

Iván Villalobos Alpízar

La concepción nietzscheana de la justicia en *La genealogía de la moral* confrontada desde Rawls y Habermas

Abstract. *The purpose of this paper is to put into question Nietzsche's ideas about justice, as stated in his On the genealogy of morals. In light of that goal the paper appeals to the contributions and criteria of John Rawls and Jürgen Habermas about this and other similar problems, for example the ones associated with the social contract, the relationship between the individual and the community, communicative and ethical rationality, etc.*

Key words: justice, communicative action, social contract, modernity, postmodernity.

Resumen. *Este ensayo tiene como propósito problematizar las ideas nietzscheanas sobre la justicia tal como son presentadas por el autor en La genealogía de la moral. Para tal labor se echa mano de los aportes y criterios de ingreso tanto de John Rawls como de Jürgen Habermas al respecto de la misma problemática y otras afines, como las relativas al contrato social, la relación individuo-comunidad, la racionalidad ética y comunicativa, etc.*

Palabras clave: justicia, acción comunicativa, contrato social, modernidad, posmodernidad.

Justice is the first virtue of social institutions, as truth is of systems of thought.
JOHN RAWLS, *A Theory of Justice*

En *Análisis terminable e interminable* afirmaba Freud que existen tres empresas imposibles. El psicoanálisis, la educación y el gobierno. La problemática de la justicia nos ubica enteramente dentro de esta última empresa, la relativa a la organización de los seres humanos en sociedad y a las formas de gobierno y organización que éstos se dan. Ciertamente la justicia, como idea, posee una realidad evidente, pues los individuos en sociedad apelamos a ese valor a la hora de reglar nuestras relaciones en el seno de una comunidad. Por ello, los alegatos de los positivistas lógicos parecen extraordinariamente limitados dada su manía por reducir todo a “juegos de lenguaje” supuestamente inconmensurables o, peor aún, a criterios verificacionistas de comprobación¹. La justicia no es un *ser-ahí* tangible, sino un *concepto-valor* con efectos en lo real social más allá de las distintas concepciones de lo justo que puedan barajarse. De allí que el valor de una determinada concepción de la justicia se mida por sus efectos sistémicos (valor e incidencia estructural en el seno de una sociedad-economía dada), y no por un valor *a priori* de verdad. De esa forma, no podemos decir que las diversas concepciones en torno a la justicia “valgan o den lo mismo”, o que su discusión sea fatua.

Los más recios a abstracciones sin referente empírico inmediato—ya sabemos que la inmediatez es el más mítico de los “estados”— bien están dispuestos a reducir la justicia a un pseudoproblema;

la justicia sería un simple *flatus vocis*, un soplo de la voz, un significativo, vacío y difuso al mismo tiempo. De otra parte, desde una óptica religiosa, la justicia podría ser entendida como el accionar de una voluntad no humana, independiente de la realidad y los deseos de los hombres, sujeta al capricho de un ser trascendente que toma decisiones a discreción. A modo de ensayo argumentativo, hemos planteado, pues, dos posiciones extremas, un empirismo que niega realidad a conceptos no susceptibles de verificación, posición paralizante que confina en último análisis en el escepticismo, y otra de cuño místico-religioso, que homologaría justicia a Providencia, asimilándole en último término a un capricho. Entre ambas posiciones es lícito, además de urgente, encontrar alguna zona de grises intermedios.

Nietzsche: La justicia como venganza

El método genealógico nietzscheano resulta particularmente útil y demoledor a la hora de poner en evidencia, sacando a la luz, zonas reprimidas del discurso por intereses determinados, o pervertidas por el olvido al que empuja la visión de lo intolerable. En este sentido, hay profundas analogías entre el análisis marxista de la ideología, el método psicoanalítico y la genealogía nietzscheana. Los tres apuntan a desenmascarar “verdades” profundas que la fuerza de los intereses, la falsificación histórica o la represión han sumido en las sombras.

En el pasado filosófico reciente, Foucault retoma y readequa a sus preocupaciones teórico-metodológicas el genealogismo nietzscheano². Es útil recordar cómo en la segunda de sus *Consideraciones intempestivas*, arremete Nietzsche contra el historicismo erudito. Aunque en la Modernidad se hable en exceso de historia, a pesar de que el hombre moderno sea un animal enfermo de historia, se trata de un interés meramente libresco, que no es sino otra manifestación del ideal ascético.³ Esto entronca con la antropología nietzscheana, que es fundamental traer a luz para entender mejor el hilo de este trabajo. Para Nietzsche la historia no la hacen los sujetos, pues no hay sujeto detrás del hacer; lo que existe es la acción. La *voluntad de poder* no remite a un sujeto que decida racionalmente, o

actúe conforme a un deseo o convicción. Desde este otero, los historiadores terminan por vaciar de vitalidad la historia, falseando y despegando los “hechos” de su suelo vital y de sus motivaciones profundas. Lo que era vida se torna letra muerta. La historia, en tanto erudita, resulta ser siempre una racionalización empobrecedora y falsificadora. La necesidad irreprimible de remisión al pasado expresa precisamente el miedo a vivir y asumir el presente en su realidad y peligrosidad.

En *La genealogía de la moral*, Nietzsche abordará en distintos fragmentos el tópico de la justicia. Según él, la palabra ‘culpa’ (*Schuld*) procede del concepto muy material de ‘tener deudas’ (*Schulden*). Su posición básica en torno a la justicia es que, en el fondo de esta idea, lo que realmente yace es una necesidad de compensación, que no supone la idea de que la persona pudo actuar de otra forma, es decir, que tuvo la posibilidad de escoger (responsabilidad moral y posibilidad de conversión al mismo tiempo), pues ello supondría a su vez un sujeto constituido, un *para sí*, una “vida interior”, falacia psicologista de cuyo descrédito Nietzsche hará su estandarte. La compensación no nace del deseo de instruir o aleccionar moralmente (la moral siempre es una construcción y una racionalización posteriores), sino de un deseo de *venganza*. Desde esta perspectiva, es “natural” cobrar las deudas, así como *querer* vengar un daño. Dejemos que el mismo Nietzsche sea el que explicita su tesis:

Esos genealogistas de la moral habidos hasta ahora, ¿se han imaginado, aunque sólo sea de lejos, que, por ejemplo, el capital concepto moral ‘culpa’ (*Schuld*) procede del muy material concepto ‘tener deudas’ (*Schulden*)? ¿O que la pena en cuanto *compensación* se ha desarrollado completamente al margen de todo presupuesto acerca de la libertad o falta de libertad de la voluntad? –y esto hasta el punto de que, más bien, se necesita siempre un *alto* grado de humanización para que el animal ‘hombre’ comience a hacer aquellas distinciones, mucho más primitivas, de ‘intencionado’, ‘negligente’, ‘casual’, ‘imputable’, y, sus contrarios, y a tenerlos en cuenta al fijar la pena. Ese pensamiento ahora tan corriente y aparentemente tan natural, tan inevitable, que

se ha tenido que adelantar para explicar cómo llegó a aparecer en la tierra el sentimiento de la justicia, 'el reo merece la pena *porque* habría podido actuar de otro modo', es de hecho una forma alcanzada muy tardíamente, más aún, una forma refinada del juzgar y razonar humanos; quien la sitúa en los comienzos, yerra toscamente sobre la psicología de la humanidad más antigua.⁴

Este pasaje expresa cabalmente la tesis nietzscheana en torno a la justicia, así como lo esencial al método genealógico: deshacer las racionalizaciones, por lo general edificantes, que cristalizan en una idea-valor que encubre un origen no tan encomiable. En este sentido, existen importantes similitudes entre las tesis freudianas sobre el origen de la cultura y la religión, y las de Nietzsche, en las cuales no ahondaremos aquí, pero que saltan a la vista al hacer una lectura comparativa de *La genealogía de la moral* y otros escritos suyos con textos como *Tótem y tabú* o *El malestar en la cultura* del psiquiatra vienés⁵.

Cuando Foucault estudia el funcionamiento del Derecho Germánico en *La verdad y las formas jurídicas*, deja en evidencia que dentro de esta tradición no existe ni la idea de falta (infracción) ni la de 'pena', tal como las concebimos en el derecho moderno. En esa tradición, los problemas entre particulares se dirimían entre los afectados, y si había un *tercero*, su presencia tenía como objetivo únicamente testimoniar de la corrección del proceso (procedimiento), pero no decidir sobre la "culpa" o "responsabilidad" de los involucrados. Desde el punto de vista nietzscheano, una tradición jurídica tal vendría a ser más consecuente con la "naturaleza humana" reducida a *voluntad de poder*, pues la reparación vengativa al daño o agravio no se difiere en el tiempo ni se sublima en una instancia supuestamente neutral (el Estado, el monarca, el interés social), que maquilla como "violencia legítima" lo que en el fondo es venganza, en nombre no ya del individuo agraviado, sino de la colectividad afrentada y su lesionado "interés general".

La idea de que la compensación es posible, de que existe una equivalencia entre el perjuicio ocasionado y el dolor infligido, es una idea –como

dijimos– que toma su fuerza de la relación contractual entre acreedor y deudor, según Nietzsche. Por medio de la pena infligida al deudor, el acreedor participa de un "derecho de señores", ya sea maltratando y despreciando él mismo al deudor, o viendo cómo es despreciado y víctima de escarnio gracias a una "autoridad" cuando el ejercicio de la violencia ha sido depositado en una tercera instancia. La compensación, afirma Nietzsche, consiste en un *derecho a la crueldad*. Posteriormente, el hombre del resentimiento, el prototipo degradado del nihilismo, proyectará esa culpa, su deuda, en Dios, frente al cual no tiene más remedio que sentirse eternamente culpable, pues esa deuda (pecado) con él es radicalmente impagable, y peor aún, intenta arrastrar a todos hacia ese ideal sacrificial. El Cristianismo, al universalizar la paternidad divina, universaliza al mismo tiempo la culpa. Somos a un tiempo hijos y esclavos de un buen Dios.

Nietzsche también confuta la idea de *contrato social*. Según él, el Estado surge gracias a que una raza de conquistadores y de señores, organizados para la guerra y dotados de fuerza para organizar y dictar normas, se impone violenta y cruelmente a una masa, superior en número, pero desorganizada y errabunda. La idea de que los hombres se reúnen y organizan "por las buenas", o bien –sin renunciar enteramente a su egoísmo radical– deciden renunciar a una parte de su libertad y depositarla en una instancia colectiva, resulta una mentira inverosímil para este autor. Nietzsche va más allá de Hobbes, y evidentemente se ubica en flagrante oposición frente a Rousseau y su idea de que la "voluntad general" debe prevalecer por encima de la "voluntad de todos". Para Hobbes es el carácter primario de nuestra agresividad, la necesidad de afirmar y hacer avanzar nuestros intereses –lo que hace del estado de naturaleza un estado de enfrentamiento y guerra–, lo que empuja –de forma estratégica– hacia la organización societal. De esta forma, surge el Estado como instancia ordenadora y monopolizadora de la violencia.

Muy lejos está también Nietzsche de entender el Estado hegelianamente, como máxima expresión de racionalidad sociopolítica. Si se quiere, estaría más cerca de Marx, quien ve en el Estado –*grosso modo*– una superestructura política al servicio de los intereses de las clases dominantes.

Sin embargo, Marx como pensador dialéctico entiende el Estado burgués *no sólo* como expresión de una universalidad abstracta, que debe ser superada en cuanto tal, sino como un progreso frente a formas anteriores de gobierno, además de contener en sí mismo la fuerza de su superación. Por ello Marx, a pesar de su acre crítica a la modernidad capitalista, se mantiene dentro de los límites y el campo de la racionalidad moderna. Al lado de las patologías del capitalismo, valora también el potencial liberador de ciertas conquistas intelectuales, como la dialéctica de Hegel o el desarrollo extraordinario de las fuerzas productivas que, bajo un sistema distinto (el socialismo), liberarían su potencial emancipador.

Acción comunicativa versus voluntad de poder

Habermas reprocha a Nietzsche caer en aporías insuperables, al criticar la razón desde las herramientas que aporta la racionalidad misma, resistiéndose a revisar la razón desde ella misma y licenciando definitivamente a la dialéctica. Es por ello que Nietzsche se encuentra a la base del desarrollo de la posmodernidad filosófica, a la que facilita una concepción de sujeto, del conocimiento y de la historia, por entero opuestas a las de la tradición moderna ilustrada. Para Habermas, por el contrario, la ilustración sólo puede remediar su déficit mediante una radicalización de sí misma, mediante una ilustración radicalizada, y no a través de una vuelta a un pasado arcaico, pre-moderno, a la horda primitiva, a una sociedad de señores soberanos, ajenos a exigencias y tensiones sociales, y que dan libre cauce a sus pulsiones.

Si la cultura occidental ha idealizado –no sin contradicciones, retrocesos y barbarie, sino *a pesar* de ello– los valores de verdad, bien y belleza, y ha cifrado en ellos la esperanza del cultivo y edificación del hombre, el norte de su auténtica humanización histórica, asistimos en Nietzsche a una sobrevaloración de la experiencia estética, en detrimento o, mejor aún, en olvido y destrucción de los ideales restantes. Con Nietzsche la crítica a la modernidad renuncia por primera vez a mantener su contenido emancipatorio. La hiperbolización nietzscheana de la experiencia estética

dionisiaca apunta no a la reconciliación social del individuo, sino a su *desindividuación* y *desdiferenciación* a través de la pérdida de los límites que enmarcan y hacen posible la subjetividad, así como el conocimiento. Nietzsche considera, pues, que el mundo sólo puede justificarse como fenómeno estético. En esta tesitura, un ideal como el de justicia que nos ocupa en este trabajo, apunta en una dirección por definición ajena a sus intereses. La justicia alinearíase para Nietzsche en el conjunto de los tan denostados ideales ascéticos.

El autor que nos ocupa reduce el ser del hombre a una voluntad de poder impersonal que se manifiesta independientemente de su “voluntad racional”, valga el oxímoron. La ciencia, la política, el derecho, la religión, etc., no son más que perversiones de esa voluntad primaria, que en absoluto tiene como fin el conocimiento, menos aún el bien común. El “programa” nietzscheano apunta así a una *desublimación cultural*, por lo menos en lo que a la cultura moderna se refiere, y al retorno a una especie de “edad dorada” en la que el nihilismo y la feminización que campean en la Modernidad europea aún no habrían hecho nefasta aparición.

Nietzsche, como dijimos, rechaza además el concepto de contrato social, pues, según él, los fuertes no necesitan de ningún Estado. La guerra, la rapiña y el enfrentamiento son constitutivos del animal humano. Toda tendencia a reprimir esos impulsos conduce a que ellos se vuelvan contra el hombre mismo y enferme, tesis idéntica a la esgrimida por Freud en torno a la relación entre sadismo y masoquismo en *El malestar en la cultura*⁶. Cuando los fuertes no hacen la guerra, no es porque naturalmente anhelan la paz, sino por un asunto meramente estratégico. Existe una necesidad de conquistar, un deseo de poder consustancial a los particulares, ya sea mediante las armas, la colonización o el comercio. Cuando una sociedad renuncia a la conquista y a la guerra, entra en decadencia. Por ello los poderosos se alían entre sí, no en aras del bien de todos, si no para evitar un mal mayor, o bien para prepararse mejor para la guerra, siempre en todo caso en pos de *su* interés. La justicia es, pues, un *compromiso entre fuertes*⁷. *La justicia es la venganza ejercida no ya por el individuo, sino por la comunidad*. Hay en el ejercicio de la pena un elemento vengativo irrenunciable, que se satisface haciendo sufrir. Tal nivel pulsional

primario, afirma Nietzsche, nunca será superado por ningún “progreso” civilizatorio.

Frente a este tétrico diagnóstico de la modernidad, cuyos embates posmodernos Nietzsche hace posible como “plataforma giratoria”, se levanta Habermas, quien, a pesar de ser un continuador del pensamiento francfortiano, pretende superar los callejones sin salida –principalmente políticos– de la temprana Teoría Crítica. Se inscribe en la tradición filosófica trascendental desde su primera heurística de los intereses cognitivos, donde al lado del interés *técnico y práctico* de la racionalidad, formula un interés *emancipativo*, que pretende enlazar racionalidad teórica con racionalidad práctica. Posteriormente, en su heurística comunicativa señalará que es preciso superar la filosofía centrada en el sujeto de la conciencia con miras a una racionalidad comunicativa, que supere el desnivel entre la subjetividad empírica y la trascendental, trasladando la “trascendentalidad” al plano falible, aunque reglado y transido de razón comunicativa, del lenguaje. La deficiencia del enfoque conciencialista de la razón estriba en que termina por *cosificarla*, pues la concibe como una suerte de *objeto* que se posee, del que *sólo yo* tengo experiencia (experiencia privada del “yo pienso”), pero que al mismo tiempo debe ser universalmente compartida, en tanto andamiaje o estructura trascendental. Esta contradicción plantea una serie de problemas, tanto metodológicos como epistemológicos, aporías que conducen a problemas como el del solipsismo en el plano epistémico-ontológico, así como al del relativismo en el nivel ético y político.

Sin embargo, el trascendentalismo habermasiano pretende superar tanto la filosofía trascendental de Kant como la de Husserl. Habermas prefiere hablar de racionalidad más que de ‘la’ razón sin más, resaltando precisamente el carácter procesual de ésta última, característica que comparte por lo demás con John Rawls, en tanto ambos parten de un enfoque procedimentalista de la racionalidad. La razón no está *en* la cabeza de los hombres, sino que se construye y actualiza intersubjetivamente en los procesos de diálogo y consenso. Como tal, presupone la comunicabilidad, pues algo es racional *sólo si* reúne las condiciones necesarias para suscitar la comprensión por parte de otro. El problema de la verdad no es en lo fundamental gnoseológico, en el sentido

tradicional que *opone* un objeto a un sujeto que intenta penetrar una *cośeidad* ya dada (empírica o metafísica), sino de *justificación*. La validez no puede justificarse tampoco ya desde un *apriori ahistórico*, sino desde los procesos comunicativos que los hombres despliegan en un mundo cargado ya de significaciones. Existirían, de acuerdo con Habermas, ciertos implícitos en la comunicación, que aún desconociéndose *en el presente* de la conciencia, la estructuran. Uno de ellos es que los participantes en el diálogo siempre presuponen la voluntad de veracidad del otro, así como su disposición a asentir al mejor argumento. Son presupuestos *contrafácticos*, pero comprobables en las instancias dialógicas, así como prerequisites fundamentales para pensar el progreso cognitivo.

El objetivo propuesto por Habermas es combatir las corrientes posmodernas que han embebido amplios sectores de la *intelligentsia* académica, y cuya marca distintiva –por lo menos en lo que a su recepción se refiere– es el irracionalismo, el escepticismo y relativismo en sus distintas variantes. Sin olvidar que no es posible seguir hablando de la razón como una instancia trascendente al mundo, ni mucho menos de una verdad absoluta y meta-histórica, Habermas se esfuerza por demostrar, recurriendo a las más variadas disciplinas, que es posible hablar y postular una trascendencia “desde adentro”, que permita la situalización lingüístico-mundanal de la razón y que suprima a su vez la separación kantiana entre razón (*Vernunft*) y entendimiento (*Verstand*). En este sentido, Habermas es heredero de Husserl, quien trató también de ir más allá de Kant al liquidar la oposición –aún operativa en éste último– entre sujeto y objeto del conocimiento, así como la separación entre *fenómeno* y *cosa en sí*. Sin embargo, Husserl no logra su cometido, y es víctima de las propias limitaciones que le imponía la filosofía de la conciencia en la cual se encontraba inserto, y que traslucían en el bache entre sujeto empírico y subjetividad trascendental.

Rawls: “posición original” y “velo de ignorancia”

En décadas recientes hemos presenciado un renacimiento de la tradición contractualista,

sobre todo en los Estados Unidos. La teoría jurídico-política de Rawls representa una suerte de neocontractualismo de izquierda, si se le compara con versiones más bien neoliberalizantes como las de Dworkin, Nozick o Buchanan. La opción rawlsiana por Kant y Rousseau, superándolos en alguna medida, expresa cabalmente lo que le diferencia de planteamientos como los de un Buchanan o un Nozick, quienes recuperan dentro de la tradición contractualista a Hobbes y Locke respectivamente, referentes básicos de la ideología del capitalismo ascendente. Nozick y Buchanan siguen presos –y no intentan escapar– de la mitología del individualismo burgués y su racionalidad estratégica (interesada y egoísta). A este respecto, Rawls trata de superar las deficiencias de la teoría clásica del contrato, sobre todo en lo relativo a su reducción liberal y utilitarista (Hume, Locke)⁸.

Desde la izquierda se tiende a descalificar los trabajos de Rawls por ser supuesta expresión y legitimación sofisticada del capitalismo tardío. Sin embargo, una lectura atenta y desprejuiciada del estadounidense permite ver que sus planteamientos no son fácilmente estereotipables en ese sentido. Como muestra, citamos un pasaje de *A Theory of Justice*, en el que discute las limitaciones del enfoque individualista burgués clásico:

The principles of right, and so of justice, put limits on which satisfactions have value; they impose restrictions on what are reasonable conceptions of one's good. In drawing up plans and in deciding on aspirations men are to take these constraints into account. Hence in justice as fairness *one does not take men's propensities and inclinations as given*, whatever they are, and then seek the best way to fulfill them. Rather, their desires and aspirations are restricted from the outset by the principles of justice which specify the boundaries that men's systems of ends must respect. We can express this by saying that *in justice as fairness the concept of right is prior to that of the good*.⁹

Afirmar, tal como hace Rawls, que los principios de justicia y rectitud limitan y moldean las aspiraciones de los individuos, y que no es lícito tomar las propensiones y aspiraciones de los

hombres como *ya dadas*, es una superación clara del iusnaturalismo lockeano que supone derechos previos –como el sacro derecho a la propiedad privada– a toda socialización. Sin embargo, el párrafo citado adolece de ambigüedades, en cuanto por un lado niega que las inclinaciones de los hombres estén dadas, e inmediatamente después afirma que el papel de los principios de justicia es el de restringir y poner límites a las aspiraciones y deseos individuales, es decir, que supone tales deseos y aspiraciones como dados al tiempo que insiste en la necesidad de limitarlos, lo que representa una recaída en el monologismo liberal burgués. Para Rawls, el bien de los particulares (*good*) adquiere su momento de razonabilidad únicamente en la reflexión y fundamentación según lo correcto y adecuado (*right*) desde la perspectiva de los intereses de la colectividad.

La teoría rawlsiana del contrato exhibe importantes puntos de contacto con Kant, así como con el utilitarismo. La impronta kantiana se manifiesta en el uso de nociones tales como la de “sociedad bien ordenada”, o bien en su constructivismo deliberativo, que apuntan a la necesidad de regular la convivencia social y gobernar de manera inclusiva, y que suponen además la razonabilidad de los miembros sociales y el sentido moral de justicia. Rawls establece una diferencia fundamental entre *racionalidad* y *razonabilidad*. La *racionalidad* remite a los intereses de los particulares, a lo que es racional y legítimo desde su perspectiva egocéntrica, mientras que la *razonabilidad* hace referencia por el contrario a la necesidad de limitar el interés individual con miras al bienestar general. Sin embargo, la particularidad del pensamiento de Rawls es que tal limitación no se da de forma absolutamente desinteresada, pues en la obligación de poner límites a mis deseos también es tenido en cuenta –*proyectado* en la comunidad– la protección de mi interés particular. El bien común como ideal regulador, no responde a un *telos* inmaterial, a un mundo quintaesencial, sino a un fin interesado anclado en la misma necesidad de pervivencia social. En este sentido, Rawls supera el atomismo tan marcado principalmente en corrientes neoliberales y libertarias, que deslegitima el interés social frente a la mónada egoísta e interesada; sin embargo, sigue encerrado en esa tradición,

pues continúa partiendo del individuo y su interés, es decir, suponiendo que el individuo *posee* intereses anteriores a la socialización, tal como señalamos más arriba. Además, considera la libertad como un valor absoluto e irrenunciable, al que debe subordinarse la equidad (*fairness*), el otro principio fundamental de la justicia. Equidad no remite a igualdad real, material y económica, sino a una suerte de ideal regulativo que permite discernir sobre el equilibrio funcional de una sociedad dada. Lo que sí debe ser accesible a todos, sin limitaciones de género, clase, etnia, religión, etc., es la posibilidad de ocupar cargos públicos dentro de determinada organización política. En otras palabras, dentro de la teoría de la justicia de Rawls son compatibles con su principio de equidad las asimetrías de clase, siempre y cuando se rijan por un principio de maximización de los mínimos (*maximin*) que posibilite un acceso básico a lo que Rawls denomina bienes sociales primarios (libertades cívicas, oportunidades sociales, poderes y prerrogativas vinculadas a posiciones de autoridad, renta y riqueza). La pregunta que salta a la vista es, claro está, *quién* decide esos mínimos que, si bien deben ser crecientes, son mínimos al fin y al cabo; cuál es la norma y medida para decidir sobre “el dar lo suyo a cada cual”, qué corresponde a cada uno, etc.

Rawls imagina el acto fundacional de la sociedad como una situación en la que los individuos hacen abstracción de sus diferencias, tanto físicas (*lotería natural*) como sociales, con el fin de pactar el contrato original. Los participantes recurren al acto constitucional que sienta las bases fundamentales de una sociedad, haciendo abstracción de la situación que ocupan en el estado actual, o bien del papel que eventualmente podrían desempeñar en la estructura básica que de allí surja. Esta *posición original* presupone la *libertad* y la *equidad* como principios fundamentales, que conforman los principios básicos de la justicia.

La noción rawlsiana de *velo de ignorancia* remite, por su parte, a la necesidad de omitir cualquier cálculo de ventaja a la hora de determinar la estructura básica de la sociedad. Sin embargo, como ya dijimos, la noción de interés privado o conveniencia no desaparece del pensamiento de Rawls. No es que los individuos no tengan

una concepción particular del bien; de lo que se trata es que su concepción del bien no entre en colisión con la de los demás, y eso sólo puede ser asegurado a través de esa particular puesta entre paréntesis de *mi* interés que representa el “velo de ignorancia”. El fin último de la organización social no es el bien privado sino el social, incluyendo en la sociedad no sólo a los presentes en la hipotética posición original, sino también a los potenciales componentes particulares que se inserten eventualmente a la estructura social (por ejemplo, extranjeros con una cultura y religión distintas). Rawls va más allá del liberalismo clásico, al señalar que la estructura social debe asegurar el despliegue y ejercicio de los derechos individuales, no sólo de los así llamados políticos, sino también de los derechos sociales. En la posición original los individuos no conocerían ni su lugar en la sociedad, ni sus dotes naturales, ni sus metas particulares, ni su posible éxito o fracaso social; al estar todos en el mismo barco, existe una mutua responsabilidad –interesada– de velar por los intereses del todo, lo que nos saca de nuestro autismo individualista y nos exige ponernos –en lo posible– en la piel del otro, pues también podríamos llegar a estar en *su* lugar y experimentar *su* situación. El planteamiento de Rawls logra combinar, pues, autointerés, racionalidad estratégica e ignorancia en el marco de una ética cognitivamente fundada. En este sentido, compare con Habermas la preocupación por anteponer un concepto de moral, tensionado por un universalismo ético, al decisionismo, relativismo y a las éticas existencialistas que restan potencial crítico y axiológico a la racionalidad. Además, es común tanto a Rawls como a Habermas insistir en la imposibilidad de desligar ética y política, en olvido que la primera es la sustancia y el poder constituyente de la segunda, a pesar de reconocer su autonomía relativa. Sin embargo, el intento habermasiano de una renovación dialógica de la ética kantiana resulta más abarcador y menos ingenuo, al tiempo que conserva de forma más radical el alcance ético universalista, al no presuponer un individuo previamente constituido al margen de los procesos de socialización y aprendizaje. Por su parte, Rawls intenta salvar, y en ello comparte con Habermas, los escollos del universalismo kantiano. Hay en ambos una conciencia falibilista

ajena a la filosofía trascendental de Kant, que intenta la articulación empírica (mundanal) de los principios formales de la teoría.

La posición original remite a un acuerdo hecho *como si* se desconocieran informaciones e intereses que para efectos de la estructura social básica y la estabilidad de esa sociedad no resultan provechosos. Habermas, por su parte, nos remite a ciertos principios contrafácticos que regulan la comunicación, tendientes a la búsqueda de un consenso racional. Tal como hemos venido insistiendo, el acuerdo al que apunta la teoría del contrato de Rawls pretende incorporar el interés de los individuos al análisis, esgrimiendo una especie de dialéctica entre el interés particular y el social, que respetando una suerte de “dar lo suyo a cada uno”, extraiga al mismo tiempo principios prácticos de justicia.

Una similitud importante entre el pensamiento de Habermas y el de Rawls es el hecho de abordar la razón en términos procedimentales y constructivistas. Sin embargo, el reconocimiento del carácter procesual del conocimiento y del diálogo no se reduce a un estrecho procedimentalismo al estilo kelseniano. Mientras que, desde la perspectiva rawlsiana y habermasiana, la justicia no sólo es pensable, sino un principio estructurante del orden social, para el austriaco Hans Kelsen la pregunta por la justicia como valor supraindividual es exterior al derecho. Por ello, para Kelsen existe una separación tajante entre derecho y justicia. Su teoría “pura” (?) del derecho pretende liberar a la ciencia jurídica de consideraciones axiológicas de este tipo, limitándola al estudio del derecho positivo. En este sentido, asistimos en la teoría kelseniana a una *reducción de la justicia a la legalidad*, es decir, a su dimensión estrictamente normativa (normativismo). Toda consideración de la justicia como yendo más allá de lo tenido y estipulado como legal cae, según Kelsen, en el ámbito de lo subjetivo, privado y relativo; en otros términos, la justicia consiste en la aplicación de la norma *tal como debe ser aplicada*. Se trata, evidentemente, de un enfoque puramente formal del derecho en el sentido de un positivismo reacio a considerar valores extraempíricos. En Kelsen, la política justa coincide con el Derecho justo, que ya sabemos que coincide a su vez con la norma positiva.

Asistimos a una clara reducción del *deber ser* al *ser*, al estado de cosas existente, a una reificación del *statu quo* en último término.

Para cerrar esta exposición, es conveniente hacer una recensión en torno a los tres autores principales que hemos puesto en interlocución. Mientras que para Habermas y Rawls es necesario trascender el punto de vista del particular, para pensar justa y equitativamente la estructura social, para Nietzsche la sola idea de comunidad supone una igualación arbitraria y peligrosa. Si bien es cierto la teoría de la justicia de Rawls se preocupa de no anular ni sofocar los intereses de los particulares, pisotear las así llamadas “libertades burguesas” en favor del consenso o de una estructura económica socializante, su teoría supone la prioridad razonable del punto de vista de la colectividad a la hora de decidir sobre la estructura básica de una sociedad, lo que demanda el velo de ignorancia como particular *epojé* de mis intereses egoístas, velo que será tanto más espeso cuanto mayor sea lo que esté en juego en el acto socioconstitucional, que si bien no es eterno, sí duradero, es decir, con consecuencias de largo alcance. Además, Rawls nos habla de un *principio diferencial* en el trato, destinado a rectificar las diferencias injustas –producto de la lotería natural y de la ubicación social privilegiada de algunos individuos– que manda a tratar como iguales a los iguales, y como desiguales a los desiguales, a los menos favorecidos. Por otra parte, las estructuras y competencias comunicativas con las que nos pone en contacto Habermas, suponen la primariedad constitutiva de los *mundos de la vida* forjados sociohistóricamente frente a las arbitrariedades interpretativas. A diferencia de Nietzsche, ni para Habermas ni para Rawls la interpretación remite a un acto de violencia ni a un capricho individual. El desprecio que exhibe Nietzsche por la democracia, el socialismo y la idea de Estado es expresión de su preocupación por defender frente a todo lo que, en lenguaje de Bataille, llamaríamos los intereses del *hombre soberano*.

El método genealógico de Nietzsche adolece, sin embargo, de deficiencias para explicar por qué los ‘débiles’ se encuentran en posición de tales. Nietzsche lo explica, o bien recurriendo generalmente a hipótesis psicológicas (psicologistas), o

bien a explicaciones que desea históricas, pero que no hurgan en dimensiones estructurales profundas, rematando por el contrario en una *pseudohistoria*. Para explicar y entender el comportamiento de los “lisiados” e “impotentes”, la categoría psicológica de *resentimiento* resulta insuficiente. Por ello, desde nuestra perspectiva, los puntos de vista habermasiano y rawlsiano son más comprensivos, y evidentemente, políticamente más integradores.

Sin embargo, existen diferencias insoslayables entre los planteamientos de Rawls y Habermas. A pesar de que en Rawls prevalece en último análisis el interés social, es decir, el interés de la colectividad es tanto el principio legitimador como el asegurador del interés individual, su idea del contrato social no se deshace cabalmente de la metafísica burguesa del ‘individuo’ pues, según el estadounidense, en caso de colisión entre libertad y equidad, es la primera la que debe prevalecer. En el fondo, la idea de libertad como valor abstracto formal prevalece sobre la voluntad de liquidación de las asimetrías sociales. Por su parte, se trata en Habermas de salvar el bache especulativo entre lo trascendental y lo empírico, mediante una racionalidad lingüística que conforme una razón sin trascendencia, es decir, una trascendentalidad immanente a las instancias comunicativas y de racionalidad colectiva. Más allá de su veracidad, evidencia o universalidad, lo que no está en juego en este trabajo, debemos reconocer que como ideales regulativos de la comunicación (*situación ideal de habla*), no dejan de tener fuerza axiológica y urgencia política. En suma, Habermas es consciente de las limitaciones del enfoque individualista burgués, frente al cual antepone una racionalidad que es ya en sí misma, y por principio, sociohistórica.

Además, Habermas critica a Rawls el hecho de que su modelo de contrato social no hace del todo justicia a la pretensión cognitiva de los juicios morales, pues en ese modelo nuestras convicciones morales quedan asimiladas a decisiones conforme a la elección racional de acuerdo a fines, que es precisamente lo que Habermas trata de evitar. También afirma, siguiendo a Michel Sandel, que la posición original viene viciada por la herencia atomista de las teorías del contrato social. A este respecto señala:

Rawls cuenta con personas aisladas, independientes, que antes de toda socialización disponen de la capacidad de defender, de modo racional con arreglo a fines, sus propios intereses y que, en este marco monológico, se fijan autónomamente sus fines. De ahí que Rawls tenga que interpretar los acuerdos básicos más como un acto de libre albedrío que como un acuerdo alcanzado argumentativamente y recortar la visión de una sociedad justa al problema kantiano de la compatibilidad de la libertad de arbitrio de cada uno con la libertad de arbitrio de todos los demás.¹⁰

Por lo demás, la acusación de monologismo la hace extensiva Habermas al propio Kant, quien, según él, fundamenta su ética en un *factum* metafísico incuestionable. Ello responde, sin duda, a las limitaciones de la filosofía trascendental, para la cual, dado el desfase entre sujeto empírico y trascendental, la posibilidad de fundamentación argumentativa se hace imposible en virtud de su remisión a un *apriori ahistórico*. En este sentido, y para finalizar, podemos decir que –a pesar de las críticas muchas veces injustas de que es objeto por parte de marxistas de línea dura– podemos considerar a Habermas un heredero y representante destacado, si bien heterodoxo, de la tradición filosófica del pensamiento crítico.

Notas

1. Para este trabajo se consultó el artículo “Estrategias del ‘wishful thinking’ en una moderna Santa Familia: sobre Habermas, Rawls, etc.”, de Enrique Pedro Haba, profesor de la Escuela de Derecho de la Universidad de Costa Rica. Aparte de algunas observaciones agudas, este texto exuda antiintelectualismo por los cuatro costados. Para Haba, dentro de lo que él llama la concepción “misionera” en ciencias sociales, se acomodarían todas las reflexiones y teorizaciones que buscan ir más allá del sentido común. La “fobia conceptual” de Haba es propia de la pobreza de los abordajes “lenguajeros”, pseudoanalíticos, de los problemas teóricos; donde hay problemas de fondo (conceptuales) los “analíticos” ven minucias terminológicas, y en su búsqueda de una precisión imaginaria, terminan erigiendo una crasa metafísica del lenguaje. Además, Haba recurre

con frecuencia al *ad hominem* como estrategia argumentativa, para decir, por ejemplo, que los científicos y filósofos sociales hacen teoría para pasar por personas con “sensibilidad social”, así como para asegurar su supervivencia económica y *status* social.

2. Sobre la genealogía nietzscheana, y su distancia tanto de la historia como narración de “hechos”, como de la historia como teleología –que en algún sentido vienen a coincidir–, señala Foucault: “La genealogía no se opone a la historia como la visión de águila y profunda del filósofo en relación a la mirada escrutadora del sabio; se opone por el contrario al despliegue metahistórico de la significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos. Se opone a la búsqueda del ‘origen’” (Michel Foucault, *Microfísica del poder*, p. 8).
3. El ideal ascético hace referencia a un ideal falsificador de valores vitales, que erige lo enfermizo en *correcto* y *moral*. En suma, representa una huida de la vida, el hastío de vivir. “Es sabido cuáles son las tres pomposas palabras del ideal ascético: pobreza, humildad, castidad [...]” (Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 141).
4. Nietzsche. *op. cit.*, p. 82.
5. Las tesis nietzscheanas presentan grandes coincidencias, además, con la concepción freudiana del Derecho. Hablando sobre la naturaleza psicológica del tabú, nos dice Freud en *Tótem y tabú*: “Cuando un individuo ha conseguido satisfacer un deseo reprimido, todos los demás miembros de la colectividad deben de experimentar la tentación de hacer otro tanto; para reprimir esta tentación es necesario castigar la audacia de aquel cuya satisfacción se envidia, y sucede, además, con frecuencia, que el castigo mismo proporciona a los que la imponen la ocasión de cometer a su vez, bajo el encubrimiento de la expiación, el mismo acto impuro. Es éste uno de los principios fundamentales del orden penal humano, y se deriva naturalmente, de la identidad de los deseos reprimidos en el criminal y en aquellos que se hallan encargados de vengar a la sociedad ultrajada” (en *Obras completas*, t. 2, p. 1793).
6. Freud, *El malestar en la cultura*, en *Obras completas*, t. 3, pp. 3060-67.
7. En los libros I y II de *La República*, los personajes Glaucón y Trasímaco sostienen tesis muy afines a la concepción nietzscheana de la justicia. Para Trasímaco la justicia es aquello “que es ventajoso para el más fuerte”; por su parte, Glaucón estima que las leyes en tanto convenciones son establecidas por los débiles (los más) para protegerse de los fuertes (los menos).
8. Es importante no pasar por alto una importante diferencia entre Hume y Locke al respecto del derecho a la propiedad privada como *derecho natural*. Mientras que para el último este derecho es previo a cualquier configuración societaria –intrínseco a la ‘naturaleza humana’–, para Hume es la sociedad la que configura, asegura y legitima tal derecho (Cfr. Hume, *Ensayos políticos*, cap. IV: “Sobre el origen de justicia y de la propiedad”). De manera similar, es interesante observar que en santo Tomás de Aquino, representante del iunaturalismo cristiano, la propiedad privada no es un derecho natural; la especificación de la propiedad (feudal, privada, socialista, etc.) es *ius gentium*, es decir, derecho de los pueblos, mas no derecho natural.
9. John Rawls, *A Theory of Justice*, p. 31, cursiva mía.
10. Jürgen Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, nota al pie, p. 111.

Bibliografía

- Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*, 2ª edición. Barcelona: Anagrama, 1996.
- Foucault, Michel. *Microfísica del poder*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1994.
- Freud, Sigmund. *Obras completas*, 3 tomos. Madrid: Biblioteca Nueva, 1996.
- Haba, Enrique Pedro. “Estrategias del ‘wishful thinking’ en una moderna Santa Familia: sobre Habermas, Rawls, etc.”. *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad de Costa Rica*, 73-74 (setiembre-diciembre), 1996, pp. 145-157.
- Habermas, Jürgen. *Acción comunicativa y razón sin transcendencia*. Barcelona: Paidós, 2002.
- _____. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península, 1996.
- _____. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1989.
- _____. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós, año 1998.
- _____. *Teoría de la acción comunicativa I y II*. Madrid: Taurus, 1999.
- Hume, David. *Ensayos políticos*. San José: Universidad Autónoma de Centroamérica, 1986.
- Kant, Manuel. *Crítica de la razón práctica*, 5ª edición. México: Espasa-Calpe, 1990.
- _____. *Filosofía de la historia*, 2ª edición. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1979.

- Kelsen, Hans. *Teoría general del derecho y del Estado*. México: UNAM, 1988.
- Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza, 1997.
- _____. *Humano, demasiado humano*. Madrid: M. E. Editores, S. L., 1993.
- _____. *En torno a la voluntad de poder*. Barcelona: Península, 1973.
- Platón. *La República*. En *Diálogos*, 22ª edición. México DF: Porrúa, 1991.
- Rawls, John. *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*. Madrid: Tecnos, 1986.
- _____. *A Theory of Justice*. Bristol: Oxford University, 1973.