira! Creadores fueron quienes crearon los pueblos y suspendieron encima de ellos una fe y un amor: así sirvieron a la vida.

Aniquiladores son quienes ponen trampas para muchos y las llaman Estado: éstos suspenden encima de ellos una espada y cien concupiscencias. (...)

"En la tierra no hay ninguna cosa más grande que yo: yo soy el dedo ordenador de Dios" -así ruga el monstruo. (...)

¡Héroes y hombres de honor quisiera colocar en torno a sí el nuevo ídolo!
¡Ese frío monstruo -gusta calentarse al sol de buenas conciencias! (...)

Estado llamo al lugar donde todos, buenos y malos, son bebedores de venenos: Estado, al lugar en que todos, buenos y malos, se pierden a sí mismos: Estado, al lugar donde el lento suicidio de todos -se llama “la vida”.¹².

La desconfianza se define aquí ante la pretensión por la cual *el Estado se asume sujeto* con sus propias intenciones e intereses¹³. De esta pretensión se desprende la opresión de los pueblos, así como implica que el Estado se defina como máxima suprema de todo lo humano: “yo soy el dedo ordenador de Dios”. En virtud de esta identificación con lo divino, tenderá a absorber toda individualidad e identificarse con *la vida*.

de una moral reactiva, la cual Nietzsche analiza en su *Genealogía de la Moral*, viéndola como *moral de esclavos* y contraponiéndola a la *moral noble*, la de aquél capaz de definir el sentido desde sus propias voliciones y definiciones sustantivas. En este caso, la mirada se dirige hacia uno mismo, en el anterior, se dirige fuera de sí.

¹² Nietzsche, Friedrich, *Así Habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial, 1972, pp. 83-84.

¹³ Por el contrario, recordemos que la conciencia liberal situará al Estado como la estricta condición de garantía para la realización de la vida libre de los ciudadanos y sus fines particulares en el marco de la libertad negativa.

La desconfianza que Nietzsche y un liberal compartirían consiste, en último término, en aquella que se define desde una perspectiva que se rebela ante la coacción que resulta de *la corrupción del poder*. Sin embargo, lo que se entienda por coacción y corrupción en cada caso será muy distinto.

En la perspectiva de Nietzsche *sólo nos tenemos* y las diversas hipótesis trasmundanas que hemos inventado, incluido el Estado, son formas de consolar cierta debilidad. El espíritu conservador siempre teme este *exclusivo tenerse en el propio devenir definidor de mundo*. De acuerdo a estas consideraciones, estimo que, para Nietzsche, Rorty y su liberalismo de corte pragmático no se comportarían distinto cuando, aunque sea como una convención, *fijan la vida y siguen generando trasmundos*.

La mirada profunda del sí mismo muestra nuestra particularidad: el hecho de ser existencia y contingencia, de instaurar un mundo que podría no ser y está abierto a dejar de ser en la necesidad del flujo de nuestras prácticas. No ver lo que es como una posibilidad del ser y fijarlo como necesidad absoluta es lo que distingue o es propio de aquél que se contenta empobreciendo la vida con el esquema muerto de sus relaciones, de aquél que vegeta eternizando lo que Nietzsche denomina un *lamentable bienestar*. Este bienestar tendrá siempre dicho carácter porque deviene *inadecuado y doloroso para el espíritu creador que no teme tenerse, ser definidor y señor*.

Aquél que se asume señor y no teme perderse a sí mismo para seguir siendo es el transformador, quien podrá *afirmar prácticamente el yo quiero y enfrentar al tú debes*, del cual habla Nietzsche en “De las tres transformaciones”, también del primer libro de *Así Habló Zaratustra*.

Sin duda, tenemos aquí una crítica al Estado. De hecho, las restricciones de la ley constituyen una forma del *tú debes*, pero esta crítica no se sitúa en la

perspectiva de la libertad negativa, que consagra los valores eternos de la igualdad y el respeto absoluto a la persona abstractamente concebida como ciudadano. La crítica nietzscheana se establece desde una voluntad que quiere organizar el mundo y *no limitarse a establecer términos de convivencia* por medio de los cuales se sistematice la restricción. Este sentido creador no reclama garantes externos para su proceder; no los necesita, o, cuando menos, no los quiere.

En este contexto es que puede entenderse el reclamo de Nietzsche a asumir una voluntad fuerte, capaz de vivir sin trasmundos, sin un sentido de lo absoluto que le venga dado. Con esto salimos de los criterios de justicia que hemos venido manejando, no sólo de la justicia política, sino de su fundamento en la tradición cristiana y liberal que rastreamos: la justicia moral. *La igualdad esencial de los hombres es abandonada, al dejarse de lado la relación que la garantiza: la relación con Dios, en tanto trasmundización de la vida.*

Marx.

El Capital de Marx muestra, entre otras cosas, cómo los procesos por los cuales se reproduce la sociedad moderna generan una *subordinación de la praxis social concreta a principios abstractos de estructuración de las relaciones.*

En efecto, el capital -en tanto relación social- tiene como determinación fundamental a la sociedad mercantil, es decir, una sociedad de productores privados recíprocamente independientes y, por tanto, capaces de organizar su trabajo según su disposición particular. En la medida en que *la forma del trabajo* es mercantil, ello supone que es un trabajo para otros, un trabajo que realizará su forma social en la relación con el trabajo del resto de los productores.

Usando las categorías de Marx, el trabajo concreto necesita igualarse en tanto trabajo abstracto para que se pueda configurar un escenario igualador en el que las mercancías sean intercambiables. Este trabajo abstracto es trabajo indiferenciado, pura fuerza humana de trabajo, considerada independientemente de cualquier uso específico y vista sólo en cuanto es *un valor*.

Ahora bien, toda mercancía, para ser tal, necesita tener un uso concreto; de lo contrario, como es obvio, nadie se interesaría en ella. Sin embargo, la dinámica de relaciones por las cuales pasan las mercancías en la sociedad capitalista lleva a una progresiva prevalencia de las determinaciones abstractas, al punto de que el aspecto concreto de los valores se supedita a ellas. Este fenómeno se consuma en las formas sociales del dinero, el capital, la fuerza de trabajo, etc.

De este modo, visto en términos del conjunto de la actividad humana, se establece, en la sociedad capitalista, una escisión entre dos ámbitos fundamentales: *el espacio privado de la producción y el espacio público del intercambio*.

Considero que las tensiones entre moral y política, que hemos venido rastreando en la tradición cristiana y liberal, se desarrollan, en la modernidad, de manera *análoga* a la relación arriba descrita entre el espacio privado (escenario del trabajo concreto) y el espacio público (escenario del trabajo abstracto).

Sin duda, cuando un medieval, miembro de la tradición liberal, como Guillermo de Ockham, se refiere al carácter censor del ámbito moral frente al poder, no está pensando en esto como un fenómeno privado; sin embargo, al ingresar a la modernidad, estas distinciones se ven afectadas y se redefinen en función a los nuevos términos de la reproducción social. De este modo, *lo moral y lo político se traducen*, en una medida importante, respectivamente, *en términos de lo privado y lo público*, con consecuencias significativas.

La más importante para los efectos de esta presentación consiste en que *la tendencia a la autonomización de la racionalidad política*, presente desde los orígenes de Occidente, *logra madurar y hacerse crecientemente dominante*. Esta racionalidad política no será la que caracterizó a la cultura greco-romana, aunque surja de ella -vistas las cosas en un horizonte de largo plazo.

El curso de la historia presenta ahora nuevas condiciones; las formas abstractas vinculadas al capitalismo harán posible *la igualdad de los hombres*, ahora, *como un principio universal*. Inicialmente, podría verse en esto el logro de un viejo proyecto formulado desde la tradición judía: *la conformación moral del poder*. Sin embargo, paradójicamente, la racionalidad política que la modernidad establece y que encumbra esta igualdad, pierde a su vez, como se anunció con Maquiavelo, contenido moral; *se produce un extrañamiento respecto de la justificación moral del ámbito político*.

Al proyecto liberal originario no le basta la sanción de la igualdad política entre los hombres, pues la diferenciación de esferas, a la que nos hemos referido, podrá permitir que dicha sanción se instrumente de acuerdo a los intereses del poder, sin que la censura moral tenga algún efecto. Esta censura pasará a ser vista como parte del arbitrio particular, privado y "subjetivo", el cual no puede pretender definir o pautar el sentido universal de la ley, un sentido que se presenta como objetivo, en tanto abstracto e impersonal.

Esto es posible porque *se ha perdido*, en la separación y autonomía de lo público y lo privado, *el referente concreto de la ley, su contenido sustancial*. Esto no podía suceder en la Grecia clásica ni en el medioevo y al acontecer en la modernidad las posibilidades de interpelar las máximas políticas disminuye.

La tradición cristiana poseía el elemento para esta interpelación: el sentido de justicia que se desprende del hecho de asumirse hijos de Dios; sin embargo, la modernidad implicó también la tecnificación y racionalización de las instituciones y

relaciones sociales, con la consiguiente secularización y pérdida de Dios como un referente moral inmediato. Como contraparte, la tendencia contemporánea parece indicar que la instancia moral y jurídica de los Derechos Humanos puede estar cubriendo -desde el siglo XVIII- la necesidad de un referente sagrado que alimente de contenido moral a la racionalidad política.

En todo caso, tanto Marx como el liberalismo originario se confrontan a una perspectiva del poder que, como la desarrollada en la modernidad, deviene un mecanismo formal que pretende validez por sí mismo, de modo autónomo. Al igual que ocurrió en el caso de Nietzsche, las razones de su disconformidad son diferentes.

Para el liberalismo, el problema respecto de la forma en que se plantea la justicia política en el Estado Moderno estaría dado por la posibilidad que abre su definición autónoma a propósito de un efectivo abuso del poder, dado el *debilitamiento efectivo de la perspectiva moral*. Para Marx, en cambio, el problema pasa por *los términos mismos en que efectivamente se vive esta justicia*: la noción de igualdad y el respeto a la persona como un individuo abstracto. Heredero de Hegel, la crítica de Marx al liberalismo implicará un procedimiento de desmontaje histórico de las figuras sociales dominantes.

Desde sus escritos de juventud, como puede notarse en *La cuestión judía* y los *Manuscritos económico-filosóficos*, hasta textos muy posteriores, como la *Crítica del Programa de Gotha*, Marx desconfió permanentemente de las declaraciones igualitarias del derecho y de la institucionalidad de lo público.

Esta desconfianza no radicaba en que la dinámica autosuficiente del poder, en determinada circunstancia, *podiera* abusar de la libertad de las personas; más bien, *el escenario formal del Estado Moderno es, en sí mismo*, visto por Marx como *la condición política imprescindible de la dominación que el capital ejerce sobre el conjunto de los intereses sociales*. Aunque en virtud de su autonomía

legal lo público se diferencie de los intereses privados, no deja de ser su condición de posibilidad, especialmente de su forma social dominante, la del capital.

Como habíamos visto, la igualdad, que abstrae la concreción de los productos del trabajo, es la condición de posibilidad de la economía política moderna, y para Marx deviene un principio organizador del conjunto de la vida social. Se presenta para él como *un fetiche, un producto humano convertido en un valor por sí mismo*, que en tal virtud pierde, para la conciencia, su carácter de producto o resultado de ciertas relaciones sociales, con lo cual encubre, bajo la apariencia de neutralidad¹⁴, las relaciones de dominación existentes, suponiendo para los hombres *su enajenación, su pérdida como sujetos concretos*. El escenario abstracto del derecho se conforma como una *falaz de identificación y neutralidad*, donde los hombres sólo pueden reconocerse fantasmalmente.

En consecuencia, desde la perspectiva de Marx, el problema con la justicia política moderna no será la insuficiencia moral por la cual ella no puede obtener pleno sentido; el problema consiste en que su contenido mismo, la igualdad universal, no es un contenido libertario y no permite respetar -para usar un término caro al liberalismo- *la vida de las personas como realidades concretas, como práctica*.

Finalmente, la relación que entre moral y política puede plantearse a partir del pensamiento de Marx se vincula con su modelo de sociedad comunista. Este modelo no posee una exposición sistemática en su obra, por lo que resulta difícil esclarecer el punto.

En todo caso, la noción de la apropiación directamente social de la producción, presente en *La Ideología Alemana*, puede hacer pensar en el término de la diferenciación moderna de lo público y lo privado, asociado al colapso de la sociedad capitalista y la forma mercantil de los productos del trabajo. Cualquier

¹⁴ También bajo la apariencia de objetividad, y éste es el origen de la tematización planteada por Marx acerca de la noción de ideología.

perspectiva autónoma de la política desaparecería, y la noción de justicia emergente supondría recuperar la especificidad de las prácticas sociales y su necesidad histórica concreta, de modo que los hombres pierdan su carácter de individuos abstractos¹⁵.

Espero que la presentación de perspectivas distintas a la del liberalismo haya permitido perfilarlo mejor, mostrar su especificidad. Quisiera concluir, siguiendo el espíritu de la crítica de Hegel al formalismo kantiano, dejando abierta la cuestión acerca de si la lucha liberal contra la opresión y la arbitrariedad del poder permite desprender una noción de justicia que sea capaz de ir más allá de la libertad negativa, pues estimo que es ésta una de las fuentes fundamentales del divorcio actual entre moral y política, divorcio que dio origen a esta presentación.

¹⁵ Cf. el acápite 1.3. de la *Crítica al Programa de Gotha*.