

Contractualistas

Thomas Hobbes, el Estado como un *monstruo* necesario

1. Vida y obra

Thomas Hobbes, nacido el 5 de abril de 1588, Su destino quiso que viviese en una época de la historia inglesa poco propicia para un amante de la paz y de la tranquilidad, a quien asustaban los fantasmas y, con mayor razón, los hombres reales, bastante salvajes en aquel tiempo turbado. Hobbes, desde su juventud, tomó horror a las discusiones politicorreligiosas, que hacían furor en la Universidad, sobre la realeza o sobre la interpretación de la Biblia y los derechos de la conciencia individual. En su opinión, estas discusiones debilitaban a Inglaterra, minaban la autoridad por su base y preparaban la guerra civil..

Hobbes, que escribió varias obras: “*Elementos de Derecho*”, “*Tratado del Ciudadano*” y “*Tratado sobre la Naturaleza Humana*”, se convenció de que no hay posibilidad de paz si subsisten las facultades de resistencia al poder, especialmente si tal resistencia tiene móviles religiosos, porque la política llevada al terreno religioso, o la religión al terreno político, desencadenan por todas partes pasiones incontenibles. Regresó a Inglaterra durante la dictadura de Cromwell, Es en ese momento cuándo publica su obra más importante, que no fue bien recibida por los partidarios de los Estuardo, debido a que el absolutismo religioso de la dinastía inglesa no se compaginaba con el absolutismo laico de Hobbes.

Su pensamiento político: *El Leviatán*

Hobbes expuso varias veces y en diferentes versiones su filosofía política. Culminación de ésta fue el *Leviatán*, escrito que todo el mundo ha considerado siempre como su obra maestra. El *Leviatán* se publicó en 1651. Su título completo es: *Leviatán: o la materia, la forma y la potencia de un Estado eclesiástico y civil*. *Leviatán* es un monstruo bíblico, de que habla el libro de Job, precisando “*que no hay potencia en la tierra que pueda serle comparada*”.

En cuanto mecanicista, a Hobbes sólo le era posible describir a sus hombres-máquinas recurriendo a las imágenes que le ofrecían los artefactos relativamente rudimentarios del siglo XVII

Pensaba nuestro filósofo que los hombres son gobernados en sus movimientos por las pasiones. Estas pasiones pueden valerse de una sierva especialmente útil llamada razón, cuyas operaciones, que distinguen a los humanos de los demás animales, llevan a la construcción del lenguaje, de la argumentación y de la ciencia. Hobbes describe al hombre como a un ser completo y encerrado en su propia estructura, incapaz de penetrar las intenciones de los demás hombres y muy consciente de que el mismo lenguaje que sirve para comunicarse puede ser usado también para engañar. su sentimiento de superioridad sobre todos sus semejantes, en especial cuando logra persuadir a éstos para que le reconozcan como a superior. Dicho en términos modernos: Hobbes piensa que la vida humana es mera competición y que raras veces se ve libre el hombre de tener que luchar por los símbolos de la supremacía.

Hay una famosa dificultad que asalta a todo filósofo que se aventura a emplear la noción de «estado de naturaleza»: Si tal estado era agradable, ¿cómo explicar el hecho de que los

hombres lo abandonasen y prefirieran el cadalso y los recaudadores de impuestos? Y si era, por el contrario, desagradable, entonces lo difícil es averiguar *cómo* se las arreglaron los hombres para reunirse pacíficamente el tiempo que les hubo de llevar el ponerse de acuerdo sobre la manera de librarse de tal estado. Ahora bien, el “estado de naturaleza» lucubrado por Hobbes es acaso la más célebre pesadilla política que se encuentra en la historia de la filosofía. *Y, lo que es peor de todo, imperaban un continuo terror y el peligro de padecer muerte violenta. Y la vida del hombre era solitaria, miserable, sucia, embrutecida y corta.*”

¿Cómo, pues, afronta Hobbes la opinión de la existencia de unas *élites* naturales, el parecer de quienes sostienen que algunos hombres, por la especial calidad de su sangre, por su capacidad o por elección divina, tienen un derecho natural a gobernar? Pues se enfrenta con esta opinión afirmando lisa y llanamente que los hombres son todos iguales por naturaleza. ¡Pero cuidado! Él no piensa que la igualdad sea uno más de los atributos específicos del hombre. Ante esto, el negar la igualdad es obstinarse en discutir inútilmente:” (...) *si la naturaleza ha hecho a los hombres desiguales; pero como los hombres se tienen por iguales y no aceptarán las condiciones necesarias para la paz sino solamente en términos de igualdad, tal igualdad ha de admitirse.*”

Por consiguiente, en el estado de naturaleza de Hobbes no cabe un origen natural del gobierno. Y, sin éste, los hombres se hallan en situación desesperada. ¿Por qué? Pues una razón es porque los bienes son escasos. “*Y así, si dos hombres cualesquiera desean una misma cosa, que sin embargo no pueden obtener y disfrutar los dos a la vez, se hacen enemigos*» y «*procuran destruirse o que el uno quede subyugado por el otro*”.

Pero, aun cuando en el estado de naturaleza no hubiese escasez, los hombres se destruirían necesariamente entre sí.

Estas dificultades que comporta la racionalidad son complementadas por una tercera: el hecho de que los hombres: “(...) *se enzarzan en continuas luchas por las honras y dignidades* (...) y, *consiguientemente, suscítanse entre ellos envidias y odios, hasta que estalla al fin la guerra.*”

Recalca de continuo Hobbes la honda inquietud de los humanos, el que nunca se dan por satisfechos con lo que tienen y que, sabiendo esto, temen morir a manos de sus semejantes. El miedo a este mal, el más decisivo de todos los males, es la palanca que mueve al hombre a civilizarse.

Hobbes sabía que a muchos de sus lectores les repugnaría esta manera de entender el «estado de naturaleza», y, según observamos al comienzo, estaba decidido a trabar tan bien su argumentación que no hubiese ninguna escapatoria-

No obstante, prosigue Hobbes, los actos agresivos que realizan los hombres en el estado de naturaleza son actos naturales, y es evidente que no se les puede tachar de pecaminosos, en tanto sus autores no tengan el conocimiento de una ley que los prohíba. Solamente afirmando la existencia de una suprema autoridad se concibe un discernimiento objetivo del bien y del mal.

La ley natural básica es la de que todo hombre ha de procurar el establecimiento de la paz siempre que haya ocasión para ello; y cuando esto no sea posible (como sucede en el estado de naturaleza), entonces nada le impide moralmente al hombre dar todos los pasos necesarios (y en esto cada uno será su único juez) para protegerse. La segunda ley natural indica una manera como podría asegurarse la paz: renunciando cada hombre a su derecho de protegerse a sí mismo y “*contentándose con aquel grado de libertad frente a sus semejantes que él esté dispuesto a consentirles para consigo mismo*”.

Semejante actitud de plena confianza es irracional por completo en el estado de naturaleza. Porque, como nuestro filósofo dice repetidas veces, “*los convenios, sin la espada, son sólo palabras y no tienen fuerza alguna para asegurar al hombre*”. Por consiguiente, en el estado de naturaleza el derecho a la autoprotección debe transferirse a un tercer sujeto, que se convierte en el poder soberano y asume en sí (tanto si se trata de una como de varias personas, pues este soberano puede ser, evidentemente, una asamblea de hombres) la auténtica personalidad del Estado. En adelante, cada acción del soberano dotado así de poder suficiente se entiende que es, también, la acción de cada uno de sus súbditos; y de éstos se dice que están *obligados* a obedecer las órdenes del poder soberano. Cada súbdito está ligado, por las ataduras de la obligación: si las rompe, el soberano le castigará. Y si se zafa del castigo, habrá debilitado al Estado y habrá hecho que la vida humana se aproxime de nuevo en igual proporción al estado de naturaleza, lo cual a nadie beneficia.

Los *hombres* pactan voluntariamente, por miedo, por conveniencia, por interés. Y pactan *ellos solos y entre sí*, para crear el estado y erigir un gobernante. El *contrato es unánime*, o sea, lo hacen *todos*. El *gobernante es un tercero ajeno* al contrato, que no interviene para nada. De este contrato único surge un gobernante que no queda obligado con la comunidad porque no ha pactado con ella. Por otro lado, el contrato unánime entre todos impide su revocación. La transferencia de todos los derechos de los hombres contratantes ha sido total y definitiva, una verdadera abdicación o renuncia que implica su entrega al *Leviatán*. La renuncia de un derecho absoluto no ha podido ser sino absoluta. ¿Qué derechos tiene el súbdito frente al soberano? Ninguno. Semejante consecuencia lógica implica que Hobbes propugna la aceptación sin restricciones de un despotismo que ningún hombre moderno toleraría de buen grado. Y tal impresión se refuerza cuando vemos que Hobbes rechaza como ilusoria cualquier distinción entre monarquía y tiranía.

Para Hobbes, toda descripción cabal de un Estado ha de incluir, en definitiva, un poder supremo muy fuerte y concentrado.

Si los hombres han creado el *Leviatán* ha sido para gozar de una paz segura. Sin esta paz recaen en el estado de naturaleza, como les sucede a los criminales y a los traidores, para quienes el soberano es un enemigo. En tales circunstancias, afirma curiosamente Hobbes, el soberano tiene perfecto derecho a tratar de castigar al malhechor, y éste tiene igual derecho a tratar de escapar del castigo. Los hombres renuncian a sus derechos únicamente para asegurar la paz. De donde se sigue que hay algunos derechos a los que, razonablemente, no pueden renunciar. En efecto, nada ganarían con renunciar al derecho de defenderse si les atacan; ni tampoco podrán convenir válidamente en dar testimonio contra sí mismos, ni en injuriarse a sí mismos. De él dependen la propiedad y las herencias. Todo está sometido a la decisión del soberano, todo depende de él. Puede, incluso, decretar qué libros han de publicarse y cuáles deben ser enseñados en las universidades. Hobbes no estaba satisfecho con lo que se enseñaba en Oxford y en Cambridge. El soberano, para Hobbes, tenía un poder supremo, tanto en los asuntos del orden espiritual como en los negocios temporales. Ponía a los obispos anglicanos, representantes de la religión oficial, bajo la dependencia del soberano, del poder civil, y no el poder civil bajo la dependencia de los obispos.

Esta tendencia al sometimiento con respecto al sumo poder civil no agradó al clero, ni les gustó tampoco a los *tories* [miembros del partido conservador], defensores de la monarquía de derecho divino, que creían firmemente que la autoridad del rey emanaba directamente, de algún modo misterioso, de la propia voluntad de Dios. En cambio, Hobbes, por temperamento y por método, había llegado, desde unas premisas muy distintas, a una consecuencia aparentemente similar. La autoridad del soberano, tal como lo concebía

Hobbes, proviene de la autorización de sus súbditos, es decir, del consentimiento de los individuos que forman el Estado.

Hobbes nos presenta un argumento simple y desafiante: sostiene que las bases y los límites de la obediencia política residen en la capacidad del Estado para protegernos. Si efectivamente somos protegidos, entonces estamos obligados a obedecer; si el Estado falla en su obligación de protección, entonces dejamos de tener el deber de obedecer. Para Hobbes el "test" del gobierno es siempre pragmático: se trata en cada caso de saber si el gobierno es o no es capaz de protegernos del daño que, de otra manera, nos haríamos unos a otros. Hobbes dice aquí algo profundamente verdadero. Independientemente de qué otras cosas puedan o no puedan los Estados hacer por nosotros, lo más básico que deben hacer por nosotros es ofrecernos protección. La prioridad de Hobbes es la necesidad del Estado de protegernos de nuestros conciudadanos. Después de que han asegurado esa protección pueden considerar objetivos más elevados, como la provisión de justicia y bienestar.

El «impío Hobbes», se dirá durante mucho tiempo, como se decía: el «malvado Maquiavelo».. Nuestra manera de entender a Hobbes, vendrá, pues, parcialmente determinada por nuestro juicio sobre si la *tiranía* es preferible a la *anarquía*. Si estimamos que la mayor amenaza está en los gobernantes y, por lo tanto, no nos fijamos mucho en el proceder del pueblo, hallaremos que Hobbes nos obliga a prestar atención a realidades que solemos preferir echar en olvido. Para Hobbes, la finalidad de la política es la *paz*; y quiénes crean que la política tiene por cometido la imposición de la *verdad* no alcanzarán *ni la verdad ni la paz*.

Bibliografía consultada

- Bidart Campos, Germán José, *Manual de historia política*, Buenos Aires, Ediar, 1974.
- Chevallier, Jean Jacques, *Los grandes textos políticos: desde Maquiavelo a nuestros días*, Buenos Aires, Aguilar, 1979
- Gettell, Raymond G., *Historia de las ideas políticas* : t.1, Barcelona, Labor ,1930
- Minogue, K. R., “*Thomas Hobbes y la filosofía del absolutismo*” en: Thomson, David, comp., *Las ideas políticas*, Barcelona, Labor ,1967
- Prelot, Marcel, *Historia de las ideas políticas*, Buenos Aires, La Ley, 1971

John Locke, el padre del liberalismo político

2. Vida y obra

John Locke, nació el 29 de agosto de 1632 en Wrington, Somerset, cerca de Bristol, siendo hijo de un jurista y de familia puritana. Muerta su madre fue educado con estricta disciplina por su padre algo que Locke agradecería más tarde. Cuando estalló la guerra civil, tenía diez años de edad, y vio a su padre ponerse del lado del Parlamento y enfrentarse a los soldados del rey

La victoria de los parlamentarios en la guerra civil había dado por resultado una dictadura militar; y aunque Locke había sido educado en un hogar cerradamente antimonárquico, la experiencia le había hecho luego el más decidido partidario de la monarquía. Lo que contribuyó principalmente a meter a Locke en la política, fue un casual encuentro que tuvo en Oxford con un político, lord Ashley, quien más adelante llegaría a ser hombre de Estado y el primer conde de Shaftesbury. Este persuadió a Locke para que abandonase Oxford y

fuese a vivir con él a Londres como médico, amigo y consejero general. Shaftesbury fue el fundador del partido parlamentario de los *whig*. Lo que defendía ante todo era la tolerancia religiosa. En tiempos de Carlos II, la mayoría parlamentaria, los *tory*, quería obligar a todo inglés a pertenecer a la Iglesia de Inglaterra y le forzaba a ello con severas medidas. Shaftesbury pensaba que a cada cual debía dejársele pertenecer al culto que quisiera. Era un innovador. Los motivos que le impulsaban a propugnar la libertad religiosa eran en gran parte prácticos. La gran pasión de su vida fue el comercio. Se le puede considerar como el verdadero iniciador del imperialismo comercial británico. La tolerancia religiosa había hecho posible la prosperidad de los comerciantes alemanes y holandeses. Shaftesbury estaba convencido de que si los ingleses ponían fin a sus contiendas religiosas, también ellos podrían establecer un imperio comercial no sólo tan dilatado como el de Holanda, sino tan grande en todos los conceptos como el de la antigua Roma.

Locke, tras el triunfo, regresó a Inglaterra al año siguiente. Empezó entonces la publicación de sus obras más importantes: *Cartas sobre la tolerancia* (1689), *Dos Tratados sobre el gobierno civil* (1690), *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690), *Pensamientos sobre la educación* (1693) y *El cristianismo racional* (1695).

Entre 1694 y 1700 se convirtió en Comisionado de la Cámara de Comercio, encargada de regular del comercio de Gran Bretaña con sus colonias. .

Murió el 28 de octubre de 1704, a la edad de 72 años,

3. Su pensamiento político: *Ensayo sobre el gobierno civil*

En general, su pensamiento es bastante claro y está habitualmente expresado con gran convicción en un lenguaje accesible y persuasivo. Estas características, unidas al hecho que Locke haya orientado de preferencia sus reflexiones al estudio de problemas que preocupaban realmente a los hombres de su tiempo, explican su éxito y su consecuente fama. Hay en él una tendencia dominante hacia el tratamiento de asuntos prácticos. La libertad política es el tema central de los *Dos Tratados sobre el Gobierno Civil*, como un alegato polémico contra la doctrina de derecho divino.

Si el dilema de Locke fue peculiar de su propio tiempo y de sus circunstancias, en cambio, su método de estudiarlo es poner en juego unos principios de universal validez.

Una palabra clave de todo el libro es la de «consentimiento» o «consenso». En el siglo XVII era muy controvertida la idea de que la autoridad de un rey o de otro gobernante se fundaba en el consentimiento de sus súbditos.

El primero de los tratados de Locke va dedicado a refutar la concepción de las prerrogativas del monarca, según la tesis del derecho divino.

El Segundo Tratado, conocido comúnmente como *Ensayo sobre el gobierno civil*, conserva buena parte de su vigencia y continúa siendo considerado como la raíz primaria y fundamental de los principios y los valores liberales. El objetivo principal del libro, es llegar a comprender en qué consiste el poder político y cuál es su fuente original. La fuente tradicional de la legitimidad del poder era el derecho divino, rechazada en el Primer Tratado. El *Ensayo* comprende pues, un sistema ordenado sobre el origen, naturaleza y extensión de la intervención del gobierno, y constituye, implícitamente, una réplica a las teorías de Hobbes

Como es característico en los pensadores contractualistas, Locke inicia su argumento a partir de la postulación de un hipotético *estado de naturaleza*, que pretende describir el ser y el comportamiento “natural” de los hombres bajo el supuesto de que no existiera el marco artificial de normas y de autoridad establecidos por la sociedad. Según Locke, prevalecen

en el estado de naturaleza primitivo el orden y la razón. Es un estado de abundancia, en el que la naturaleza ha provisto generosamente de bienes y recursos suficientes para satisfacer las necesidades de sustento de todos los hombres. Aun dentro del estado de naturaleza existen preceptos jurídicos, los que nacen del derecho natural, que Locke define como conjunto de reglas determinadas por la razón, para la dirección y gobierno de los hombres en sus condiciones primitivas. El derecho natural es el antecedente del derecho positivo. Los hombres son iguales y poseen las mismas facultades jurídicas, bajo el derecho natural. Entre aquellas atribuciones se encuentran, según Locke, el derecho a la vida, la libertad y la propiedad. ¿Por qué, entonces, los hombres habrían de desear abandonar ese paradisíaco estado natural e integrarse a una sociedad civil? Locke no vacila en responder: como en el estado de naturaleza imperan una absoluta libertad y una completa igualdad —en el sentido de que ningún hombre está sometido al poder de otro— y como en ese estado no existen normas generales de comportamiento ni un juez con autoridad reconocida y dotado de poder coercitivo para resolver los conflictos que pudieran suscitarse entre un hombre y otro —porque todos tienen igual poder para ejercer y aplicar la ley natural— nadie puede sentirse seguro en definitiva en cuanto a sus posibilidades de preservar la propiedad de su vida, de su libertad y de sus bienes.

Por lo tanto, el principal objetivo que persiguen los hombres al integrarse a una sociedad civil es la protección segura de su propiedad y, en consecuencia, la principal finalidad del poder civil no puede ser otra que proporcionar dicha protección a todos los miembros de la sociedad, confiando a unos soberanos o gobernantes civiles el poder de regirles. Es importante recalcar la palabra *confiando*: pues Locke no creía que la autoridad del gobernante civil fuese nunca absoluta, sino un encargo, una encomienda, algo que se le confiaba al gobernante y que, por ende, era revocable. Todos los soberanos del mundo debían su poder a los contratos sociales originarios que se hicieron en los albores de la historia.

El consenso de la gente era, pues, su único título para gobernar: *“La libertad del hombre en la sociedad consiste en no hallarse sometido a más poder legislativo que el establecido por consenso en la comunidad, ni coartado por ninguna ley que no sea la promulgada por el legislador conforme a la confianza que en él se ha depositado. La libertad del hombre regido por un gobierno no equivale a hacer cada cual lo que le venga en gana, sino a vivir de acuerdo con los dictados de una ley fija, común a todos los miembros de la misma sociedad y promulgada por el poder legislativo que en ella esté erigido; a tener libertad para obrar como se quiera en todo cuanto no sea objeto de las prescripciones de la ley, y a no estar sometido a la inconstante, incierta, imprevisible y arbitraria voluntad de otro hombre.”*

Forman los hombres la sociedad política, por medio del pacto social, cediendo su prerrogativa personal en la interpretación y ejecución de la ley natural a cambio de la garantía de que ha de respetarse su derecho a la vida, libertad y propiedad. El único método por el cual cada uno se desprende de su libertad natural y entra a formar la sociedad civil es ponerse de acuerdo con los demás. Entonces, *pactan* para crear esa comunidad y organizarla políticamente en forma que les proporcione la seguridad ausente en el estado de naturaleza. A través del contrato, los hombres no abdicán de sus derechos naturales, sino que, todo lo contrario, los protegen.

Así surge el estado con el fin de tutelar y garantizar la libertad y los derechos de los hombres, y así se concibe al poder como esencialmente limitado. Por otra parte, el poder no pasa a ser patrimonio de un órgano o persona única, sino que reside en el conjunto de la

comunidad social. Pero la soberanía de la comunidad política o Estado no es tampoco absoluta, porque tiene, únicamente, el cuidado de la defensa y protección de la ley natural. No aparece la palabra “soberanía” en el tratado de Locke. La existencia del contrato implica la necesidad del gobierno de mayoría. Cada individuo cede a la comunidad las facultades ejecutivas, con respecto al derecho natural; y la minoría queda sometida, incluso por la fuerza, a la voluntad de la mayoría. La condición de miembro y partícipe de la comunidad política se establece mediante el consentimiento, expreso o tácito; este último por la permanencia en la comunidad o por tener propiedades en su territorio.

El foco dominante del argumento de Locke se centra en la búsqueda de los medios que puedan asegurar el mayor grado posible de libertad individual dentro de la sociedad. A este fin esencial apunta su propuesta de la división del poder, de su separación en dos poderes—el legislativo y el ejecutivo—, cuyo equilibrio posibilita su limitación y control recíprocos, lo cual hace más viable la salvaguardia de los derechos individuales. Para Locke existen tres campos de acción: el de la *ley*, la disposición general; el de la *aplicación de la ley*, por la administración y la justicia, como diríamos hoy, y el tercero, el de las *relaciones internacionales*, o sea el poder “federativo”, cuyo nombre no indica a primera vista el contenido, ya que es el poder de tratar con las potencias extranjeras, de declarar la guerra, de hacer la paz o, en forma general, de aplicar las reglas del derecho internacional público y privado.

Locke estima, que el mayor peligro que existe para la libertad, es el hecho de que todas las formas de acción estén confiadas a las mismas personas. Hace falta, a toda costa, separar la elaboración de las leyes de su ejecución. Para él, el poder de hacer las leyes debe corresponder al Parlamento. Y por otro lado, ciertos miembros de la sociedad, en reducido número, estarán encargados de aplicarlas.

La determinación de la regla no debe ser confundida con su aplicación, que corresponde a un *poder continuo*. Locke no ve mayor inconveniente en que las relaciones exteriores—el poder federativo— estén unidas al poder de ejecución. Finalmente, la división que formula Locke en tres poderes u órganos: legislativo, ejecutivo y federativo, se reduce a dos, porque la ejecución en el dominio interno y en el dominio internacional se unen.

Locke considera al Parlamento como el órgano supremo del gobierno, pero con poderes limitados y taxativos; la comunidad política conserva sus derechos naturales y puede disolver al gobierno cuando abuse de su mandato. Esta doctrina, de que el consenso es el único fundamento de la obligación política, significaba que una sociedad tenía derecho a deshacerse del gobernante que no hubiese respondido debidamente a la confianza puesta en él; derecho, en una palabra, a la rebelión.

Pero ¿cómo decidir si un gobernante había defraudado o no objetivamente la confianza depositada en él? Locke respondía: “(...) *siempre que los legisladores tratan de quitar al pueblo sus bienes o de reducirlo a la esclavitud sometiéndolo a un poder arbitrario, se ponen en estado de guerra contra el pueblo, el cual queda en adelante eximido de prestarles obediencia y no tiene otro recurso que aquel que Dios ha provisto para todos los hombres que se ven acosados por la fuerza y la violencia: el derecho a resistir.*”

Así se justifica que, contra la fuerza—tanto del legislativo como del ejecutivo, “*que ha perdido la autoridad*”, el pueblo pueda emplear la fuerza. Hemos llegado a la conclusión de toda la teoría de Locke, al coronamiento de todo su edificio dialéctico: la justificación del *derecho de insurrección*, que el autor del *Ensayo*, en su lenguaje púdico, califica de derecho de apelar al cielo: *el derecho de examinar si tiene justo motivo para apelar al cielo.*”

Cuando el absolutismo se hace demasiado insoportable, no hay ya teoría de la obediencia, por teológicamente sagrada que pueda ser, que se mantenga

En el problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, Locke prefiere una separación entre ellos, más bien que para asegurar la independencia de aquélla, para afirmar la supremacía del mismo Estado. El Estado debe limitar su actuación a la conservación del orden social sin inmiscuirse en la salvación de las almas. La Iglesia, por otra parte, es una sociedad voluntaria sin poder coactivo. Defiende la tolerancia en materias religiosas; el Estado debe prohibir tan sólo aquellas doctrinas que pueden alterar la paz pública. En este sentido, católicos, musulmanes y ateos no merecen los beneficios de la tolerancia; los católicos respetan a un poder extranjero (el Papa); la moral de los musulmanes es incompatible con la civilización inglesa, y los ateos viven fuera de toda sanción religiosa que sirva de freno a su conducta.

Estaba convencido de que los hombres se debían al mundo en que vivían. En cierta ocasión dijo: “*Nuestro bien está solamente aquí, en este exiguo trozo de tierra donde nos hallamos y en el que se encierran todos nuestros intereses*”.

La concepción de Locke tiene precedentes en las teorías de pensadores anteriores; su mérito radica, sobre todo, en la precisión y exactitud con que define los derechos naturales, el control popular y el derecho de resistencia. Locke no creía en una libertad absoluta, su filosofía política trata de hacer ver cuánta libertad pueden tener los hombres, y ello a base de señalar los límites que deben ponerse a la libertad humana. Las limitaciones que se le ponen a la libertad son dictadas por la naturaleza de las sociedades políticas en cuanto tales. La libertad de una persona acaba en el punto mismo en que menoscabaría la de otra. Por consiguiente, la libertad en la sociedad política es libertad bajo la ley. Lejos de ser una libertad absoluta, está circunscripta con las mayores precisiones. Pero la gran ventaja de ser totalmente claro en lo tocante a la limitación de la libertad es que capacita a los hombres para comprender con exactitud cuánta es la libertad con que pueden contar: plantea qué es lo posible y qué lo que merece la pena esforzarse conseguir.

La influencia de Locke sobre los escritores posteriores fue enorme. Locke representa el espíritu moderno de independencia, sentido crítico, individualismo y democracia que tiene su expresión en la reforma religiosa y en las revoluciones políticas del siglo XVII; y su desarrollo ulterior con las transformaciones políticas, económicas e intelectuales de las revoluciones del siglo XVIII. Con Locke está ya maduro el pensamiento del *liberalismo político*, en forma que, a nivel de ideología, nos permite hablar del golpe de muerte a la doctrina absolutista.

Bibliografía consultada

- Bidart Campos, Germán José, *Manual de historia política*, Buenos Aires, Ediar, 1974.
- Cranston, Maurice, “*John Locke y el gobierno por consenso*” en: Thomson, David, comp., *Las ideas políticas*, Barcelona, Labor, 1967
- Chevallier, Jean Jacques, *Los grandes textos políticos: desde Maquiavelo a nuestros días*, Buenos Aires, Aguilar, 1979
- Gettell, Raymond G., *Historia de las ideas políticas* : t.1, Barcelona, Labor, 1930
- Prelot, Marcel, *Historia de las ideas políticas*, Buenos Aires, La Ley, 1971

Jean - Jacques Rousseau

Jean Jacques Rousseau nació en Ginebra el 28 de junio de 1712.

En París conoció a intelectuales de la *Enciclopedia* como Diderot y D'Alembert, y se relacionó con algunos aristócratas y mujeres de alta posición, de quienes recibió en varias oportunidades protección y ayuda.. La Academia de Dijon convoca a un concurso sobre el tema: *¿El progreso de las ciencias y las artes ha contribuido a mejorar las costumbres?* Rousseau postula defendiendo la postura negativa en el escrito que conocemos con el título de *Discurso sobre las Ciencias y las Artes* (1750). Inesperadamente para algunos, porque iba en contra de las ideas de moda, obtiene el premio de la Academia y, con ello, adquiere una repentina celebridad.

Contrato social. Finalmente, en 1761, tras el éxito de su novela *La nueva Eloísa* (1759), Rousseau termina y publica la obra que le daría fama inmortal.

La condenación del *Emilio* (1762) por el Parlamento de París lo obligó a trasladarse a Suiza. Para huir de sus enemigos, de 1764 a 1778, Rousseau se vio obligado a constantes desplazamientos. Se lo ve enseguida en Normandía y en París. La marginación de que fue objeto provocó en Rousseau una crónica inseguridad en sí mismo, que no hacía sino ocultar el conflicto interno que siempre lo atormentó entre lo noble y lo vil. Rousseau murió el 2 de julio de 1778.

1. Su pensamiento político: *El Contrato Social*

El designio inicial de Rousseau era escribir una obra mayor sobre *Instituciones políticas*. su libro más célebre no sería más que un *fragmento* de una obra mucho más vasta. No se debe olvidar entonces, como se olvidó bajo la Revolución Francesa y después, que este libro no representa *integralmente* el pensamiento político de Rousseau.

Rousseau afirma, en el *Emilio*, odiar los libros, que, según él, no enseñan sino a hablar de lo que no se sabe. Se podría, pues, creer que *El Contrato social* es únicamente fruto de sus meditaciones y de sus corazonadas. *El Contrato social* es un libro de derecho. Su subtítulo, más exacto que el título, aunque menos resonante, es *Principios del Derecho político, por Jean - Jacques Rousseau, ciudadano de Ginebra*.

Parte la teoría de Rousseau del supuesto de un estado de naturaleza, anterior a la sociedad, en donde viven los hombres en un plano de igualdad, contentos, satisfechos y bastándose a si mismos Para Rousseau, el puro y verdadero estado de naturaleza, es así el estado salvaje en el cual han sido creados los hombres y han vivido durante miles de años. Comporta el aislamiento vagabundo, la ausencia de todo lenguaje, de toda relación regular, el sueño de la razón, la ignorancia de la moralidad. Como contrapartida, el hombre en estado de naturaleza es robusto, sano y ágil. Como encuentra fácilmente lo poco que necesita, es plenamente dichoso. No obstante, *“para su más complete felicidad y para su desgracia, los hombres poseen dos facultades: la libertad de consentir o de resistir y la facultad de perfeccionarse”*. Ayudadas por circunstancias fortuitas, llevan al hombre a entablar relaciones con sus semejantes, conservando su plena independencia. Quiere gozar de las alegrías de la familia, encontrar más pronto y mejor lo que necesita y tener acceso a una cierta moralidad. Existe, pues, para Rousseau un segundo período del estado de naturaleza en el que los hombres son todavía más felices que en el primero: *“Aunque se hubiesen vuelto menos resistentes y la piedad natural hubiera sufrido ya alguna alteración, este*

período de desarrollo de las facultades humanas que ocupa el punto medio entre la indolencia del estado primitivo y la petulante actividad de nuestro amor propio, debe ser la época más feliz y más duradera”.

La humanidad sale de ese estado por un azar funesto: la invención de la metalurgia y la agricultura. Ambas artes darán nacimiento a la propiedad individual del suelo, a la desigualdad, la riqueza y la miseria, las rivalidades, las pasiones y los más tremendos desórdenes. Víctimas de la fatalidad se ven obligados a asociarse en lugar de combatirse para escapar de la destrucción material. La sociedad civil es, pues, para Rousseau el fruto de una desdichada evolución que resulta natural. Este mal menor es, desgraciadamente, inevitable, dada la irreversibilidad de las transformaciones sociales. El problema reside en salvar, en la sociedad civil, la libertad primitiva. Renunciar a ella sería renunciar a la cualidad del hombre, a los derechos humanos y por lo tanto a los deberes que la misma impone. Tales exigencias parecen a primera vista antinómicas. Pero Rousseau se considera capaz de brindar una respuesta válida. Habrá renuncia de la libertad personal en favor del cuerpo social, mas la soberanía de éste, en la que cada cual participa, hará que al obedecerla, cada uno se obedezca a sí mismo. Rousseau quiere la libertad aunque a la manera de los antiguos, es decir, que la cree garantizada gracias a la participación en la determinación del comportamiento de la colectividad, mientras que la libertad de los modernos consiste en la libertad del comportamiento individual.

Rousseau juzga que obedecer a todos es no obedecer a nadie cuando se es parte de ese todo. La cláusula fundamental del contrato social es una sociedad formada sobre la base de *“la alienación total de cada asociado con todos sus derechos en favor de la comunidad”*. Rousseau dice: *“Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la dirección suprema de la voluntad general y recibimos corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo”*. El pacto según el cual la sociedad se funda en el consentimiento de los individuos y que hace que la soberanía del cuerpo social sustituya legítimamente a la libertad natural, no podría poner límites a dicha soberanía. *“Con objeto de que el pacto social no sea un mero formulismo, contiene tácitamente el único compromiso que puede dar fuerza a los demás: el de que quienquiera que rehúse obedecer la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo”*. La voluntad general se manifiesta por la voz de la mayoría. *“No siempre es necesario que sea unánime pero sí lo es que todas las voces sean tomadas en cuenta. Toda exclusión formal rompe la generalidad”*.

Cuando la mayoría se ha pronunciado, la minoría debe inclinarse y aceptar que la verdad se encuentra en la voluntad determinada por aquélla, sino la mayoría puede, según Rousseau, *“forzarlos a ser libres”*.

La *voluntad general* no podría confundirse con la *voluntad de todos*. La voluntad general es un *instinto* que Rousseau atribuye al ser moral y colectivo que constituye el cuerpo político y en el cual supone el mismo grado de infalibilidad que tiene el instinto del ser natural. Sólo al ser directamente consultado puede hacer las leyes. Aparece aquí la primera consecuencia política práctica del sistema de Rousseau: la exclusión de la representación. Esta es condenada en una página famosa: *“La soberanía no puede ser representada por la misma razón que no puede ser enajenada. Consiste esencialmente en la voluntad general y ésta no se representa. Es la misma o es otra sin que exista un punto medio.”*

El ejercicio de la soberanía, que para Rousseau se identifica con la legislación, no sólo debe situarse inicialmente en el cuerpo del pueblo sino que debe permanecer en él. El ejercicio del poder legislativo pertenece al pueblo. El pueblo se reúne en asamblea y legisla. Si no

puede hacerlo, quienes legislan en su lugar no son representantes sino comisionados, simples empleados; es decir, que el trabajo que realizan es preparatorio y sus decisiones tan sólo son definitivas después que el pueblo las acepta: *“Toda ley que no haya sido ratificada personalmente por el pueblo, no es ley”*.

La consecuencia de todo esto, es el monopolio de hacer las leyes, reservado al cuerpo social, con exclusión de toda división. No puede, pues, haber sino una soberanía legítima, la del cuerpo social mismo: la soberanía popular. No obstante, Rousseau admite que haya varias **formas de gobierno**. Sobre esto, el propio Rousseau parece haber previsto sus dificultades al escribir: *Debe recordarse que la constitución del Estado y la del gobierno son dos cosas muy distintas y que yo no las he confundido”*.

Sabemos que esa distinción entre el Estado y el gobierno, entre la constitución del poder y la del gobierno no es nueva., el gobierno es el órgano que *aplica* las leyes. Rousseau concreta: *“Llamo gobierno o administración suprema al ejercicio legítimo del poder ejecutivo y príncipe o magistrado al cuerpo encargado de esa administración”*. Para ser legítimo, el gobierno debe obedecer al soberano del cual es ministro. Todo gobierno debe por eso recibir su función, y es ésta la condición misma de su legitimidad, del pueblo únicamente. El pueblo da comisiones regulares y siempre revocables al príncipe o al magistrado, *“simples oficiales (empleados) que ejercen en su nombre el poder del cual el pueblo soberano los ha hecho depositarios y que puede limitar, modificar o volver a tomar cuando le plazca, porque la alienación del derecho es incompatible con la naturaleza del cuerpo social y contraria a los fines de la asociación”*. La elección de la forma de gobierno es relativa. Aquí Rousseau, vuelve a la clasificación tradicional de Aristóteles, de los gobiernos democrático, aristocrático o monárquico.

Contrariamente a lo que podría presumirse, Rousseau no es partidario del *gobierno democrático*. En teoría, el gobierno ideal sería éste: *“Quien hace la ley sabe mejor que nadie cómo debe ser ejecutada e interpretada. La mejor Constitución es aquella en que el Poder Ejecutivo se encuentra unido al legislativo”*. He aquí el famoso pasaje frecuentemente reprochado a Rousseau: *“Si hubiese un pueblo de dioses se gobernaría democráticamente”*. Pero decir esto es, al mismo tiempo, comprobar que: *“Un gobierno tal, por perfecto que sea, no conviene a los hombres”*. Es decir, después de haber contemplado la hipótesis de tal régimen, Rousseau lo relega al Olimpo constitucional. Primero por una razón material: no se puede imaginar al pueblo constantemente reunido en asamblea para dedicarse solamente a los asuntos públicos. Si el pueblo tuviese que ser al mismo tiempo autor de la ley y agente de su ejecución, tendría que estar en sesión permanente. Segundo porque si el conjunto del pueblo gobernase, el legislativo absorbería al ejecutivo

En fin, y esto es lo más grave para Rousseau, la confusión del legislativo con el ejecutivo obligaría al cuerpo político a entrar en los detalles. Ahora bien, como ya hemos visto, porque la idea subyace en toda la obra de Rousseau, el peligro se encuentra en lo particular. Si el pueblo fuese al mismo tiempo ejecutivo y legislativo apartaría su atención de los aspectos generales para dedicarla a los objetos particulares.

Rousseau admite la *monarquía*, entendida en el sentido de ejecutivo individual, a condición de que sea aceptada por el conjunto del pueblo, es decir, prácticamente, que sea electiva. Se convierte entonces en legítima. Rousseau la califica con un término que tendrá algún éxito: *monarquía republicana*: *“Llamo república a todo Estado regido por leyes, cualquiera que sea la forma de administración que pueda tener”*. La administración republicana puede ser monárquica.

El riesgo es que el gobierno tiende siempre a fortalecerse y la soberanía, a la inversa, tiende siempre a aflojarse. La asamblea se reunirá de tiempo en tiempo para hacer leyes, mientras que el ejecutivo tendrá un carácter permanente.

De tal modo, Rousseau otorga su preferencia a la forma intermedia de gobierno que lleva el nombre *gobierno aristocrático*, es decir, por un *Estado* democrático en el cual el *gobierno* pertenezca a un número reducido de hombres. En primer término, la aristocracia permite distinguir bien el legislativo del ejecutivo. En segundo lugar, el sistema aristocrático, al elegir los miembros del gobierno en pequeño número, asegura prácticamente una selección. Finalmente, la ventaja de una aristocracia de gobernantes consiste siempre en que los asuntos se discuten mejor, en que se despachan con mayor orden y diligencia y en que el crédito del Estado se halla mejor sostenido. En una palabra: está en el orden mejor y más natural que los más sabios gobiernen a la multitud. La razón de ello no es otra que su insuperable desconfianza en la capacidad del pueblo para decidir su destino. Quizá sea preferible, entonces, entregar esta tarea a unos pocos hombres selectos y esclarecidos que “interpreten” la voluntad general, esto es, que determinen qué es lo que el pueblo quiere, qué es lo que verdaderamente le conviene. Tal será la misión del *Legislador*, del conductor del pueblo, que sabe mejor que el propio pueblo cuál es su bien y cómo acceder a él.

¿Creyó posible Rousseau la realización de este sueño? ¿Cómo reunir en un *gran* Estado, con frecuencia, al pueblo en corporación para afirmar al soberano contra el esfuerzo continuo del ejecutivo? ¿Cómo pasarse, en un *gran* Estado, sin representantes legislativos? Dos siglos y medio después de que Maquiavelo planteara las bases del Estado moderno, Rousseau nos propone una vuelta a la ciudad –Estado...

Por su aguda crítica a la civilización y la cultura, y su audaz objeción a la idea de un progreso o mejora de la humanidad fundamentada en el uso de la razón, Rousseau se convirtió en uno de los pensadores más atípicos de la ilustración, anticipándose a las tesis que mantuvo posteriormente el Romanticismo. Frente a la fría racionalidad heredera del racionalismo, defenderá el sentimiento y la pasión como valores intrínsecos y esenciales al ser humano; valores que habían sufrido un enorme menoscabo y en cuyo desdén arraigaban los pilares de la cultura occidental.

Aunque Rousseau realizó una gran contribución al movimiento por la libertad individual y se mostró contrario al [absolutismo](#) de la Iglesia y el Estado en Europa, su concepción del [Estado](#) como personificación de la voluntad abstracta de los individuos, así como sus argumentos para el cumplimiento estricto de la conformidad política y religiosa, son considerados por algunos historiadores como una fuente de la ideología totalitaria.

Su espíritu e ideas estuvieron a medio camino entre la Ilustración del siglo XVIII, con su defensa apasionada de la razón y los derechos individuales, y el romanticismo de principios del XIX, que propugnaba la experiencia subjetiva intensa frente al pensamiento racional.

En los escritos de Jean - Jacques Rousseau, lo mismo que luego en el desarrollo de la Revolución Francesa, se hallan conceptos que son empleados hasta el día de hoy en la retórica política. Entre ellos, por cierto, el más destacado es el de la *soberanía popular*, inequívoca adaptación de la noción de *voluntad general*, que en ocasiones ha alcanzado niveles casi sagrados en las sociedades contemporáneas. Y no obstante los múltiples juicios negativos acerca de la obra del pensador de Ginebra, no cabe duda que su doctrina democrática de la *soberanía del pueblo*, ha predominado, para bien o para mal, durante los dos últimos siglos en la historia mundial.

Bibliografía consultada

- Bidart Campos, Germán José, *Manual de historia política*, Buenos Aires, Ediar, 1974.
- Chevallier, Jean Jacques, *Los grandes textos políticos: desde Maquiavelo a nuestros días*, Buenos Aires, Aguilar, 1979
- Gettell, Raymond G., *Historia de las ideas políticas* : t.1, Barcelona, Labor ,1930
- Prelot, Marcel, *Historia de las ideas políticas*, Buenos Aires, La Ley, 1971
- Thomson, David, “Rousseau y la voluntad general” en: Thomson, David, comp., *Las ideas políticas*, Barcelona, Labor ,1967

Neocontractualistas

JOHN RAWLS. Consideraciones iniciales a su análisis

Rawls es conocido por sus contribuciones a la [filosofía política liberal](#), especialmente han recibido mucha atención:

*Los 2 principios de la Justicia (el principio de la libertad y el principio de la diferencia).

*La posición original y el velo de la ignorancia.

*El equilibrio reflexivo.

*Consenso superpuesto.

*La razón pública.

Muchos filósofos y economistas creen que Rawls hizo una importante contribución a la filosofía política. Otros encuentran que el trabajo de Rawls no es convincente y está muy alejado de la praxis política. Sí que hay un consenso general en que la publicación de "Teoría de la Justicia" en 1971 conllevó una reactivación de la filosofía política. La obra de Rawls es multidisciplinar, y ha recibido especial atención por parte de economistas, politólogos, sociólogos y teólogos.

Teoría de la Justicia

Utilitarismo e intuicionismo

1. *Justicia es la nota distintiva de las instituciones básicas de la sociedad*: “no sólo basta con que sean ordenadas y eficientes”, si las instituciones básicas no son justas deben cambiarse (Rawls, cap. 1).

Rawls elabora una [teoría de la imparcialidad](#) que apoye o fundamente a las ideas de justicia. Para construir su teoría analiza cuales son los principios de la justicia.

2. *Justicia como imparcialidad como alternativa al (y también como vía media entre) utilitarismo y al intuicionismo*, que eran las dos corrientes de pensamiento más fuertes en el mundo anglosajón después de las guerras.

Para Rawls (1971), un arreglo social es justo sólo si comparado con otros arreglos sociales, es el mejor para aquellos relativamente más postergados de la sociedad.

Intuicionismo

A) Pluralidad de principios de justicia vinculados a cada persona individual;

B) inexistencia de método para determinar aplicabilidad o prioridad de tales principios. Por tanto, [debemos aplicarlo según nuestras intuiciones \(poder de intuición moral\)](#).

Críticas al intuicionismo

[No entrega una herramienta para aplicar o jerarquizar intuiciones](#). Tampoco nos da criterios para reconocer intuiciones correctas. Sin embargo, no podemos – según Rawls – eliminar a nuestras intuiciones en el programa de búsqueda de los principios correctos de justicia (véase, Equilibrio reflexivo). Además el intuicionismo se vincula a la noción kantiana de inviolabilidad y dignidad de la persona.

Esto es lo que hace imposible cualquier teorización moral

Utilitarismo

Un acto es correcto cuando maximiza el bienestar social o suma promedio de utilidades de los miembros de la sociedad. Es así, una concepción teleológica o consecuencialista, esto es, la corrección moral de un acto depende de su capacidad para producir un estado de cosas previamente valorado. El utilitarismo se presenta como una teoría capaz de ordenar diferentes alternativas de acción frente a conflictos morales y dar respuesta a las disputas que se suscitan en ese orden, cosa que no podía entregar el intuicionismo, esta característica lo transforma en una teoría constructiva. Favorece al utilitarismo lo que intuitivamente tendemos a pensar en soluciones utilitaristas: A) ya sea por el bienestar de la mayoría o B) por un razonamiento consecuencialista. Según [Francisco Vergara](#) todavía, John Rawls, fuertemente influenciado por el vocabulario y forma de razonamiento de algunas teorías económicas, no ha comprendido el [utilitarismo](#),¹ y la teoría que Rawls llama *utilitarismo* en ningún caso debe ser llamada así.

Razones para el utilitarismo

- A) considera distintas alternativas de acción, considerando así los intereses de todos los interesados (contra otro tipo de éticas más autoritarias). Es prima facie pluralista;
- B) toma en cuenta las preferencias de cada uno de los posibles afectados, con independencia de su contenido específico, y es ciego a las características particulares del reclamante también;
- C) es igualitario en un sentido formal, pues cuenta como iguales las proposiciones de cada una de las preferencias en juego;
- D) el cálculo costes-beneficios es un razonamiento afincado en nuestra cotidianidad, por tanto a todos nos parece razonable.

Críticas al utilitarismo

- A) el tipo de cálculos que deberíamos considerar en el nivel individual, son inaceptables en el nivel social: el utilitarismo tiende a ver a la sociedad como un cuerpo, donde resulta posible sacrificar a una parte en razón de las restantes. Allí se hace importante la idea de Independencia y separabilidad de las personas;
- B) El bienestar no es lo que requiere toda la atención normativa, pues esto implicaría entender a los individuos como “meros portadores pasivos de deseos”. La responsabilidad por lo que implica en el bienestar individual, lleva a Rawls a plantear una métrica objetiva, basada en bienes primarios;
- C) el utilitarismo da cabida a “gustos o preferencias ofensivos”, esto es, considera las preferencias externas (en el sentido de Dworkin) que evalúan la asignación de derechos y oportunidades a otros individuos como un fenómeno negativo para la satisfacción de sus preferencias. Dworkin introduce en este punto la idea de derechos como cortafuegos, como la única medida que puede garantizar a los individuos, la protección frente a las preferencias externas de las mayorías, implicando ello una incorrección del utilitarismo, por no considerar instituciones de este tipo. En definitiva el utilitarismo es ciego ante las violaciones a los derechos, constitutivas de una intuición bastante fuerte, amparadas en nombre del bienestar general;
- D) también se le objeta falta de conciencia, en la medida que la proveniencia de las preferencias puede ser cuestionable, o la expresión de las preferencias puede sufrir distorsiones, o simplemente no toma en consideración opciones posibles por no tener conocimiento de ellas, (Francisco Ibarra B.) además de que las preferencias “de la mayoría” son normalmente avasalladas por los intereses particulares del poder que impone sus intereses como si fueran la expresión de la mayoría;
- E) el utilitarismo no podría recibir aceptación en una situación contractual por ser una doctrina demasiado exigente: “la fidelidad al sistema social puede exigir que algunos, en particular los menos favorecidos, tengan que renunciar a ciertas ventajas en aras del mayor bien colectivo. Por eso, el sistema no sería estable a menos que aquellos que tienen que sacrificarse se identifiquen fuertemente con intereses más amplios que los suyos” (Rawls, cap. 3).

Contractualismo Rawlsiano

Frente al intuicionismo y al utilitarismo Rawls se vincula a una tercera tradición, que no es propiamente de filosofía moral, sino de filosofía política: el [contractualismo](#). Históricamente la idea del contrato social es usada para explicar el poder del Estado. El [liberalismo es proclive a usar el argumento del contrato en la medida que pone acento en la idea de autonomía de los individuos](#),

encuentra fuerza en la idea de que la propuesta sobre justicia, es o podría ser aceptada por los afectados por ella. La idea del contrato explica que debemos obedecer aquellas normas que nos hemos comprometido a cumplir justamente por eso, por que nos comprometimos.

Tipos de contrato

Podemos distinguir entre distintas versiones del contrato social:

A) **El contrato hobbesiano.** Es un acuerdo que todos firmaríamos de encontrarnos en el estado de naturaleza (Fco.Ibarra B.) ya que Hobbs define al hombre como egoísta por naturaleza y sin un acuerdo social nunca tendría paz al mantener una lucha constante con los demás para preservar su vida y beneficios, por lo que el contrato social donde los hombres ceden parte de su libertad a fin de gozar de más libertad, establece reglas mutuamente beneficiosas. El contrato hobbesiano se plantea por tanto como un acuerdo real. Existen autores que plantean que el contrato social hobbesiano es un hecho histórico existente, sin embargo no es necesario afirmar tal cosa para creer que los hombres tal como existen en la sociedad que conocemos, darían en forma real su consentimiento en dicho contrato. La igualdad de la que gozan los participantes en el contrato hobbesiano reside de su similar poder de negociación. Esta última idea implica que no habría incentivos para tratar como iguales a los más débiles. Esto es contraintuitivo en la búsqueda de la justicia.

B) **El contrato hipotético de Rawls.** Tal como el de Kant, es un acuerdo que firmaríamos si nos encontráramos en determinadas condiciones ideales, en las cuales se representan nuestras características de seres libres e iguales. AL igual que en Rousseau, es un acuerdo que transforma nuestras voluntades, de voluntades individuales a voluntad general, esto es, un cambio del estatus moral de las personas. *Pero, ¿para que nos sirve saber que acuerdo hubiésemos firmado en condiciones ideales, si no tienen nada que ver con nuestra vida real?* El contrato para Rawls no es más que un recurso teórico para afirmar el igual estatus moral de las personas (su igual importancia) y así construir unos principios de justicia a la luz de los cuales juzgar las instituciones fundamentales de la sociedad.

Idea central del contrato de Rawls

La idea central del contrato rawlsiano – según Wolff – es el juego de regateo que tenía por finalidad entregar un principio moral, sin premisas sustantivas. El juego de regateo se basa en una negociación entre sujetos, que pretende llegar a un acuerdo unánime sobre los principios que servirán de criterios para valorar sus instituciones y sus costumbres. Existen dos consideraciones adicionales: durante el juego los participantes pueden comportarse egoístamente, sin embargo después de acordados los principios de justicia, los participantes deben someterse a ellos: “tener una moralidad es como haber adquirido un firme compromiso previo; porque debemos atenernos a los principios de la moralidad aunque sea en perjuicio propio” (Rawls). A este juego Rawls lo llama "velo de ignorancia", en el que los individuos de una sociedad se "olvidan" de si son blancos o negros, hombres o mujeres y de esta manera eligen ciertas instituciones fundamentales. Esto también es conocido como "Posición Original"

Hay que imaginarnos que estamos creando una sociedad, un nuevo sistema de derecho.

Cuestiones fundamentales vinculadas al contrato hipotético rawlsiano

A) El objetivo del contrato es el establecimiento de ciertos principios de justicia, que regirán las instituciones básicas de la sociedad (la estructura básica) y no servirán para solucionar casos particulares;

B) Dichos principios sólo se aplican en sociedades bien ordenadas. Ésta es aquella orientada a promover el bien de sus miembros, esto es, donde priman las circunstancias de la justicia. Sociedades en que existe una superabundancia de bienes o una carencia de ellos, o donde las personas son física y mentalmente muy diferentes no calzan dentro de este perfil.

Justicia procedimental

Para Rawls no existe un criterio sustantivo para determinar lo que exige la justicia. Sin embargo existen procedimientos que nos pueden dar una ayuda para llegar a resultados equitativos. Existen por tanto:

- A) Justicia procedimental pura. No se sabe cual es el resultado que se quiere lograr, pero el procedimiento establece un resultado equitativo;
- B) Justicia procedimental perfecta. Existe un procedimiento que es capaz de garantizar que siempre se arribara a un resultado juzgado como deseado;
- C) Justicia procedimental imperfecta. Existe un resultado querido, que juega como criterio de evaluación del éxito del procedimiento, pero sin embargo no existe un procedimiento capaz de garantizar el éxito en la búsqueda de tal resultado. Según Rawls, en la búsqueda de los principios de justicia nos encontramos en una situación de justicia procedimental pura.

Método: la posición original y el equilibrio reflexivo

En su célebre obra, Teoría de la Justicia, Rawls argumentó sus dos principios basándose en la premisa de la posición original, según la cual los individuos bajo un velo de la ignorancia elegirían los principios de la justicia. La posición original tiene que ser entendida como un desarrollo de las teorías del Contrato Social asociadas con Hobbes, Rousseau, Locke y Kant, siendo la obra de éste último crucial para Rawls. Rawls argumentó que las partes en la posición original adoptarían los dos principios de la justicia para gobernar la estructura básica de la sociedad. Rawls defiende el método que denomina "equilibrio reflexivo", que compara los resultados obtenidos en la posición original con nuestros juicios particulares.

Los dos principios de la Justicia: el principio de la libertad y el principio de la diferencia

Los dos principios de la justicia son el principio de la libertad y el principio de la diferencia. Los dos principios se aplican sólo a la estructura básica de la sociedad, pero no a las acciones de los particulares o del gobierno. El principio de la libertad requiere que la estructura básica ofrezca al ciudadano un esquema de libertades básicas, como la libertad de pensamiento, libertad de expresión. El principio de la diferencia permite las desigualdades sólo cuando beneficien al grupo social menos aventajado. Rawls afirma que los dos principios están léxicamente ordenados, teniendo prioridad el principio de la libertad sobre el de la diferencia en caso de conflicto.

Rawls revisó los dos principios posteriormente. "Teoría de la Justicia" contiene la primera y más citada versión de los principios, pero Rawls los modificó en "Liberalismo Político" y "Justicia como Equidad".

Teoría del velo de la ignorancia

El velo de la ignorancia es un concepto utilizado por Rawls para llegar a los dos principios de la justicia. El velo de la ignorancia consiste en que cuando las personas eligen los principios de la justicia no saben cuales van a ser sus circunstancias específicas, por ej.: qué posición social ocuparán. Como los principios que emergerán no son diseñados para la ventaja o desventaja de los individuos en un particular escenario, los principios que emergen del velo de la ignorancia pueden ser considerados justos.

El mismo Rawls acepta que las condiciones originales son *inusuales*.

El objetivo de la idea del velo de la ignorancia es el de utilizar este concepto como un test sobre la equidad de los principios de la justicia. Los principios que no emergieran del velo de la ignorancia no serían aceptables. Los principios que se propondrían si las circunstancias futuras de un individuo se supieran, se deben excluir.

La posición original por lo tanto tiene dos funciones: A) Funciona como un mecanismo revelador que nos permite alcanzar los principios de la justicia; B) Se nos presenta como un punto de vista desde el cual los principios de la justicia deberían ser examinados.

El compromiso de Rawls con la igualdad

La teoría de Rawls dentro de las teorías liberales de la justicia puede ser tildada de igualitaria. Las implicaciones que el igualitarismo tienen dentro de la teoría de la justicia tiene relación con el modo en como afecta la distribución de los beneficios producto de la cooperación social.

En las sociedades las desigualdades (de todo tipo) entre sus miembros tienen dos explicaciones: la arbitrariedad o la responsabilidad. La desigualdad por arbitrariedad implica aquellas características que las personas no pueden controlar de sí mismas. Esas circunstancias suelen vincularse a la posesión de ciertos bienes o ciertos talentos personales (también la desigualdad puede ser instaurada

mediante discriminaciones). Estos estados de cosas son producto de un lotería natural. Por otro lado, la desigualdad por responsabilidad responde a cierto estado de cosas que puede ser imputable a decisiones tomadas conscientemente por los individuos en quienes repercuten o por quienes las toman conscientemente para beneficio propio a costa de otros.

En este escenario el igualitarismo pretende dirigir las instituciones del Estado a procesar los hechos de la naturaleza frutos de la arbitrariedad de una forma no pasiva, sino intentando aplacar su fuerza, e intentando hacer cargar a los individuos únicamente con las consecuencias que se siguen de sus propias elecciones. Pagar el costo de sus elecciones, es una máxima que conecta la teoría de la justicia igualitaria con el principio de autonomía kantiano.

Liberalismo político

La última obra de Rawls se centró en la cuestión de la estabilidad: ¿puede perdurar una sociedad que se base en los dos principios de la justicia? En Liberalismo político Rawls introdujo la idea de la superposición del consenso-- o acuerdo sobre la justicia como equidad entre ciudadanos que pertenecen a distintas religiones y visiones filosóficas (o concepciones del bien). Liberalismo político también introdujo la idea de la razón pública--la razón común de todos los ciudadanos.