



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

SISTEMA DE UNIVERSIDAD ABIERTA

**CONTRACTUALISMO CLÁSICO Y
CONTRACTUALISMO CONTEMPORÁNEO. LÍNEAS
DE CONTINUIDAD Y RUPTURAS TEÓRICAS ENTRE
THOMAS HOBBS Y JOHN RAWLS.**

T E S I S

PARA OBTENER EL TÍTULO DE

**LICENCIADO EN CIENCIAS POLÍTICAS Y
ADMINISTRACIÓN PÚBLICA.**

PRESENTA

MIGUEL ÁNGEL DOMÍNGUEZ MARTÍNEZ.



**ASESOR DE TESIS:
LIC. GERMÁN REBOLLEDO SANTAMARÍA.**

CIUDAD UNIVERSITARIA CD. MX.

2017



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Leticia, con quien aprendí que la vida puede ser bella y en colores.

A la Princesa consentida de Caissa, Alexa Abigail, para que nunca olvide que, en la vida como en el ajedrez, no siempre se gana, pero siempre se aprende.

AGRADECIMIENTOS.

A la **Universidad Nacional Autónoma de México**, el **Sistema de Universidad Abierta (SUA)**, y la **Facultad de Ciencias Políticas y Sociales**, por darme la oportunidad y el orgullo de formar parte de su comunidad universitaria.

A mi asesor de Tesis, el **Profesor Germán Rebolledo Santamaría**, por su apoyo y comprensión en la realización del presente trabajo.

A mis padres, **Miguel Domínguez Cruz** y **Ana Martínez**, así como a mis hermanos **Patricia, Roberto, Ana María** y **Fernando**.

A mis amigos de Licenciatura, **Javier Herrera, Erubey Gutiérrez, Claudia Ortiz, Ruth Navarrete, Alejandro Gamboa** y **Luis Enrique Ramírez**, por todos los sábados que se nos convirtieron en domingos.

Y a mis amigos, **Berenice Cruz, Roberto Arellano, Ana Laura Veloz** y **Luis Enrique Pascacio**, abogados todos, por su incondicional apoyo e invaluable amistad.

Índice.

Introducción	1
Capítulo 1. Definiciones Generales	6
1.1. Filosofía Política.....	6
1.1.1. Definición general.....	6
1.1.2. Delimitación como conocimiento normativo especulativo.....	8
1.1.3. Conocimiento temático.....	13
1.1.4. Filosofía política moderna.....	18
1.1.4.1. Derechos humanos y Estado de derecho.....	19
1.1.4.2. El valor del pluralismo en la filosofía política moderna.....	20
1.1.5. Filosofía política contemporánea.....	22
1.1.5.1. Fundamentación del Estado social y justicia distributiva.....	23
1.1.5.2. El valor del pluralismo en la filosofía política contemporánea.....	25
1.2. Contractualismo.....	26
1.2.1. Definición general.....	26
1.2.2. Contractualismo moderno (clásico).....	28
1.2.2.1. La tesis del contractualismo moderno.....	29
1.2.2.2. El elemento ahistórico común del contractualismo.....	30
1.2.2.3. El elemento individualista común en el contractualismo.....	33
1.2.3. El modelo iusnaturalista y las teorías contractualistas.....	33
1.2.3.1. Elementos del modelo iusnaturalista.....	33

1.2.3.2.	El iusnaturalismo como modelo alternativo.....	34
1.2.3.3.	Relación entre el modelo iusnaturalista y la sociedad burguesa.....	35
1.2.4.	Contractualismo contemporáneo (neocontractualismo).....	36
1.2.4.1.	El contractualismo como modelo de justificación de las instituciones políticas.....	38
1.2.4.2.	El elemento ahistórico común en el contractualismo contemporáneo.....	39
1.3.	Teoría del Estado.....	41
1.3.1.	Definición general.....	41
1.3.2.	Objeto de estudio y problemática.....	44
1.3.3.	Método de la Teoría del Estado.....	45
1.3.4.	Origen y desarrollo. Enfoques.....	46
1.3.5.	El Estado y sus elementos.....	48
1.3.6.	Evolución del Estado.....	50
1.3.6.1.	El Estado absolutista.....	50
1.3.6.2.	El Estado liberal.....	51
1.3.6.3.	El Estado democrático.....	51
1.3.6.4.	El Estado social y democrático de derecho.....	52
1.3.7.	Justificación del Estado.....	53
1.3.7.1.	Prueba del Estado y su legitimidad.....	54
1.3.7.2.	Teorías de la justificación del Estado.....	56
1.3.8.	Fines del Estado.....	58

Capítulo 2. Elementos Fundamentales de la Teoría Contractualista

Moderna de Thomas Hobbes.....	60	
2.1.	Visión general de la Teoría.....	60
2.2.	La reanimación de la creatividad política y la revolución de la ciencia.....	62

2.3.	El método resolutivo-compositivo.....	63
2.4.	El fundamento moral de la Teoría.....	66
2.5.	Elementos fundamentales de la Teoría.....	70
2.5.1.	El Estado de naturaleza.....	71
2.5.1.1.	La prudencia en el Estado de naturaleza.....	73
2.5.1.2.	Características de un Estado de guerra.....	74
2.5.1.3.	La estructura del dilema del prisionero.....	76
2.5.1.4.	El Estado de naturaleza como proceso de aprendizaje.....	78
2.5.1.5.	La entropía política del Estado de naturaleza.....	79
2.5.2.	Los derechos de naturaleza y las leyes de naturaleza.....	80
2.5.3.	El Contrato social.....	83
2.5.4.	El Poder soberano.....	85
2.5.4.1.	El grabado de la portada de Leviatán.....	87
2.5.4.2.	Representación Política.....	89
2.5.4.3.	Autorización Política.....	89
2.5.4.4.	Derechos inalienables.....	91
2.6.	El lenguaje de la política: un problema entre los integrantes de la sociedad.....	92

Capítulo 3. La Teoría Contractualista Contemporánea de John

Rawls.....	95	
3.1.	Introducción.....	95
3.2.	La Teoría de la Justicia frente al utilitarismo.....	96
3.3.	Los rasgos distintivos de la Teoría de la Justicia.....	99
3.3.1.	Las Instituciones de base.....	102
3.3.2.	La posición original.....	104
3.3.3.	El velo de ignorancia.....	106
3.3.4.	El principio maximin.....	109
3.3.5.	Prioridad de las libertades fundamentales.....	110

3.3.6.	Los bienes primarios.....	111
3.3.7.	Los principios de justicia.....	114
3.3.7.1.	El orden de prioridad lexicográfico.....	117
3.3.7.2.	El valor de la libertad y la implementación de los principios de justicia.....	118
3.3.8.	Los juicios morales bien ponderados.....	119
3.3.9.	La noción del equilibrio reflexivo.....	120
3.4.	El compromiso con la igualdad.....	121
3.5.	La justicia como equidad.....	124
3.6.	El liberalismo político.....	125
3.6.1.	La idea del constructivismo kantiano.....	125
3.6.2.	Del constructivismo kantiano al constructivismo político.....	126
3.7.	Algunas lecciones positivas del enfoque rawlsiano.....	128
Capítulo 4. Líneas de Continuidad y Rupturas Teóricas.....		129
4.1.	Líneas de Continuidad.....	129
4.1.1.	El consenso como principio de legitimidad política.....	129
4.1.2.	El elemento ahistórico común y el carácter hipotético del Contrato.....	131
4.1.3.	La racionalidad como característica común de los participantes del Contrato.....	133
4.1.4.	El dilema del pluralismo como desafío común.....	136
4.2.	Rupturas Teóricas.....	139
4.2.1.	El objeto del Contrato: Teoría del Estado versus Teoría de la Justificación.....	139
4.2.2.	La igualdad entre los participantes del Contrato social.....	142
4.2.3.	El modelo individualista <i>versus</i> el modelo universalista del Contrato.....	145
4.2.4.	La propiedad privada en la situación inicial. Estado de naturaleza <i>versus</i> posición original.....	148

4.2.5. Estado absolutista <i>versus</i> Estado social y democrático de Derecho.....	151
Conclusiones.....	154
Bibliografía.....	160

Introducción.

Con la publicación de la obra “Una teoría de la justicia” en el año de 1971, escrita por el filósofo norteamericano John Rawls, inicia cronológicamente el denominado “resurgimiento de la filosofía política” en el siglo XX. La teoría de Rawls se presentó como una crítica posliberal a las sociedades posindustriales; una alternativa teórica al utilitarismo que dominaba el pensamiento moral; y una opción distinta a la denominada tradición filosófica “analítica”, que permitiera regresar al debate de los temas de fondo de la filosofía política, principalmente desde el ámbito normativo.

Para formular su teoría recurrió a la antigua tradición filosófico-política del Contrato Social, que si bien fue ampliamente expuesta y representada durante los siglos XVII y XVIII por importantes filósofos políticos como Thomas Hobbes, John Locke, Jean Jacques Rousseau e Immanuel Kant; para la fecha en que apareció “Una teoría de la Justicia”, es decir, dos siglos después, no sólo estaba en desuso, sino que parecía estar agotada.

Aunque con marcadas diferencias, todos los contractualistas clásicos (siglos XVII y XVIII) utilizaron como estructura lógica-argumentativa fundamental de su filosofía política, la triada “estado naturaleza-contrato-sociedad civil”. Esta estructura permeó prácticamente toda la filosofía política contractualista de la modernidad. Parte del estado naturaleza, concebido como un recurso teórico donde el hombre se encuentra desprovisto de todo marco normativo e institucional regulatorio, evidenciando que, en dicho supuesto, sin coacción de por medio, el hombre se convierte en un peligro para la subsistencia del hombre mismo. En consecuencia, el estado naturaleza tiene que ser abandonado y se presenta la necesidad de transitar hacia la construcción del Estado, el derecho y la sociedad civil.

A diferencia de los contractualistas clásicos, la teoría propuesta por John Rawls no utiliza la estructura lógica-argumentativa del “estado naturaleza-contrato-sociedad civil”; ni pretende legitimar, a través del consenso, la creación del Estado como autoridad

política. Incluso deja fuera de todo análisis y consideración la idea del estado de naturaleza, que tanto sirvió como recurso teórico a la tradición contractualista clásica.

El amplio debate académico que se originó en la década de los setenta con la publicación de “Una teoría de la Justicia” escrita por John Rawls, quien hasta entonces sólo era reconocido como un profesor de la Universidad de Harvard en los Estados Unidos de Norteamérica, motivó el regreso a la discusión de los temas sustantivos o de fondo de la filosofía política, sobre todo desde el ámbito normativo, al punto de atribuir a esta obra, el denominado “resurgimiento de la filosofía política”.

La teoría propuesta por Rawls tiene como desafío diseñar instituciones políticas (justas) que puedan ser reconocidas como legítimas en un contexto de diversidad. Para esto utiliza como recurso teórico la idea del Contrato Social. Sin embargo, no pretende recurrir nuevamente a la estructura lógica-argumentativa del “estado de naturaleza-contrato-sociedad civil”, sino que utiliza el contrato como el recurso teórico idóneo para generar la legitimidad de acuerdos que sean establecidos mediante la adopción de los principios de justicia, que él mismo propone en la denominada “posición original”.

Tras la aparición de “Teoría de la Justicia”, el debate académico que se generó desde la filosofía política hasta la teoría del Estado; confrontó al liberalismo igualitario (asumido por John Rawls) con otras corrientes teóricas como el utilitarismo, el libertarismo o liberalismo libertario, el igualitarismo radical, y el comunitarismo. Tras tres décadas de discusión con todas estas corrientes de pensamiento, John Rawls publicó su obra “Liberalismo Político” en la que hace una serie de modificaciones a su teoría de la justicia propuesta originalmente, hasta llegar al constructivismo político.

El denominado “neocontractualismo” surge entonces con el pensamiento político de John Rawls, y ha estado entre los principales debates filosóficos, teóricos y académicos de la filosofía política. Aquí es donde radica la importancia de conocer el contractualismo contemporáneo propuesto por Rawls, cuya pretensión es encontrar

principios de justicia distributiva que permitan diseñar instituciones políticas legítimas, bajo un contexto democrático, que sustenten un Estado social y democrático.

Sin embargo, el salto cualitativo entre la teoría contractualista contemporánea propuesta por Rawls y la teoría clásica del contractualismo moderno, no permite ubicar fácilmente cuáles son los presupuestos teóricos que Rawls comparte con la tradición contractualista clásica, toda vez que, sin bases de filosofía política moderna y contemporánea, resulta muy complejo explicar la forma en que John Rawls utiliza la idea del Contrato, como recurso teórico de legitimación para las instituciones políticas, buscando principios de justicia, en comparación con la forma que utilizaron los contractualistas clásicos para legitimar el surgimiento del Estado y de la autoridad política.

Para entender la filosofía política contemporánea de John Rawls, principalmente en lo referente a su teoría de la justicia y posterior liberalismo político, como arquetipo teórico del Estado social democrático, es necesario encontrar las bases que aún comparte con la tradición clásica del contractualismo, así como aquellas en las que disienten.

Aunque existen diferencias fundamentales entre los autores ubicados en la corriente del contractualismo clásico o moderno, todos comparten una estructura lógico-argumentativa compuesta por la triada “estado de naturaleza-contrato-sociedad civil”, que les permite justificar “*mutatis mutandis*” la creación del Estado como autoridad política, a través del consenso como principio de legitimidad. Sin embargo, el primero en utilizar esta estructura lógico-argumentativa, para dar paso a la construcción del Estado moderno, fue el filósofo político inglés Thomas Hobbes, con la obra titulada “Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil”.

En este sentido, podemos afirmar que a Hobbes se le atribuye el surgimiento del “contractualismo clásico” fundador del Estado moderno, en tanto a Rawls se le atribuye

el origen del denominado “neocontractualismo”, cuyas bases teóricas permiten legitimar las instituciones de un Estado social y democrático.

El presente trabajo tiene entre sus modestas pretensiones, abordar las características esenciales del modelo iusnaturalista, en el que se engloban las teorías contractualistas clásicas. De manera particular, se desarrollan los elementos fundamentales de la teoría contractualista de Thomas Hobbes, expuestos en su obra: *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. El interés particular de abordar esta obra obedece a la importancia que Hobbes tiene para la filosofía política, al ser el primer autor que utilizó la estructura lógico-argumentativa del Contrato Social, para explicar el origen y legitimidad del Estado.

Uno de los objetivos principales que me he propuesto en el presente trabajo, es desarrollar también los rasgos distintivos de la Teoría de la Justicia de John Rawls, procurando allegar a la investigación documental, al mayor número de autores hispanos que han estudiado su trabajo teórico. En este sentido, considero importante revisar el modesto esfuerzo bibliográfico realizado para la explicación de los presupuestos básicos de esta teoría neocontractualista.

En el primer capítulo, de manera deliberada, me he propuesto ser exhaustivo al abordar las definiciones de filosofía política (moderna y contemporánea), contractualismo (moderno y contemporáneo) y Teoría del Estado. El objetivo principal es tener las herramientas teóricas, es decir, el uso de conceptos y categorías, necesarios para comprender los elementos fundamentales de teorías tan bastas como las de Hobbes y Rawls.

En el segundo capítulo, se encuentra desarrollada, de la manera más sucinta posible, la teoría hobbesiana. Además de analizar los rasgos distintivos de la teoría, se abordan temas como como su método resolutivo-compositivo, así como una interpretación del grabado original que aparece en la portada de *Leviatán*.

En el tercer capítulo se desarrollan los rasgos distintivos de la Teoría de la Justicia; sin embargo, es importante precisar que sólo se abordan, de manera muy general, algunos de los importantes cambios que Rawls realizó con posterioridad, particularmente con la publicación de su obra “Liberalismo Político”.

Finalmente, serán expuestas en el capítulo cuarto, las denominadas líneas de continuidad y rupturas teóricas que existen entre las teorías contractualistas de Thomas Hobbes y John Rawls; que, en términos generales, se presentan también como rasgos característicos y distintivos entre la filosofía política moderna (clásica) y la contemporánea.

Identificar las principales líneas de continuidad y las rupturas teóricas que existen, entre la teoría hobbesiana y la rawlsiana, nos permite comprender por qué la Teoría de la Justicia generó grandes expectativas desde su aparición en la década de los setenta del siglo pasado, al afirmar que las instituciones justas deben intervenir para tratar de igualar a las personas en sus circunstancias, de tal forma que lo que ocurra en sus vidas, sea consecuencia de sus decisiones y de sus actos, y no consecuencia de hechos ajenos, que de forma arbitraria podrían ponerlos en desventaja respecto de los demás participantes del hipotético Contrato Social

Expuestas las modestas pretensiones del presente trabajo de investigación, por un lado, espero que el tema resulte atractivo para su lector, principalmente para aquellos estudiantes de la Licenciatura en Ciencia Política y Administración Pública que estén interesados en los desafíos actuales del Estado y sus instituciones; y, por otro lado, que contribuya al estudio y análisis de los principales contenidos de la filosofía política contemporánea y la Teoría del Estado.

Ciudad Universitaria, a 30 de octubre de 2017.

CAPÍTULO 1. DEFINICIONES GENERALES.

1.1. Filosofía Política.

1.1.1. Definición General.

El mundo tangible es el objeto de estudio la filosofía en general. Su objetivo, comprender los principios, propiedades y causas últimas de las cosas, es decir, la razón de ser de las cosas, pues se ocupa de estudiar su esencia y no su apariencia. En este sentido, siguiendo al profesor Enrique Suárez-Iñiguez podemos afirmar, por un lado, que “la filosofía es un sistema especulativo *a priori* que trabaja con un método lógico-deductivo; y, por otro lado, que la filosofía es normativa, prescriptiva, valorativa y especulativa”¹. Asimismo, la filosofía no produce conocimiento acumulativo, ni puede ser demostrada, pues sólo podemos aseverar que está bien o mal construida lógicamente.

Si de acuerdo con Suárez-Iñiguez, la filosofía debe tener estos mismos elementos y características cuando analiza a la política; luego entonces, la filosofía política puede definirse como un sistema especulativo *a priori*, normativo, prescriptivo y valorativo, que trabaja con un método lógico-deductivo, cuyo objetivo es comprender los principios, propiedades y causas últimas de la política.

Para el autor José Pablo Badillo O’Farrel:

*“En la expresión filosofía política, filosofía indica la forma del tratamiento: un tratamiento que va a las raíces y es comprensivo; política, indica dos cosas: la materia objetivo de estudio y la función; por tanto, la filosofía política trata de asuntos políticos de una forma que se entiende relevante para la vida política.”*²

¹ Suárez-Iñiguez, Enrique. *Filosofía política contemporánea (Popper, Rawls y Nozick)*. Editorial Porrúa: UNAM, México 2005, p 12.

² Badillo O’ Farrell, Pablo. “¿Qué es filosofía política?” En *Fundamentos de Filosofía Política*. Editorial Tecnos S.A., Madrid, España 1998, p. 11.

El destacado profesor Héctor González Uribe, nos dice al respecto:

*“La Filosofía Política es la disciplina que resulta de aplicar al estudio del Estado el saber filosófico, que es el saber de reflexión fundamental o de las esencias. Su objetivo es predominantemente teórico. Busca las causas eficientes primeras y finales últimas de los fenómenos políticos, así como el valor al que los mismos apuntan. Su interés no radica en los hechos políticos positivos, que se realizan aquí y ahora, sino que, situándose fuera, por encima y más allá de lo que acontece en un lugar y un momento determinados, trata de encontrar la explicación última y la justificación esencial de esos hechos.”*³

Considerando que en todo proyecto de orden político existe una imagen del hombre, es decir, de cuáles son sus necesidades, intereses y principios valorativos, el investigador social Wolfgang Kersting afirma que la filosofía política tiene como objetivo “la explicación y fundamentación de los principios normativos de un orden común justo y de sus instituciones económicas, jurídicas y políticas”⁴; que tiene como fundamento sistémico a la antropología política; y por el contrario, su columna vertebral sistémica es una teoría de las instituciones y del dominio que intenta demostrar la necesidad legítima del dominio estatal:

*“La meta sistemática de la Filosofía Política es, sin embargo, una teoría diferenciada de la justicia que despliegue y desarrolle los principios normativos para el ejercicio del dominio político y la configuración del orden institucional tanto dentro del ámbito del Estado como en el ámbito interestatal.”*⁵

³ González Uribe, Héctor. *Teoría Política*. Editorial Porrúa, decimosexta edición, México 2013, p. 26.

⁴ Kersting, Wolfgang. *Filosofía política del contractualismo moderno*. Editorial Plaza y Valdés, México 2001, p. 39.

⁵ *Ídem*.

1.1.2. Delimitación como conocimiento normativo-especulativo.

La filosofía política y la ciencia política o politología, de acuerdo con el académico de la Universidad de Granada, Domingo Blanco Fernández, tienen por común objeto de estudio al Estado y su funcionamiento, pero los filósofos políticos acostumbran a distinguirlas porque el propósito de la primera es eminentemente normativo, en tanto que el de la segunda es descriptivo y explicativo.

En este sentido, podemos decir que la ciencia política se encargaría de conocer y describir cómo es una organización política, mientras que la filosofía política se ocuparía de prescribir cómo debe ser esa organización política. Sin embargo, afirma que la diferencia entre ambas disciplinas no debe reducirse a que los politólogos se aboquen a la comprensión objetiva del Estado, porque también trabajan, aunque con menos regularidad, con presupuestos normativos. “Lo que no hace la ciencia, y aquí está la diferencia, es tematizar sus estándares normativos y valorativos para someterlos a una reflexión crítica”.⁶

De acuerdo con el filósofo inglés Jonathan Wolff, la filosofía política es una disciplina normativa, es decir, pretende establecer normas (reglas o criterios ideales). Lo normativo se puede oponer a lo descriptivo. Los estudios descriptivos se proponen averiguar cómo son las cosas. Los estudios normativos, en cambio, pretenden descubrir cómo deberían ser: qué es lo justo, qué es lo moralmente correcto. “La política puede ser tratada desde una perspectiva descriptiva y desde una perspectiva normativa”.⁷

El filósofo político no pregunta ¿cómo está distribuida la propiedad?, sino ¿qué distribución de la propiedad sería justa o equitativa? No pregunta ¿cuáles son los derechos y libertades de la gente?, sino ¿qué derechos y libertades deberían tener?

⁶ Blanco Fernández, Domingo. “Introducción. La filosofía política en el mundo actual”. En *Principios de Filosofía Política*. Editorial Síntesis S.A., Madrid, España 2000, p. 9.

⁷ Wolff, Jonathan. “Capítulo 5. La distribución de la propiedad”. En *Filosofía política. Una introducción*. Editorial Ariel, Barcelona, España 2012, p. 18.

¿Según qué criterios ideales, o normas, debería regirse la distribución de bienes en una sociedad?

Siguiendo a Wolff, la situación puede ser abordada, en términos generales, de la siguiente manera: un científico político, por ejemplo, se plantea interrogantes como ¿quién es rico en determinado Estado? porque su interés está en describir una situación real y concreta, en tanto que el filósofo político, si bien puede estar también interesado en la respuesta a esta clase de interrogantes, su principal interés estaría enfocado en preguntas tales como ¿qué regla o principio “debería” gobernar la distribución de los bienes? Investigar cómo son las cosas ayuda a explicar cómo pueden ser, y la investigación sobre cómo pueden ser las cosas es esencial para la valoración de cómo deberían ser.

La filosofía política como disciplina normativa, al tener entre sus metas el establecimiento de la mejor forma de gobierno, asume el desafío de establecer las pautas para la mejor forma de convivencia, es decir, establecer normas a seguir que sirvan, a su vez, de fundamento a la vida colectiva. Y es en este punto donde se complementa con la filosofía moral, “... la moral intenta establecer una ley válida para la especie humana, y a su vez intenta objetivar la idea del bien y del mal”.⁸

Existe una conexión directa entre la filosofía política y la filosofía moral, que se ve reflejada en el ámbito del orden jurídico, porque ambas buscan alcanzar el establecimiento de normas que sirvan para regular las acciones humanas en diversos ámbitos. Y es precisamente en el marco de esta conexión que existe entre las citadas disciplinas limítrofes, donde Badillo O’Farrel afirma que la filosofía política parte siempre de un hecho insuperable: el de la pluralidad. Y cuando habla de pluralidad, se refiere a sus múltiples variantes que afectan al fenómeno político, que van desde la pluralidad de hombres a la pluralidad de intereses, pasando por la pluralidad de opiniones.

⁸ BADILLO. *Op. cit.*, p.29.

El conocimiento empírico, "...puede definirse en general como el conocimiento que se afina en la experiencia, que refleja y recoge su material de la experiencia".⁹Al hacer esta sucinta definición, el destacado politólogo italiano Giovanni Sartori nos aclara, de manera puntual, que se refiere a la "experiencia" y no al "experimento", toda vez que la especialización del saber científico obliga a diferenciar netamente entre el saber empírico y el saber experimental. Si bien el experimento forma parte de la experiencia en general, es preciso conceptualizarlo como una técnica de control y de reproducción de experiencias, distinto del conocimiento empírico.

Comprender describiendo es el fin del conocimiento empírico, es decir, describir y comprender en términos de observación, para lo cual requiere responder a la gran pregunta general de todas las ciencias empíricas: ¿Cómo? ¿Cómo es lo real, cómo es el hecho? "El conocer empírico es un conocer perceptivo, de observación, ligado a imágenes perceptivas y que se vale de ellas. Es éste un tipo de conocimiento que se basa en los hechos y por lo tanto fundado en el *preceptum*".¹⁰

A diferencia del conocimiento empírico que responde a la pregunta ¿cómo? El conocimiento especulativo, propio de la investigación filosófica, responde a la pregunta ¿por qué? "La filosofía busca la razón de ser última de las cosas, atiende a su esencia y no a su apariencia, procura una explicación y legitimación conclusiva del mundo".¹¹

Como lo afirma Sartori, el conocimiento filosófico o especulativo no es empírico sino metafísico, es decir, que va más allá de los hechos o de los datos físicos. Esto significa que el lenguaje no se aplica con una finalidad descriptiva de los hechos o del mundo fáctico, y, en consecuencia, las palabras no están en lugar de lo que representan. Por lo tanto, el uso especulativo del lenguaje consiste en ser, por un lado, "ultrarrepresentativo", porque está más allá de cualquier representación; y, por otro lado, "omnirrepresentativo" porque reúne en sí todas las representaciones posibles.

⁹ Sartori, Giovanni. "Capítulo II. Ciencia y filosofía". En *La política: lógica y método en las ciencias sociales*. Editorial Fondo de Cultura Económica, tercera edición, México 2012, p. 36.

¹⁰ *Ibidem.*, p. 37.

¹¹ *Ibidem.*, p. 38.

Como se ha mencionado anteriormente, existe una diferencia dentro del lenguaje lógico que distingue entre el conocimiento científico-empírico y el conocimiento filosófico-especulativo. En el dominio de lo empírico, el lenguaje tiene un uso representativo; y en el ámbito de lo metaempírico o especulativo, el uso del lenguaje es ultrarrepresentativo y omnirrepresentativo. “Es una diferencia que sugiere una disposición estratigráfica, esto es, ver a la ciencia y a la filosofía como dos planos o niveles de verdad superpuestos”.¹²

Esta perspectiva, denominada estratigráfica, permite entre otras cosas, entender cómo es que la ciencia y la filosofía pueden coincidir sin entrar en conflicto. Sartori presenta el siguiente esquema mediante el cual explica cómo se despliega el conocimiento del hombre en tres direcciones o dimensiones, que va desde el ámbito de lo visible o descriptible, como nivel empírico de verdad, traspasándolo hacia abajo o hacia arriba:

*“a) nivel empírico de la verdad, en el cual tenemos el uso representativo del lenguaje. Lo adopto como punto de referencia. Abarca, grosso modo, la esfera de lo observable ictu oculi, a través de lo visual; b) nivel subempírico de verdad, en el cual se recurre a la matemática o en todo caso se abandona el lenguaje natural. En este nivel, lo observable es algo que transcurre en el experimento de laboratorio; c) nivel supraempírico de la verdad, en el cual se tiene el uso ultrarrepresentativo del lenguaje. En este nivel incluye la esfera de lo inteligible, no sujeta a las contradicciones de los hechos”.*¹³

Entre sus clarificaciones, nos dice que en su esquema se refiere a “niveles de verdad” porque ésta no es un título que corresponda legítima y exclusivamente a una disciplina. En este sentido, afirma que, respetando su ámbito de aplicación, el conocimiento empírico es tan verdadero como el conocimiento especulativo:

¹² *Ibidem.*, p. 39.

¹³ *Ibidem.*, p. 40.

*“La distinción que aquí se ha formulado, indica –y no me canso de repetirlo- predominio y prioridad. En la ciencia empírica la explicación va precedida por la descripción, en el sentido de que la primera debe prevalecer sobre la segunda. Por el contrario, en filosofía la explicación –la respuesta a los porqués- prepondera sobre la descripción, la somete a sí, o inclusive la ignora. Por supuesto, éstas son sólo directrices, tendencias de máxima”.*¹⁴

El conocimiento filosófico no tiene como función generar un saber práctico; a diferencia del conocimiento empírico, el conocimiento especulativo no se plantea el problema de la aplicación. En este punto, Sartori nos aclara que la aplicabilidad no es una limitación del conocimiento especulativo, por el contrario, es “... la indicación de una función y un destino heurístico diferente”.¹⁵

Reconocida la importancia de la filosofía política y el papel insustituible del conocimiento especulativo, Sartori nos dice que es indispensable fijar también sus límites, principalmente respecto a la equivocada pretensión de obrar sobre la realidad empírica recurriendo al saber metaempírico, a la que ha denominado: “Deducción de la política a partir de la filosofía”.

Para este autor, “... los problemas de la acción remiten a un conocimiento dirigido a los fines de la acción”;¹⁶ es decir, que para la resolución de los problemas de la realidad o del mundo fáctico, se requiere del conocimiento empírico y no del conocimiento especulativo, toda vez que el primero tiene como función la aplicación del conocimiento, en tanto que, como hemos mencionado, el conocimiento especulativo de la filosofía política, no se plantea nunca el problema de la aplicación de ese conocimiento.

¹⁴ *Ibidem.*, p. 42.

¹⁵ *Ibidem.*, p. 43.

¹⁶ *Ibidem.*, p. 47.

Para Sartori, también existen tres razones importantes para identificar a la filosofía política en su sentido positivo (qué es) y en su sentido negativo (qué no es):

Primera) para saber cuándo utilizarla; y no cometer el grave error de querer utilizar la filosofía política cuando estamos ante un problema de la acción, que para ser resultado requiere de un conocimiento empírico, propio de la ciencia política; **Segunda)** para saber reconocerla; porque en su ámbito de aplicación, es común encontrar la confusión entre la ciencia política y la filosofía política. Al respecto, el autor nos advierte: “El que no sabe nada de filosofía corre el riesgo de servirla y acatarla sin saberlo; pero entonces resultará un mal filósofo (lo que en todo caso sería un mal menor), más con seguridad, y sobre todo, un pésimo politólogo”;¹⁷ y **Tercera)** para saber qué no es la filosofía política (sentido negativo); y no intentar filosofar cuando no es necesario, esto es, cuando tenemos que utilizar el conocimiento empírico de aplicación y no el conocimiento especulativo y normativo de la filosofía política.

1.1.3. Contenido Temático.

De acuerdo con Sheldon Wolin, destacado profesor norteamericano de filosofía y ciencia política, al abordar el estudio de la filosofía política resulta inútil intentar establecer una definición general de ésta, por el contrario, es más provechoso analizar la forma en que la han practicado algunos de sus más reconocidos filósofos y teóricos, así como determinar las características que la distinguen.

El contenido temático, según Wolin, podría contener de manera enunciativa más no limitativa, ciertos temas-problemas que recurrentemente han sido abordados a lo largo de la historia de la filosofía política: “...las relaciones de poder entre gobernante y gobernados, la naturaleza de la autoridad, los problemas planteados por los conflictos sociales, la importancia de ciertas metas o propósitos como objetivos de la acción política y el carácter del conocimiento político”.¹⁸

¹⁷ *Ibidem.*, p. 51.

¹⁸ Wolin, Sheldon S. *Política y Perspectiva: continuidad e innovación en el pensamiento político occidental*. Editorial Fondo de Cultura Económica, segunda edición, México 2012, p. 25.

Hemos dicho que el contenido temático de la filosofía política estará siempre vinculado a la respuesta sobre qué es lo político. Siguiendo a Wolin, lo político está determinado por los procesos institucionalizados para manejar los asuntos públicos, es decir, por el sistema de instituciones políticas en cada sociedad, que representa un ordenamiento de poder y autoridad. La función vinculatoria cumplida por las instituciones políticas es el elemento fundamental para que las actividades humanas, sean individuales o colectivas, se vuelvan políticas. En suma, las instituciones políticas "... sirven para definir, por así decirlo, el "espacio político" o el sitio donde se relacionan las fuerzas tensoras de la sociedad, como un tribunal, una asamblea legislativa, una audiencia administrativa o la asamblea de un partido político".¹⁹

Si bien las instituciones políticas son fundamentales para definir el campo de lo político, Wolin nos recuerda que, grandes aportaciones a la filosofía política han surgido en épocas de crisis institucionales, es decir, cuando los fenómenos políticos no están integrados en las estructuras y procesos institucionalizados. "...las teorías de Platón, Maquiavelo y Hobbes, por ejemplo, son prueba de una relación "estímulo respuesta" entre el desorden del mundo real y la función del filósofo político como delimitador del desorden".²⁰

En este sentido, el orden se asume como un problema fundamental del contenido temático de la filosofía política. No entraremos en mayor detalle respecto al orden como tema-problema fundamental de la filosofía política, porque no forma parte del contenido del presente trabajo, pero es importante destacar que, en el temario de la filosofía política, es común y recurrente, encontrar estudios que intentan volver a la política compatible con los requisitos del orden.

De acuerdo con Badillo O'Farrel, la filosofía política no sólo tiene un lugar principal en la forma de entender el comportamiento del ser humano, sino que además sirve de puente con otros dos grandes campos normativos: la moral y el derecho. "La filosofía

¹⁹ *Ibidem.*, p. 28.

²⁰ *Ibidem.*, p. 30.

política tiene un arduo papel que jugar en relación con el orden jurídico. El derecho, como conjunto de normas que posibilitan la mejor convivencia posible dentro de una determinada sociedad, precisa de una explicación y justificación...”.²¹

Para el cabal entendimiento de la política, como una categoría determinada, es imprescindible fijar su relación con otras disciplinas normativas como son la moral, la ética y el derecho. Para tal efecto, los recientes estudios sobre la denominada filosofía política contemporánea tienen como denominador común, abordar aquellos grandes temas que conforman su núcleo conceptual, como son, por citar algunos, los de libertad, igualdad, legitimidad, justicia y representación, que son también materia de otras disciplinas limítrofes como el derecho.

En su obra “Fundamentos de la Filosofía Política”, Badillo O’Farrel retoma el denominado “mapa de la filosofía política” elaborado por Norberto Bobbio, con el objeto de establecer las relaciones comunes y limítrofes que ésta tiene con otras disciplinas interesadas en el mismo objeto de estudio:

*“Por una parte los vínculos con la ciencia política serán en bastantes ocasiones de carácter problemático, exactamente igual que lo son los habidos entre ciencia y filosofía, entendidas por sí y sin apelativos; ambas buscan dar respuestas omnicomprendivas a cuestiones similares. No obstante habrá que buscar y hallar el territorio de consenso en el que ambas disciplinas se interrelacionan, al tratar un mismo objeto con dos miradas diferentes pero complementarias. Por otra parte la filosofía política tiene aún un estatuto de poliédrica definición, en cuanto a la delimitación precisa de su contorno, ya que tiene zonas fronterizas con disciplinas vecinas, como pueden ser la filosofía moral y la filosofía del derecho”.*²²

²¹ BADILLO. *Op. cit.*, p. 13.

²² *Ibidem.*, p. 21

Para continuar trazando las líneas del mapa de la filosofía política propuesto por Bobbio, Badillo O'Farrel considera ilustrativo hacer referencia a dos perspectivas que se encuentran estrechamente relacionadas con las líneas editoriales de las revistas italianas: "Teoría Política" y "Filosofía Política", ya que pueden servir como arquetipos de las dos maneras de entender y acercarse al estudio de la filosofía política:

"La primera intentaba afrontar el estudio de la política superando el nivel empírico o casi empírico que habían seguido los representantes de la ciencia política, pero evitando los aspectos polémicos en las relaciones con los científicos de la política. La segunda revista defiende una perspectiva de filosofía política, ya que al rechazar el avalorismo de la ciencia, lo que hace es defender la reivindicación plena de la filosofía política".²³

Por su parte, Suárez-Iñiguez afirma que existe una confusión generalizada, principalmente entre los académicos de habla inglesa, al establecer y reconocer las diferencias que existe entre la filosofía política y la teoría política. "Que dos cosas tan distintas puedan hacerse sinónimas es señal de la confusión en que a veces caen las humanidades y las ciencias sociales".²⁴

Siguiendo con el citado "mapa de la filosofía política" existen cuatro provincias o grandes campos que estudia la filosofía política: 1) el Estado óptimo o mejor forma de gobierno; 2) la justificación de la obligación política, también conocida como legitimidad; 3) la definición de la categoría de la política o de lo político; y 4) el referido a la teoría de la ciencia política, aunque como bien señala Badillo O'Farrel, ésta se encuentra en una zona limítrofe, más ubicada en el campo de la filosofía de la ciencia.

Badillo O'Farrel señala que, para Leo Strauss, la filosofía política se ocupa de conocer la naturaleza de las cosas políticas, así como la mejor forma de gobierno, en cuanto búsqueda de lo justo y lo bueno; en este sentido, se puede afirmar que autores

²³ *Ídem.*

²⁴ SUÁREZ-IÑIGUEZ. *Op. cit.*, p. 11.

tan diversos como son Leo Strauss y Norberto Bobbio, logran coincidir en la determinación de los temas centrales a que se aboca la filosofía política.

Suárez-Iñiguez propone el siguiente contenido temático:

- La búsqueda de la mejor forma de gobierno o de la república ideal.
- Los fundamentos y la justificación del Estado.
- La naturaleza de la política.
- El análisis del discurso político.²⁵

Para el autor Gianfranco Pasquino, el contenido temático de la filosofía política incluye, en términos generales, los mismos temas que se han venido mencionando:

- 1) Búsqueda de la mejor forma de gobierno de la república óptima;
- 2) Búsqueda del fundamento del Estado y consiguiente justificación (o no justificación) de la obligación política;
- 3) Búsqueda de la naturaleza de la política o de la politicidad o consiguiente distinción entre política y moral;
- 4) Análisis del lenguaje político y metodología de la ciencia política.²⁶

De acuerdo con el “Diccionario de Ciencia Política” del científico social alemán Dieter Nohlen, a la filosofía política le corresponden una serie de funciones: analiza conceptos, establece fundamentaciones, abre perspectivas a la realidad de lo político en el arco que une la facticidad y la norma, y articula una crítica fundamentada. “Filosofía política, tiene como temas a la esencia, el fundamento y las formas de realización de lo político, así como sus formas de indagación categorial. Esto sucede en reflexiones sistemáticas y recurriendo a la historia de las ideas políticas”.²⁷

²⁵ Cfr. *Ibidem.*, p. 13.

²⁶ Cfr. Pasquino, Gianfranco. “Capítulo I. Naturaleza y evolución de la ciencia política”. En *Nuevo curso de ciencia política*. Editorial Fondo de Cultura Económica, cuarta edición, México 2011, p. 28.

²⁷ Nohlen, Dieter. *Diccionario de Ciencia Política*. Editorial Porrúa y el Colegio de Veracruz, segunda edición, Tomo I, México 2006, p. 949.

1.1.4. Filosofía Política Moderna.

Para Kersting, la historia de la filosofía política empieza en la antigua Grecia con el pensamiento filosófico-político de Platón, que establece un orden de justicia en donde el principio fundamental de la comunidad es la especialización, es decir, que cada quien tiene permitido hacer sólo aquello que, de acuerdo con sus disposiciones naturales, puede hacer mejor que los demás. Posteriormente, su alumno Aristóteles desarrollaría una filosofía política basada en la concepción del denominado “*zoon politikon*”, es decir, en la idea del hombre como un animal político por naturaleza, que de manera inherente tiende hacia la colectividad, y cuya forma de vida se entiende sólo a través de la comunidad política.

Asimismo, “...la tradición clásica se caracteriza por el hecho de que la reflexión sobre el orden político es concebida simultáneamente como una indagación de carácter moral. En la tradición clásica el examen de la vida política y el estado es inseparable de su valoración.”²⁸

Badillo O’Farrel afirma que el primer acercamiento filosófico de la política, en sentido estricto, se desarrolló en la antigua Grecia, específicamente con la figura de Sócrates. De acuerdo con el pensamiento filosófico atribuido a Sócrates por su discípulo Platón, para el hombre, existe una realidad supraindividual o colectiva que genera una serie de preguntas sobre su propia esencia. Esta afirmación supone entrar en la polémica sobre los denominados autores antiguos y modernos, también conocida como “*la Querelle*”, que más allá de sus consideraciones de carácter histórico, nos permite afirmar que, así como el marco jurídico occidental es heredado de Roma, los orígenes de la filosofía política son esencialmente griegos.

²⁸ Boron, Atilio Alberto (Coord.). “La filosofía clásica y la biblioteca de Borges”. En *La filosofía política clásica. De la antigüedad al renacimiento*. Colección CLACSO-EUDEBA, Buenos Aires, Argentina 1999, p. 17.

La filosofía política desarrollada en la antigua Grecia por Platón y Aristóteles, también conocida como “pensamiento o tradición antigua”, tiene dos puntos de ruptura fundamentales: a inicios del siglo XVI con el pensamiento político de Maquiavelo; y a mediados del siglo XVII con el pensamiento filosófico-político de Hobbes. “El hombre de Maquiavelo ya no es ningún “*zoon politikon*”, sino un individualista radical cuya desmedida apetencia lo convierte en un factor de riesgo constante del orden y exige su domesticación mediante instituciones estatales represivas”.²⁹ Y es en el Leviatán de Thomas Hobbes donde se distingue ya una visión moderna del hombre, que se conecta con un programa teórico-filosófico, basado en un método analítico y matemático, característico de las ciencias modernas. Por ello se reconoce ampliamente a Thomas Hobbes como el fundador de la filosofía política de la modernidad.

Con Hobbes la filosofía política adquiere un carácter individualista. A diferencia del “*zoon politikon*” Aristotélico, el hombre del Leviatán ya no experimenta más el ser, el valor y el sentido a través de la pertenencia a una comunidad política natural y previamente determinada, sino que son las instituciones sociales y políticas las que deben legitimarse de acuerdo con los intereses y derechos de los individuos. Desde entonces, para la organización conceptual y argumentativa de esta metodología de justificación individualista, la filosofía política utiliza el argumento trídico contractualista: estado naturaleza-contrato-sociedad civil.

1.1.4.1. Derechos Humanos y Estado de Derecho.

De acuerdo con Kersting, el igualitarismo de los derechos humanos, es decir, que todo hombre por el simple hecho de serlo posea derechos inalienables, constituye la teoría normativa de base de la filosofía política de la época moderna y es la pieza fundamental de nuestras convicciones político-morales. Desde la perspectiva de la modernidad, constituyen la norma suprema de nuestro sistema de convicciones y son la última instancia a la que se recurre para justificar y legitimar un orden establecido.

²⁹ KERSTING. *Op. cit.*, p. 39.

En este orden de ideas, podemos afirmar que, para la filosofía política de la época moderna, los derechos humanos tienen la última palabra en todo conflicto entre valores. Ellos están por encima de toda exigencia fundamentada valorativamente. Es por ello que se ofrecen, especialmente en las sociedades pluralistas modernas, como un soporte de convicciones que aseguran un orden común.

Los derechos humanos pueden ser solamente interpretados, descifrados. Y justamente en ello consiste la tarea de la Filosofía Política moderna: mediante la interpretación de soporte normativo de su igualitarismo, ella debe desarrollar principios universales susceptibles de consenso para las instituciones de un orden común justo y para las estructuras de un orden internacional también justo.

Si enlazamos la tesis de los derechos humanos con el experimento mental de la Teoría del Contrato, se muestra "...que el dominio estatal puede ser pensado como susceptible de acuerdo universal –y en esa medida valer como legítimo- si se prescribe su realización".³⁰

1.1.4.2. El valor del pluralismo en la filosofía política moderna.

Para el profesor Eric Herrán, los dilemas del pluralismo y de la diversidad social en condiciones disuasivas, no sólo son un objeto central en las teorías políticas de autores como Hobbes y Locke, sino que constituyen "la cuestión capital" de toda la filosofía política moderna. Las condiciones disuasivas a las que hace referencia Herrán son las enunciadas en el capítulo 13 del *Leviatán* de Hobbes, es decir, las condiciones del denominado "estado de naturaleza", como un espacio ambiguamente igualitario que, por un lado, puede hacer posible la felicidad del ser humano, pero, por otro lado, también puede ocasionar su desgracia.

³⁰ *Ibidem.*, p. 45.

Las dos condiciones negativas y disuasivas planteadas por Hobbes, que son compatibles con el pluralismo social, característico de la filosofía política moderna, son resumidas por Herrán de la siguiente manera:

Para todo hombre es igualmente imposible:

- a) Ser lo suficientemente fuerte o poderoso como para que ninguna persona (o coalición de personas) pueda jamás ocasionarle la muerte; y
- b) Ser lo bastante sabio o inteligente como para impedir eventualmente que algún otro tenga éxito en reclamar para sí el mismo estatus.³¹

El registro de esta doble negatividad, nos dice Herrán, no sólo es compatible con el moderno reconocimiento del pluralismo, sino que, además, representa la impronta del pluralismo frente a otras formas históricas de la diversidad social, que, al no plantearse estas condiciones disuasivas, se pueden denominar premodernas. Para este autor, lo que caracteriza a este escenario disuasivo como moderno, es que, ante el supuesto de diversas partes en conflicto, aspira a lograr de manera pragmática y normativa, un acuerdo social duradero basado menos en la persuasión, cuya característica principal es hacer que el otro acepte nuestras convicciones, y más en la disuasión, que tan sólo implica que el otro no pretenda imponernos las suyas.

Estas dos condiciones, a las que hace referencia Herrán, pueden servirnos para determinar “el grado de modernidad” de las teorías políticas. En este sentido, aquellas teorías que no asuman ninguna de éstas, podrán ser consideradas como menos modernas respecto aquellas que admiten una o quizá las dos condiciones. Asimismo, entre las teorizaciones políticas que sí admiten su validez, también es posible establecer algunas diferencias, principalmente respecto al grado de aceptación que asuman dichas teorías. Probablemente, nos dice Herrán, el liberalismo político es el tipo de teoría que más acepta la validez estas condiciones.

³¹ Cfr. Herrán, Eric (Coord.) *Filosofía política contemporánea*. Editorial Universidad Nacional Autónoma de México, México 2004, p. 16.

1.1.5. Filosofía Política Contemporánea.

En la cultura occidental está vigente desde hace décadas un resurgimiento en el enfoque normativo de las cuestiones políticas que se manifiesta, por un lado, en la nueva propuesta del modelo aristotélico mediante el movimiento llamado de la rehabilitación de la filosofía práctica y, por el otro, en la reconstrucción del modelo artificialista moderno por obra del neocontractualismo. Con este renacimiento volvieron al centro de la reflexión los grandes temas de la filosofía política, que eran y siguen siendo fundamentalmente tres: la individuación del Estado óptimo y de la mejor forma de gobierno, la búsqueda del fundamento de la obligación y la determinación de la categoría de lo político.

De acuerdo con Badillo O'Farrel, durante los últimos años del siglo XIX y primeros del siglo XX, la filosofía política se encontraba subordinada, respecto a su objeto de estudio, ante el monopolio metodológico de la perspectiva científica, representada principalmente por corrientes como el positivismo y el análisis del lenguaje.

En *Léxico de la Política*, el respetado académico italiano Pier Paolo Portinaro señala al respecto:

*“... la filosofía política renace en primer lugar bajo el signo de una rebelión contra el positivismo y el historicismo. Es ejemplar a este propósito la posición de Leo Strauss, cuya polémica contra el historicismo constituye una misma cosa con la crítica de la modernidad y el rechazo de una ciencia social puramente instrumental, que profesa una total ignorancia en materia de valores últimos y de los principios que guían nuestras opciones”.*³²

De acuerdo con A. Boron, en la tradición clásica las preocupaciones analíticas se encontraban subordinadas a las preocupaciones éticas; sin embargo, ambas coexistían. A diferencia de la tradición clásica, con la aparición y dominio del positivismo, a partir del

³² Paolo Portinaro, Pier. “Filosofía Política”. En Baca Olamendi, Laura (coomp.) *Léxico de la Política*. Editorial FCE, CONACyT y FLACSO, México 2004, p. 40.

siglo XIX, y principalmente con la denominada “revolución conductista” a mediados de siglo, se provocó la expulsión total de los valores y la argumentación ética del terreno de la reflexión filosófica.

Por otra parte, A. Boron afirma que el desprecio por los clásicos, característico de las posturas positivistas y conductistas del siglo pasado, está relacionado con la concepción dominante sobre el proceso de creación del conocimiento, según la cual, las sucesivas teorías están concatenadas siguiendo un patrón fuertemente evolucionista. De acuerdo con esta concepción “el “avance” teórico es irreversible, y quien tiene la osadía de intentar emprender un imposible camino de retorno estará fatalmente condenado a extraviarse en la laberíntica Ciénega de la historia de las ideas políticas”³³. Sin duda, esta concepción sólo desemboca a un callejón sin salida.

Con preocupación, se puede afirmar que “... la dinámica de las apariciones y superaciones teóricas es concebida con total independencia de las sociedades históricas en las cuales surgieron los creadores de esas teorías”³⁴. Y evidentemente, el desarrollo teórico de la filosofía política no puede ser interpretado adecuadamente, al margen de los hechos socio-históricos que determinaron las condiciones y circunstancias bajo las cuales se crearon las producciones teóricas.

1.1.5.1. Fundamentación del Estado Social y Justicia Distributiva.

Un campo especialmente relevante e identificado con la denominada filosofía política contemporánea, es el de la fundamentación del Estado social, en el que aparecen las pretensiones jurídicas de un Estado de Bienestar redistribuyente, con funciones muy marcadas en dirección de los servicios sociales.

³³ BORON, A. *Op. cit.*, p. 26

³⁴ *Ibidem.*, p. 28.

En la filosofía política contemporánea, principalmente en la expuesta por la denominada corriente anglosajona, es recurrente el tema de la justificación y fundamentación del Estado social, a diferencia de la filosofía política clásica de la modernidad, que estuvo más ocupada por la fundamentación del Estado de derecho, con enfoque igualitario de los derechos humanos, que coloca al poder estatal exclusivamente al servicio del aseguramiento del derecho, sin tener pretensiones jurídicas en dirección de funciones y servicios sociales.

La filosofía política contemporánea, siguiendo a Kersting,³⁵ incorporó dentro de sus grandes campos o temas de estudio, al denominado “liberalismo igualitario”, influenciada con la aparición, en la década de los setenta del siglo pasado, de la “Teoría de la Justicia” de John Rawls, que intenta utilizar los fundamentos normativos de nuestra autocomprensión político-cultural para desarrollar un orden de justicia distributiva, identificado con el Estado social de derecho y el igualitarismo de los derechos humanos.

De acuerdo con Kersting:

“La convicción fundamental de los liberales igualitarios es que una sociedad que ve en la justicia de sus instituciones su virtud más noble no puede tolerar una distribución de bienes materiales sujeta a las injustas condiciones, ventajosas y desventajosas, de la dotación natural de las capacidades y del origen social de los individuos. Una sociedad justa tendrá que realizar más bien la distribución de los bienes adquiridos en el trabajo económico colectivo de acuerdo con reglas capaces de un acuerdo universal.”³⁶

Una gran parte de los autores que se identifican con la escuela anglosajona confían en el principio de la diferencia elaborado por el filósofo contemporáneo John Rawls; sin embargo, otros le otorgan al principio de igualdad un peso más relevante en la distribución de los bienes, distinto al propuesto en su teoría.

³⁵ Cfr. KERSTING. *Op. cit.*, p. 51.

³⁶ *Ibidem.*, p. 52.

Más allá de la afinidad que se pueda tener con las anteriores corrientes de pensamiento, lo importante es identificar que todas ellas se encuentran enfocadas a fundamentar y justificar el denominado Estado social, que es uno de los temas principales de la filosofía política contemporánea, principalmente de los filósofos políticos identificados con la corriente anglosajona, que con la aparición de la “Teoría de la Justicia” de John Rawls, volvió a poner en el centro del debate los temas de fondo de la filosofía política.

1.1.5.2. El valor del pluralismo en la filosofía política contemporánea.

La filosofía política contemporánea “...se reconoce principalmente en los esfuerzos dirigidos a comprender tanto las condiciones de posibilidad como las implicaciones del tipo de pluralismo que caracteriza a las sociedades democráticas modernas”.³⁷

Desde el inicio de la modernidad, en el contexto sociocultural de los siglos XVI y XVII, la interrogante fundamental de la filosofía política ha sido cómo interpretar adecuadamente el hecho permanente de la existencia del otro. La propia historia europea de las guerras de religión, nos dice Herrán, nos da la primera respuesta que se tuvo a este tipo de interrogantes planteadas por la filosofía política, que en términos generales consistió en el intento multilateral de aniquilar al otro. Sin embargo, afirma el mismo autor, la propia historia también nos muestra que las consecuencias catastróficas para las partes en conflicto derrotadas, condujeron a la necesidad de encontrar una respuesta distinta para la interrogante del pluralismo.

En este sentido, se puede afirmar que “... la mayor consecuencia política de las guerras de religión en la Europa clásica ha consistido, sin duda, en un tipo de orden general de coexistencia pacífica fundado en una cierta concepción inédita de la tolerancia en materia de asuntos religiosos”.³⁸ Este proceso influyó en el cambio de paradigma

³⁷ HERRÁN. *Op. cit.*, p. 13.

³⁸ *Ibidem.*, p. 20.

respecto al pluralismo, por la necesidad de abandonar el aniquilamiento como opción principal ante el conflicto de intereses.

Sin importar el punto temporal de arranque que le demos a la filosofía política denominada “contemporánea”, se puede asegurar que la reflexión política de ésta inicia bajo la misma impronta del dilema del pluralismo, es decir, que también enfrenta como cuestión capital a la interrogante de qué hacer con el otro ante un inevitable conflicto de intereses.

1.2. Contractualismo.

1.2.1. Definición General.

Partimos de la siguiente definición de Kersting:

*“Se denomina teorías del Contrato, o teorías contractualistas a las concepciones morales, sociales y político-filosóficas que consideran a los principios morales de la acción humana, a los fundamentos racionales del orden social institucional y a las condiciones de legitimación del dominio político en un Contrato realizado en forma hipotética entre individuos libres e iguales que se encuentran en una situación inicial bien definida y que, de este modo, explican la capacidad de acuerdo universal como un criterio normativo fundamental de validez”.*³⁹

La idea del consenso como principio de legitimidad política está presente en todas las concepciones del modelo contractualista. El profesor Peter Koller la expresa de la siguiente manera:

“La idea de la que parten todas las concepciones del contrato social, por más grandes que puedan ser sus diferencias, es manifiestamente la siguiente: cuando alguien realiza un acuerdo contractual con otro, otorga su aprobación a los derechos

³⁹ KERSTING. *Op. cit.*, p. 79.

*y deberes que para él resultan de este acuerdo. En la medida en que su aprobación se realiza voluntariamente y bajo la condición de su participación con igualdad de derechos en las negociaciones contractuales, no tiene ningún derecho a quejarse de los derechos y deberes que resultan del acuerdo y tiene que aceptarlos como obligatorios en virtud de la máxima: Volenti non fit iniuria”.*⁴⁰

De lo expuesto en el párrafo anterior, podemos afirmar que para Koller, la justificación política de los derechos y deberes mediante el recurso teórico del Contrato Social se base en el supuesto de que quien ingresa a un acuerdo de manera libre y voluntaria, no podría aceptar como válido algo que lo dañara, y, en consecuencia, queda excluida la posibilidad ventajosa de que, en el acuerdo contractual, alguien resulte beneficiado a costa de otro.

Si bien el contractualismo de los siglos XVII y XVIII, también conocido como contractualismo clásico o moderno, es filosófico-estatal porque emplea la figura artificial del Contrato como un recurso teórico de justificación y legitimación del dominio estatal, el programa teórico contractual no está limitado a plantearse solamente el problema de la legitimación del dominio político, sino que, como acertadamente afirma Kersing, desde esta perspectiva “... se pueden abordar también las tareas de justificación, de la legitimación de las instituciones y principios, de la fundamentación de la democracia y de la fundamentación de una teoría de la acción colectiva”,⁴¹ por lo que, esta tradición de pensamiento se ha renovado y está presente en los principales debates de la filosofía política contemporánea.

⁴⁰ Koller, Peter. “Las teorías del contrato social como modelos de justificación de las instituciones políticas”. En Müller, Peter (Coord.) *La justicia: ¿discurso o mercado? Los nuevos enfoques de la teoría contractualista*. Editorial Gedisa, S.A., Barcelona, España 2000, p. 23.

⁴¹ KERSTING. *Op. cit.*, p. 78.

1.2.2. Contractualismo moderno (clásico).

Las Teorías del Contrato son aquellas “...concepciones filosófico-políticas que analizan las condiciones de legitimación del dominio político y los fundamentos normativos del orden social-institucional en el horizonte de un Contrato hipotético que se realiza entre individuos libres e iguales en una situación de partida bien definida”.⁴² Estas teorías del Contrato o contractualistas representan el desarrollo sistemático, característico de la modernidad, de que las necesidades sociales de legitimación no pueden ser atribuidas a la voluntad divina, sino al “acuerdo de intereses mutuos” que se genera entre los propios individuos.

*“La espina dorsal sistemática de esta concepción de la legitimación nueva y acorde con la modernidad es el individualismo normativo que provee al individuo de autonomía moral y que sustituye la autoridad legisladora de Dios y de la naturaleza por el derecho de cada individuo a ser limitado en su libertad solamente a través de aquellas leyes a las cuales él habría acordado con otros en el marco de procedimientos y discursos justos y sobre el fundamento de una participación igual, por así decir, contractual”.*⁴³

El contractualismo clásico está inscrito en el marco de la filosofía política moderna, en donde el dominio político requiere legitimación y sólo se legitima cuando está fundado en el consentimiento o acuerdo de los individuos (individualismo). “En la medida en que el Estado y la constitución se pueden comprender de modo contractual como resultado de la unión también contractual entre individuos”.⁴⁴

Si como afirma Kersting, podemos encontrar rasgos teóricos del Contrato en el *Gnomologium* de Epicuro, así como algunos antecedentes históricos en la Edad Media, es solamente en el contexto de la modernidad en donde el Contrato se asume como un concepto teórico. El Contractualismo moderno que se inicia con el pensamiento político

⁴² *Ibidem.*, p. 39.

⁴³ *Ibidem.*, p. 79.

⁴⁴ *Ibidem.*, p. 74.

de Hobbes, radicalmente individualista con respecto a la corriente tradicional, principalmente la aristotélica, constituye la teoría fundamental de la filosofía política moderna, que desplazó a las instancias tradicionales de justificación y legitimación política, principalmente basadas en categorías teológicas o metafísicas, para fundar una teoría de dominación estatal, cuya legitimidad se finca en la voluntad, acuerdo o consenso de los individuos.

Para el Doctor en Filosofía por la Universidad de Bogotá, Colombia, Oscar Mejía Quintana:

“La tradición contractualista clásica es inaugurada por Hobbes a mediados del siglo XVII, profundizada por Locke a finales del mismo siglo y consolidada finalmente por Rousseau en las postrimerías del XVIII. A ella Kant vendrá a darle la fundamentación definitiva para hacer del contrato social no sólo una doctrina política que legitima la asociación entre los hombres, sino también, una postura moral que le confiere validez racional y universal al orden social.”⁴⁵

1.2.2.1. La tesis del Contractualismo moderno.

La construcción moderna de la legitimidad del dominio político descansa sobre dos ficciones: un Contrato Social y la existencia de unos derechos naturales, vigentes ya desde el supuesto estado de naturaleza. El Contrato Social en la modernidad será, de acuerdo con Eusebio Fernández, por un lado, un “*pactum unionis*” por el que se explica de manera hipotética el origen de la sociedad, y, por otro lado, un “*pactum subjectionis*” mediante el cual se explica el origen y los límites del poder político, particularmente en lo referente al Estado.

⁴⁵Mejía Quintana, Oscar. “Teoría del contrato social y neocontractualismo”. En *Justicia y Democracia Consensual. La Teoría Neocontractualista en John Rawls*. Ediciones Uniandes, Santafé de Bogotá, Colombia 1997, p. 14.

Como también lo afirma el profesor español Eusebio Fernández⁴⁶, para el contractualismo moderno, la voluntad humana, libre y responsable, a través de la idea del consentimiento, se convierte en el principio de legitimación y justificación del poder político. La corriente del contractualismo de los siglos XVII y XVIII se enfocó en sentar las bases para la idea del poder político legítimo, es decir, que para los autores que se identifican con esta corriente del pensamiento político moderno, no cualquier poder político es legítimo, sino sólo aquel que es producto de un acuerdo voluntario entre agentes morales libres.

Para el contractualismo moderno, el pacto originario no sólo legitima la dominación política; además, posibilita que la simple dominación se convierta en un acuerdo que garantice la convivencia política y el respeto a los derechos naturales. Esta idea, *mutatis mutandis*, se encuentra expuesta en las obras de los principales representantes de esta tradición del pensamiento político.

Se puede afirmar que las teorías contractualistas se distinguen de otras teorías políticas por dos razones fundamentales; en primer lugar, se distingue de aquellas que cuestionan la vida en sociedad y la necesidad del poder político, porque las teorías contractualistas modernas son eminentemente justificadoras del dominio político estatal; y en segundo lugar, se distingue de las teorías que no reconocen, como principio de legitimidad, el hipotético acuerdo de voluntades del pacto original, como es el caso de todas las teorías que tienen una perspectiva histórica, para las que el Contrato Social no existe como hecho histórico.

1.2.2.2. El elemento ahistórico común del contractualismo.

Como ya se ha mencionado, las teorías modernas del Contrato Social son antihistóricas, es decir, no buscan dar una descripción histórica ni una explicación teórico-empírica de la fundación o formación del Estado en general; por el contrario, todas las

⁴⁶ Cfr. Fernández García, Eusebio. *Teoría de la Justicia y derechos humanos*. Editorial Debate, Madrid, España 1984, p. 61.

teorías del Contrato Social que se desarrollaron en los siglos XVII y XVIII, se caracterizan por ser eminentemente normativas, cuyo objetivo principal no era describir la historia política, sino prescribir un modelo ideal mediante el cual se legitimara la dominación política y se justificara la creación del poder político.

Se trata de teorías que, si bien no tienen un fundamento histórico, son de gran relevancia desde otras perspectivas como la política y la jurídica, toda vez que en ellas está implícita la idea de que el Estado y el Derecho, al no tener mayor fundamento que la voluntad de los ciudadanos, deben siempre responder a su consenso.

La fundamentación ahistórica del origen de la sociedad y el poder es, para Eusebio Fernández, la segunda característica fundamental de las teorías contractualistas, después de tener un contexto histórico determinado. “La falta de fundamentación histórica será el argumento esgrimido por los críticos de las teorías contractualistas, incluso en los momentos en que dichas teorías habían conseguido mayor aceptación”.⁴⁷ Al igual que la mayoría de los autores especializados en el tema, coincide en que la falta de fundamentación histórica no es un error de los teóricos contractualistas, sino que se trata de un presupuesto perfectamente asumido por éstos como principio hipotético regulador de las relaciones sociales.

También para el autor Peter Koller, una de las principales dificultades que enfrenta la idea de la justificación de las instituciones sociales, a través de un Contrato Social, es su perspectiva ahistórica, y lo expone de la siguiente manera: “Así, puede con razón objetarse en contra de esta idea –tal como lo hiciera, por ejemplo, David Hume– que la idea de la creación de formaciones social a través de un acuerdo contractual de individuos aislados no sólo contradice toda experiencia histórica, sino que es totalmente irrealista”.⁴⁸

⁴⁷ *Ibidem.*, p. 67.

⁴⁸ KOLLER. *Op. cit.*, p. 26.

1.2.2.3. El elemento individualista común en el contractualismo.

Las teorías contractualistas no pueden entenderse independientemente de la *filosofía individualista*. “Las teorías contractualistas representan el triunfo del individualismo en la filosofía social y política moderna. El contrato es una construcción racionalista que permite la coexistencia de intereses del individuo, la sociedad y el Estado”.⁴⁹

El consentimiento, el pacto y el acuerdo, son elementos fundamentales y característicos de las teorías contractualistas modernas que provienen de las decisiones libremente adoptadas por cada uno de los individuos que conforman la sociedad. “El criterio último no es la justificación de cualquier tipo de sociedad o de Estado, sino de un tipo de sociedad y Estado que se rijan por un criterio legitimador de tipo individualista, puesto que el individuo, su dignidad y sus derechos, representan el máximo valor”.⁵⁰ En suma, al ser el individuo quien otorga a través de su consentimiento la legitimidad del poder político, luego entonces, la carga de la prueba está del lado de las instituciones políticas, al ser éstas las que deben legitimarse frente al individuo, quien desde la perspectiva contractualista, es la razón de legitimación.

Las teorías contractualistas modernas, son producto de una filosofía individualista de corte nuevo para el continente europeo de los siglos XVII y XVIII, principalmente caracterizado por el humanismo renacentista y el ascenso de la burguesía como clase social dominante. “Se trata del espíritu de una concepción del mundo en todo su sentido: religioso, filosófico, político, social y económico, de carácter individualista”.⁵¹ A este nuevo contexto histórico, se suman otros procesos como la secularización motivada por el triunfo de la ilustración, que puso en crisis las justificaciones teológicas del orden social y político.

⁴⁹ FERNANDEZ. *Op. cit.*, p. 16.

⁵⁰ *Ibidem.*, p. 14.

⁵¹ *Ibidem.*, p. 15.

1.2.3. El modelo iusnaturalista y las teorías contractualistas.

1.2.3.1. Elementos del modelo iusnaturalista.

De acuerdo con el destacado profesor italiano Norberto Bobbio, las teorías del contractualismo clásico, empezando por el pensamiento político de Hobbes hasta llegar a Hegel, pasando ineludiblemente por las teorías de Locke, Rousseau y Kant, se pueden agrupar, por sus propias características, dentro del denominado “modelo iusnaturalista”, construido sobre la dicotomía “estado o sociedad de naturaleza-estado o sociedad civil”. Para este autor, los elementos característicos del modelo se pueden resumir de la siguiente manera:

- 1) El punto de partida es el estado de naturaleza, caracterizado principalmente por ser un estado no-político.
- 2) El Estado político surge como antítesis, para corregir o eliminar los defectos del estado de naturaleza.
- 3) Los elementos constitutivos del estado de naturaleza son los propios individuos, de manera singular y no asociados, aunque asociables.
- 4) Los individuos que constituyen el estado de naturaleza tienen las características de ser libres e iguales.
- 5) El paso del estado de naturaleza al Estado civil, se produce a través de uno o más actos convencionales, es decir, voluntarios e intencionados, que los propios individuos realizan. El Estado civil es, entonces, un producto de la cultura y no de la naturaleza, es una invención o construcción eminentemente humana.
- 6) El consenso es el principio de legitimidad de la sociedad política.

Con el uso de la palabra “modelo”, nos explica Bobbio, se expresa inmediatamente la idea de que una formación histórico-social del Estado, como la descrita por las teorías contractualistas clásicas, jamás ha existido en la realidad. “La imagen de un Estado que

nace del consenso recíproco de los individuos singulares, originalmente libres e iguales, es pura acuñación intelectual”⁵²

1.2.3.2. El iusnaturalismo como modelo alternativo.

El modelo iusnaturalista surge como un modelo moderno y alternativo al tradicional aristotélico, de corte antiguo, que explicaba el origen del Estado a través de un continuo que inicia con la familia, tiene como organización intermedia la aldea, y posteriormente llega al grado de organización política del Estado civil.

Mejía Quintana afirma que con Hobbes inicia la nueva concepción científico-social de la modernidad, que rompe con la tradición antigua del aristotelismo; sin embargo, sostiene que el giro moderno de Hobbes sólo fue posible gracias a las aportaciones previas de Santo Tomás, que modificaron la concepción original del modelo aristotélico. “En Santo Tomás, la *civitas* se convierte en *societas* y el *zoon politikon* es concebido como animal *sociable*, transformando la política en filosofía social”.⁵³

Hobbes rompe con la tradición aristotélica en tres sentidos: “primero, la política deja de ser derivación de la ética y se desliga de la moralidad y la legalidad; segundo, la política deja de referirse a la práctica y comienza a ser concebida como técnica; y tercero, la política deja de ser sabia comprensión, *phronesis*, y se convierte en ciencia, *episteme*”.⁵⁴ Representa, en consecuencia, el parteaguas entre la filosofía política antigua y la moderna.

Para la historia de la filosofía política, el modelo aristotélico estuvo vigente durante varios siglos, principalmente en la edad media y principios de la época moderna. En este punto, Bobbio nos dice “... resultan sorprendentes la duración, la continuidad, la

⁵² Bobbio, Norberto. *Thomas Hobbes*. Fondo de Cultura Económica, segunda edición, México 1992, p. 16.

⁵³ MEJÍA. *Op. cit.*, p. 15.

⁵⁴ *Ibidem.*, p. 16.

estabilidad, la vitalidad de que ha dado pruebas a lo largo de los siglos esta forma de concebir el origen del Estado”.⁵⁵

1.2.3.3. Relación entre el modelo iusnaturalista y la sociedad burguesa.

En la historiografía del iusnaturalismo, afirma Bobbio, es común encontrarse con la interpretación de que el modelo iusnaturalista está íntimamente relacionado con el nacimiento y desarrollo de la clase social burguesa. “Una de las últimas y discutidas (y discutibles) expresiones de este tipo de interpretación es la obra de G.B. Macpherson, quien ve ya en el estado de naturaleza de Hobbes más que la descripción de la guerra civil, como siempre se ha visto, la descripción de la sociedad de mercado...”.⁵⁶

Del sistemático estudio realizado por el citado autor italiano al modelo iusnaturalista, se puede afirmar que los nexos más importantes entre el modelo y la sociedad burguesa son los siguientes:

- a)** El establecimiento del estado de naturaleza como centro de las relaciones económicas, separó la esfera económica de la política, y dio paso al surgimiento de una sociedad distinta de la feudal.
- b)** La separación entre las esferas económica y política, representa el momento de emancipación de la clase social burguesa.
- c)** La visión individualista de la sociedad esbozada en el estado de naturaleza, es considerada como un rasgo característico de la visión y la ética de tipo burgués.
- d)** Los elementos fundamentales de libertad e igualdad que caracterizan al estado de naturaleza, son principios e ideales que caracterizan la ideología burguesa.
- e)** La idea contractualista que fundamenta al Estado a través del consenso, representa una tendencia de clase: “...poner bajo su propio control el

⁵⁵ BOBBIO. *Op. cit.*, p. 17.

⁵⁶ *Ídem.*

mayor instrumento de dominio del que siempre se ha servido un grupo de hombres para conseguir la obediencia de los demás”;⁵⁷ en otras palabras, refleja la idea de que una clase destinada a convertirse en clase económica e ideológicamente dominante ha de conquistar también el poder político.

La primera característica fundamental de las teorías del contractualismo clásico, de acuerdo con Eusebio Fernández, es que corresponden al contexto histórico determinado del mundo moderno. Son resultado de la filosofía del individualismo, y en gran medida, de los intereses sociales, políticos y económicos de la burguesía, como nueva clase social en proceso de erigirse como clase dominante. En suma, podemos concluir sobre este punto, que las teorías contractualistas van a responder perfectamente a las exigencias de esa nueva sociedad secularizada, individualista, racionalista y burguesa de los siglos XVII y XVIII.

Para Mejía Quintana, también es clara la relación que existe entre el contractualismo clásico (modelo iusnaturalista) y el desarrollo de la burguesía como clase social dominante: “Pese a sus diferencias (...) coinciden en la necesidad de desbordar el esquema religioso-monárquico que justificó el orden feudal hasta bien entrada la modernidad y sentar las premisas que permitieran legitimar las aspiraciones del orden burgués en proceso de consolidación”.⁵⁸

1.2.4. Contractualismo contemporáneo (neocontractualismo).

La perspectiva neocontractualista, como lo afirma Mejía Quintana, se consolidó durante la década de los setenta del recién concluido siglo pasado, mediante tres modelos teóricos contractuales que buscan resolver la crisis de legitimidad del Estado contemporáneo: un modelo universalista propuesto por John Rawls, en línea de continuidad directa con las propuestas teóricas de Rousseau y Kant; un modelo libertario

⁵⁷ *Ibidem.*, p. 22.

⁵⁸ MEJÍA. *Op.cit.*, p. 14.

como el de Robert Nozick, en la línea de Locke; y un modelo individualista representado por James Buchanan, en la línea del esquema originario propuesto por Hobbes.

Siguiendo a Mejía Quintana, podemos afirmar que, como construcción hipotética, el neocontractualismo sirve de idea regulativa de la sociedad, para establecer, a partir de una situación ideal, un orden social equitativo y justo; así como para establecer los principios normativos y morales que regulen las relaciones de solidaridad en la sociedad.

“En esa dirección, son tres las dimensiones que posibilita abordar la perspectiva neocontractualista. Una dimensión explicativa, que permite identificar problemas y conflictos típicos de la convivencia social; una dimensión normativa, que plantea regulaciones alternativas para esos problemas; y por último, una dimensión analítica, que formula las suposiciones más adecuadas para un acuerdo regulativo de la sociedad.”⁵⁹

Las dos ficciones sobre las que descansa la teoría contractualista moderna, por un lado la idea de un Contrato Social que explica de manera hipotética el origen y legitimidad del poder político, y por otro la idea de unos derechos naturales previos a la organización estatal, existentes desde el hipotético estado de naturaleza, se actualizan en los debates de la filosofía política contemporánea, principalmente a través del denominado “neocontractualismo”, si no los limitamos a su interpretación literal y los convertimos en “principios reguladores de la sociedad civil y política”.⁶⁰

La ficción del pacto originario, enfocada como principio regulador, nos permitiría justificar y fundamentar el poder político en el consentimiento de los gobernados; y la ficción de los derechos naturales previos, como principio regulador, posibilitaría convertir estos derechos naturales en exigencias morales de seguridad, autonomía, libertad e igualdad. Sólo a través de la reinterpretación de estas dos ficciones, como principios reguladores de la sociedad civil y política, es posible comprender de qué forma

⁵⁹ *Ibidem.*, p. 62.

⁶⁰ FERNANDEZ. *Op. cit.*, p. 8.

conquistaron el pensamiento político de los siglos XVII y XVIII y se mantienen vigentes en el ámbito del pensamiento político y jurídico a través del denominado “neocontractualismo”.

1.2.4.1. El contractualismo como modelo de justificación de las instituciones políticas.

En concordancia con la opinión de diversos autores especializados en el tema, para Peter Koller la idea del Contrato Social, como un acuerdo entre todos los miembros de la sociedad, en una situación prepolítica de libertad e igualdad, mediante el cual pactan unánimemente su convivencia futura, fue durante siglos la concepción dominante dentro de la filosofía política para la justificación normativa de las instituciones políticas, hasta que en el siglo XIX, fue paulatinamente desplazada por las concepciones utilitaristas, socialistas y social-darwinistas de la época. Y es hasta la aparición de la famosa obra “Una teoría de la Justicia” de John Rawls, que el modelo contractualista vuelve a tomar un impulso decisivo “... y recientemente –aun cuando bajo una forma actualizada- es tomada en serio como modelo de legitimación del comportamiento político”.⁶¹

Entre los nuevos enfoques contractualistas de legitimación de las instituciones políticas, que conforman el modelo denominado “contractualismo contemporáneo” o “neocontractualismo”, destacan las teorías de John Rawls, Robert Nozick y James M. Buchanan, que no sólo representan los enfoques recientes más elaborados del modelo contractualista, sino que además establecen “... la continuidad histórica con la tradición de la doctrina clásica del Contrato Social, ya que cada una de estas teorías recoge uno de los modelos típicos de la doctrina clásica e intenta ampliarlo en una forma adecuada a las exigencias actuales”.⁶²

⁶¹ KOLLER. *Op. cit.*, p. 21.

⁶² *Ibidem.*, p. 22.

La continuidad entre los autores del contractualismo clásico de los siglos XVII y XVIII con los teóricos del denominado “neocontractualismo” se puede identificar, según Koller, de la siguiente manera: la teoría de la justicia de Rawls mantiene elementos fundamentales de la filosofía política de Rousseau y Kant; la propuesta libertaria de Nozick, en su libro “ *Anarquía, Estado y Utopía*”, se desarrolla con una marcada línea de continuidad con el modelo de Contrato Social de John Locke; y la teoría de James M. Buchanan que desarrolla en su obra “ *Los límites de la libertad*” se identifica con el modelo originario de Thomas Hobbes.

Para Peter Koller, “la atractividad” de la propuesta contractual para la justificación racional de las instituciones políticas es bastante obvia: suprime la “autoridad legislativa de Dios”⁶³ como principio de legitimidad, y lo sustituye por la exigencia de la autonomía moral de toda persona, por la cual, cada quien es libre para determinar por sí mismo, cuáles son las normas que desea aceptar como válidas para su comportamiento. “Esto significa que una justificación de los principios de comportamiento interhumano que deba valer para todos los miembros de una sociedad exige la aceptación autónoma de estos principios por parte de todos los participantes o, dicho de otro modo: exige la aceptabilidad general de estos principios”.⁶⁴

Esto es precisamente lo que pretende y ofrece todo el modelo del Contrato Social; y es aquí donde, pese a sus importantes diferencias, radica la principal línea de continuidad entre las teorías contractualistas clásicas y el denominado neocontractualismo o contractualismo contemporáneo, es decir, en el consenso como principio de legitimidad política.

1.2.4.2. El elemento ahistórico común en el contractualismo contemporáneo.

La supuesta dificultad de la perspectiva ahistórica del modelo contractualista, subsiste hasta su desarrollo teórico contemporáneo, al punto de que las teorías de Rawls,

⁶³ *Ibidem.*, p. 24.

⁶⁴ *Ibidem.*, p. 25.

Nozick y Buchanans siguen siendo objeto de esta importante crítica. Sin embargo, la crítica ya no reside en la inexistencia histórica del Contrato, pues ha quedado claro que los nuevos enfoques contractualistas no pretenden fundamentarse mediante un Contrato real, sino mediante un recurso teórico hipotético que tiene una función social regulatoria, en todo caso, la nueva discusión está, de acuerdo con Peter Koller, en “¿Por qué han de sentirse las personas obligadas por principios que podrían haber acordado dentro del marco de un acuerdo puramente imaginado, pero al que nunca dieron su conformidad real?”⁶⁵ Al parecer, nos dice Koller, la aceptación ficticia en un contrato hipotético no es, por sí sola, condición suficiente para aceptar como obligatorios aquellos principios que uno hubiera aceptado bajo condiciones hipotéticas.

Una posible respuesta al planteamiento anterior, que es objeto de debate dentro del denominado neocontractualismo, es proporcionada por Ronald Dworkin, y Peter Koller la resume de la siguiente manera:

*“Si la concepción de un contrato hipotético representa un punto de partida útil para la justificación de principios de la convivencia social, ello no se debe al hecho de que la obligatoriedad de estos principios se funde en un acuerdo contractual de todos los afectados sino, más bien, al hecho de que ofrece buenas razones para sostener que los participantes deberían haber llegado razonablemente a un acuerdo de este tipo y que, por lo tanto, deberían considerar como obligatorios para ellos tales principios, como si les hubieran prestado autónomamente su consentimiento”.*⁶⁶

Las nuevas teorías del modelo contractualista deben construir una situación inicial, que sea punto de partida para posteriormente determinar los principios de la convivencia social. Justo esa es la tarea que se han propuesto autores como Rawls, Nozick y Buchanans, en la construcción de todo un andamiaje teórico que permita ofrecernos una justificación aceptable de reglas de convivencia social obligatorias para todos.

⁶⁵ *Ibidem.*, p. 27.

⁶⁶ *Ibidem.*, p. 28.

“Sin embargo, también el más reciente renacimiento de la filosofía política normativa en el área anglosajona, dentro del cuadro más general de rehabilitación del acercamiento ético a la política y con la nueva propuesta, sorprendente por muchas razones, del contractualismo, tiene un valor antihistoricista. La historia es el gran ausente en la obra de John Rawls (sic). Y la idea de política que aquí se afirma es la de un esquema racional de convivencia entre los individuos. Al modelo neoaristotélico los sustituye el modelo neocontractualista, con sus artífices de la posición originaria, del velo de ignorancia y de los principios abstractos de justicia.”⁶⁷

1.3. Teoría del Estado.

1.3.1. Definición General.

Para conocer la naturaleza científica de la Teoría del Estado, González Uribe afirma que, primeramente, se debe determinar el sentido de la propia expresión; y para ello considera indispensable hacer el análisis de los dos términos que la componen, es decir, Teoría y Estado. Respecto del primero, nos dice:

*“Desde el punto de vista etimológico la palabra teoría viene del sustantivo griego *theoría* y del correspondiente verbo *theorein*, que significa mirar detenidamente, profundamente, con atención concentrada. En este sentido teoría es afín a meditación y especulación, y así ha sido utilizada por la Filosofía desde los tiempos de la antigüedad clásica, y especialmente en las obras de Aristóteles y sus seguidores”⁶⁸*

Siguiendo los trabajos realizados al respecto por los filósofos Walter Brugger y Johannes B. Lotz, el referido autor continúa exponiendo que existen cuatro sentidos o acepciones de la palabra “teoría”, que podemos resumir de la siguiente manera:

⁶⁷ PAOLO P. *Op. cit.*, p. 251.

⁶⁸ GONZÁLEZ. *Op. cit.*, p. 48.

- 1) Teoría opuesta a la práctica. En este sentido, la palabra “teoría” se refiere a una actividad intelectual, meramente contemplativa, opuesta a la actividad práctica que está encaminada a generar resultados exteriores.
- 2) Teoría opuesta a la hipótesis. Aquí la acepción está muy ligada al campo de las ciencias naturales y físico-matemáticas, en donde una teoría se construye cuando se pueden comprobar hechos hipotéticos de manera constante, de tal forma que sea la única que responde a esos hechos.
- 3) Teoría opuesta a la doctrina. Aunque no es extraño que teoría y doctrina se utilicen como sinónimos, la diferencia consiste en que la primera, es siempre una consideración de carácter objetivo respecto a los hechos y verdades, en tanto que la segunda, siempre contiene una carga subjetiva o valorativa, porque contiene una toma de posición respecto de los hechos o verdades.
- 4) Teoría como sinónimo de especulación o meditación. Que corresponde en esencia a su sentido etimológico, porque como hemos dicho anteriormente, la palabra teoría expresa una visión atenta y concentrada de las cosas.

Basados en el concepto de especulación, podemos determinar mejor el significado del término “Teoría” como “...una visión profunda y atenta de la realidad, con un sentido de abstracción y generalización y un intento sostenido de objetividad y de conexión sistemática y coherente de los hechos y de las verdades”.⁶⁹ De esta manera, el término “Teoría” se puede diferenciar de la acción moral, de la doctrina y de la hipótesis científica; y es en este sentido en el que se debe utilizar el término en la expresión “Teoría del Estado”.

Por otro lado, el término Estado en sentido *lato* y de acuerdo con su etimología es “...la manera de ser habitual, permanente, de una persona o de un objeto. En este sentido general Estado (con mayúsculas) designa la manera de ser o estar constituida políticamente una comunidad humana. Se refiere a algo estable”.⁷⁰

⁶⁹ *Ibidem.*, p. 50.

⁷⁰ *Ibidem.*, p. 51.

Sin embargo, nos dice González Uribe, el término Estado en la expresión “Teoría del Estado” tiene un significado más estricto, porque se refiere a la forma de organización política que se desarrolló en el mundo occidental a finales del siglo XV y principios del XVI, con el auge de las monarquías nacionales.

Concebida de esta manera, y no como lo hace la corriente del formalismo jurídico, la Teoría del Estado puede, en opinión de González Uribe, identificarse propiamente como una “Teoría Política”. Empieza por recibir los hechos de las ciencias positivas, es decir, de la Ciencia Política y de las otras Ciencias Sociales, que la sitúan hasta ese punto en el ámbito de la fenomenología política; posteriormente, considera si estos hechos se ubican en los supuestos que las normas jurídicas prevén, relacionándose directamente con las Ciencias Jurídicas y el Derecho Político. “Y finalmente, después de seleccionar y clasificar los hechos políticos, los analiza en sus componentes íntimos, los relaciona entre sí y los jerarquiza, a fin de dar con el sentido, el valor, la justificación y el fin de lo político en el plano más elevado de la vida humana”.⁷¹ En este último punto entra de lleno en el ámbito de la filosofía política.

Para el profesor Agustín Basave Fernández del Valle, una posible definición de la Teoría del Estado “...es el conocimiento científico del gobierno de los actos humanos con relación al bien público temporal, por sus primeras causas y mediante la luz natural de la razón”.⁷²

El significado etimológico de la palabra Estado (status) es situación. Y como se puede advertir, esta definición no nos ayuda mucho para comprender la significación política, jurídica, social y cultural que tiene Estado. “El doctor Luis Sánchez Agesta, catedrático de derecho político de la Universidad de Granada, define descriptivamente al Estado como “la organización de un grupo social, establemente asentado en un territorio determinado, mediante un orden jurídico servido por un cuerpo de funcionarios y definido y garantizado por un poder jurídico, autónomo y centralizado que tiende al bien común”.⁷³

⁷¹ GONZÁLEZ. *Op. cit.*, p. 54.

⁷² Basave Fernández del Valle, Agustín. *Teoría del Estado*. Editorial Trillas, México 2007, p. 22.

⁷³ *Ibidem.*, p. 102.

Agustín Basave afirma que, si descomponemos la definición anterior de Estado, podemos encontrarnos con cuatro elementos característicos, que se pueden resumir de la siguiente manera:

- a) Un grupo social establemente asentado en un territorio determinado.
- b) Un orden jurídico unitario, ejercido por un cuerpo de funcionarios.
- c) Un poder jurídico, autónomo, centralizado y territorialmente determinado; que es independiente hacia el exterior e irresistible en el interior.
- d) El orden y el poder tienden a garantizar el bien común.

1.3.2. Objeto de Estudio y problemática.

Toda ciencia se caracteriza por tener un objeto de estudio, un método, un fin y una misión. Ahora analizaremos cuáles son el objeto de la Teoría del Estado, su método y su fin.

Siguiendo la exposición sobre el conocimiento del Estado del Doctor González Uribe, podemos afirmar que la Teoría del Estado tiene como objeto de estudio material al propio Estado, surgido en la época moderna; y su objeto formal es múltiple "...ya que está construido por las perspectivas de cada una de las ciencias que le suministran sus datos y los resultados de sus investigaciones".⁷⁴

Basave Fernández del Valle nos presenta el siguiente cuadro de materias, que son objeto de la Teoría General del Estado:

- a) Problemas de orden filosófico: gnoseología, criteriología y metodología en el conocimiento político; examen de las causas: material, formal, eficiente y final del Estado; la justificación de la organización política y sus relaciones con la persona humana.

⁷⁴ GONZÁLEZ. *Op. cit.*, p. 52.

- b) Problemas de carácter histórico: origen, formación y evolución de los diversos Estados; desarrollo histórico de la ciencia política y su influencia; las formas dispares de organización política en la historia: Oriente, Grecia, Roma, Edad Media, Tiempos Modernos y Época contemporánea.
- c) Problemas de índole científica: concepto del Estado; elementos integrantes; caracteres esenciales; organización y funcionamiento; formas estatales y formas gubernamentales; Estado y derecho.⁷⁵

1.3.3. Método de la Teoría del Estado.

El método de la Teoría del Estado debe ser experimental y deductivo a la vez. “Nuestra ciencia debe partir de una investigación de la naturaleza, de las operaciones y las tendencias del Estado moderno; debe explorar en toda su amplitud el orden estatal, para inferir de ahí cuál sea el fin último del Estado, las leyes que debe observar para alcanzarlo, jerarquizando, de acuerdo con su valor, los diversos fines intermedios”.⁷⁶ Como producto de la naturaleza humana, el Estado no podría ser estudiado sin considerar las condiciones naturales y culturales de la vida social.

Para Agustín Basave es correcta la perspectiva de Herman Heller, cuando afirma que la Teoría del Estado es una ciencia sociológica de la realidad que pretende comprender y explicar al Estado desde una perspectiva real e histórica; sin embargo, considera que delimitar a la Teoría del Estado a una ciencia sociológica es insuficiente, toda vez que es necesario completarla con una caracterización política y una caracterización jurídica.

Respecto al método, como ya hemos expuesto anteriormente, éste no es unitario, sino que la Teoría del Estado se compone de una pluralidad de métodos, recogidos de las otras disciplinas que se ocupan del estudio del Estado. Y en cuanto al fin, González Uribe nos dice:

⁷⁵ Cfr. BASAVE. *Op. cit.*, p 22.

⁷⁶ *Ibidem.*, p. 26.

“Busca integrar, en una visión sintética y totalizadora, purificada por un previo examen crítico, los estudios políticos fundamentales. Su papel esencial es situarse entre el campo de la observación empírica de los hechos políticos, propia de la Ciencia Política positiva y de la Historia Política, y el de la especulación abstracta propia de la Filosofía Política.”⁷⁷

1.3.4. Origen y desarrollo. Enfoques: Formalismo jurídico y Ciencia Política.

Para el profesor español Ramón Cotarelo, si el Estado “...como forma de organización política, esto es, como un territorio comprendido dentro de unas fronteras ciertas (*territorium clausum*), en el que habita un pueblo concebido como conjunto de sujetos de derechos y deberes, sometido a un ordenamiento jurídico-político específico”,⁷⁸ tiene su aparición en el continente europeo a finales del siglo XV y comienzos del XVI, luego entonces, la Teoría del Estado, que tiene a éste como objeto de conocimiento, es de origen “relativamente” reciente.

La Teoría General del Estado es de origen alemán, y en su iniciación, se denominaba Teoría General del Estado (*Allgemeine Staatslehre*). Aunque tiene antecedentes en el iusnaturalismo racionalista alemán del siglo XVIII, no es sino hasta mediados del siglo XIX cuando se sientan sus bases modernas con el desarrollo teórico del filósofo Guillermo Federico Hegel, a quien podría atribuirse el calificativo de “padre de la Teoría del Estado”.

El profesor Héctor González Uribe, en su importante obra “Teoría Política”, nos dice que, para Hegel, el punto central de su sistema filosófico es el Estado. “Es la síntesis más alta a la que llega, en su movimiento dialéctico, el espíritu objetivo o espíritu del pueblo, después de pasar por la tesis (familia) y la antítesis (sociedad civil)”.⁷⁹ La voluntad del Estado es la fuente más elevada del derecho, porque éste es soberano en sentido

⁷⁷ GONZÁLEZ. *Op. cit.*, p. 53.

⁷⁸ Cotarelo, Ramón. “Teoría del Estado”. En Díaz, Elías y Alfonso Ruiz Miguel (Eds.) *Filosofía Política II. Teoría del Estado*. Editorial Trotta S.A., Madrid, España 2004, p. 15.

⁷⁹ GONZÁLEZ. *Op. cit.*, p. 34.

absoluto. El Estado, entonces, representa el espíritu universal que encierra y unifica la moral con el derecho.

Los primeros estudios relacionados con la Teoría del Estado se desarrollaron con la cameralística alemana del siglo XVIII, que funcionaba como una disciplina sintética que se ocupaba de todos los aspectos relacionados con el Estado, y en la que estaban comprendidas otras ramas como la Hacienda Pública, la Economía Política y la entonces denominada Ciencia de la Policía. Posteriormente, el grado de especialización permitió la independencia de éstas subdisciplinas, dando oportunidad al desprendimiento de la Teoría del Estado. Al separarse de la cameralística, los estudios relacionados con la Teoría del Estado tuvieron un nicho importante de desarrollo a través de la denominada “iuspublicística alemana” del siglo XIX, que pugnaba por instituir en Alemania al Estado de Derecho. Y es precisamente aquí, con vínculos hegemónicamente jurídicos, donde surge como saber autónomo la Teoría General del Estado.

A finales del siglo XIX y principios del XX (la denominada época de esplendor de la teoría política alemana), en el contexto crítico del Estado liberal, aparecen las obras de Hermann Heller y Leon Duguit, que, como respuesta a la crisis e impulso del Estado democrático, abrieron la puerta a la perspectiva sociológica y no sólo jurídica de la Teoría del Estado.

Aunque el formalismo jurídico representado por Hans Kelsen tuvo gran influencia a partir del año de 1925 en los países anglosajones y latino, los juristas alemanes de su tiempo mostraron su rechazo a esta corriente y promovieron el desarrollo de estudios sociológico y políticos en Alemania. Esta tendencia estuvo representada, principalmente, por autores como Carl Schmitt y su famosa teoría del amigo-enemigo, Rudolf Smend, y el gran maestro Hermann Heller.

A partir del año 1934, "...en que la muerte deja trunca la obra magistral de Hemann Heller, aparecen abiertamente los teóricos –y aun propugnadores– del nuevo orden político creado por el nazismo".⁸⁰ Otto Koellreutter y Huber, nos dice González Uribe, fueron los juristas alemanes que más desarrollaron la nueva orientación de la Teoría del Estado bajo la perspectiva nacional socialista del *Reich*.

Con el derrocamiento del nazismo y el fin de la segunda Guerra Mundial, Alemania quedó devastada y, por obvias razones, el desarrollo de la Teoría del Estado entró, después de 1945 y hasta nuestros días, en una nueva fase. Primero vino la reconstrucción, luego la consolidación, y de nueva cuenta estamos en presencia de un resurgimiento en los estudios científicos alemanes sobre el Estado, que podemos observar "... por la renovación de los estudios políticos, por la multiplicación de cátedras de Ciencia Política en las Universidades, Escuelas de Estudios Superiores e Institutos, y por la abundancia de publicaciones especializadas".⁸¹

En nuestros días, la Teoría del Estado se puede abordar desde dos perspectivas generales, que si bien es cierto tienen enfoques distintos, también lo es que son complementarios. Por un lado, está la perspectiva del Derecho Constitucional y por otro la perspectiva de la Ciencia Política; la primera tiene una metodología estrictamente normativo-jurídica, mientras que la segunda, tienen una metodología empírico-sociológica.

1.3.5. El Estado y sus elementos.

Para que el Estado aparezca, "...es menester que haya un número bastante considerable de hombres –impreciso matemáticamente–, puesto que de otra manera carecería de entidad".⁸² Por lo tanto, además del territorio delimitado, es condición *sine qua non*, la existencia de un cierto número de individuos; por lo que la población no es

⁸⁰ *Ibidem.*, p. 40.

⁸¹ *Ibidem.*, p. 42.

⁸² BASAVE. *Op. cit.*, p. 102.

sólo un elemento anterior al Estado, sino que interviene como elemento fundamental para su organización.

Entre los individuos, existen vínculos previos a la formación del Estado, que a la postre se imponen a éste, formando en su conjunto el principio de nacionalidad, tales como: familia, parentesco, lengua, religión, clase, profesión, vecindad y de relaciones comerciales.

Si no queremos colocarnos en el supuesto de confundir al Estado con la nación, debemos tener presente, como lo advierte Agustín Basave, que éste puede surgir incluso de manera espontánea, como consecuencia de una arbitraria reorganización política; y aquella no, porque la nación para mantenerse “...como unidad moral indisoluble”,⁸³ requiere de una continuidad histórica.

También es común encontrarnos con la confusión entre nación y pueblo, por lo que es imprescindible distinguirlas. Para tal efecto, Agustín Basave nos dice que la nación es “...un conjunto de hombres que, hablando la misma lengua, se acomodan a las mismas costumbres y se hallan dotados de las mismas cualidades morales, que los diferencian de otros grupos de igual naturaleza”;⁸⁴ y el pueblo, como concepto eminentemente político, es “...un conglomerado humano unido por un vínculo de sociedad para ayudarse mutuamente en orden a un fin político”.⁸⁵

La concepción contemporánea del territorio como elemento del Estado, de acuerdo con Agustín Basave, se origina a partir de dos hechos: “...el quebrantamiento de la unidad medieval de la cristiandad en un pluriverso político, fundado en una diversidad de soberanías territoriales y el agotamiento de los espacios ilimitados”.⁸⁶

⁸³ *Ibidem.*, p. 105.

⁸⁴ *Ídem.*

⁸⁵ *Ídem.*

⁸⁶ *Ibidem.*, p. 107.

1.3.6. Evolución del Estado.

Para Ramón Cotarelo, al margen de las diversas teorías que intentan explicar el origen del Estado, si consideramos su evolución desde su aparición en el siglo XVI, podemos establecer cuatro formas de estado: a) el Estado absolutista; b) el Estado liberal; c) el Estado democrático; y d) el Estado social y democrático de Derecho.

1.3.6.1. El Estado absolutista.

Como se ha señalado en otros apartados, especialmente aquellos en que se hace referencia a la ruptura con la filosofía política antigua, es con el surgimiento del Estado absolutista, caracterizado por ser territorios sometidos a la autoridad única de un monarca absoluto, que se da inicio a la Edad Moderna. “El Estado absolutista es la primera manifestación del *territorium clausum*”⁸⁷ donde el Monarca detenta la autoridad absoluta y ejerce el monopolio de la violencia.

La aparición de la burocracia, originalmente integrada por letrados al servicio de la burguesía, posibilitó el desarrollo del Estado absolutista. Su conocimiento en temas como la Hacienda Pública, incluidos en la Cameralística como disciplina que se encargaba del estudio de todos los temas relacionados con el Estado, posibilitó la constitución de ejércitos permanentes al servicio de la autoridad estatal, consolidando así el modelo del Estado-nación, opuesto a la concepción feudal que se desvanecía.

Aun cuando en esa época, nos dice Cortarelo, la riqueza de las naciones era medida por la cantidad de metales preciosos que tuvieran y no por la actividad comercial como lo estableció posteriormente la doctrina económica clásica, el mercantilismo fue la doctrina económica imperante durante el periodo del Estado absolutista.

⁸⁷ COTARELO. *Op. cit.*, p. 19.

1.3.6.2. El Estado liberal.

A diferencia del Estado absolutista, "...el Estado liberal y las otras dos formas más arriba citadas, el Estado democrático y el Estado social y democrático de Derecho, son en realidad variantes del Estado de Derecho".⁸⁸ El Estado liberal es producto de la inconformidad de la clase burguesa con el Estado absolutista; y se funda en dos principios fáctico-normativos: la Constitución y las declaraciones de derechos del individuo. Ambos principios son consecuencia de la necesidad burguesa de establecer límites a la autoridad absoluta del monarca.

Si bien el Estado liberal sigue atribuyendo el monopolio de la violencia a los poderes públicos, ahora exige a diferencia del Estado absolutista, que el monopolio de la violencia sea "legítimo", como resultado de las limitaciones impuestas al poder de monarca, que ahora tiene que ajustar sus actos a una Constitución y respetar un mínimo de derechos naturalmente inviolables para el individuo.

1.3.6.3. El Estado democrático.

En mi opinión, la principal crítica que surgió al Estado liberal fue que: si bien estableció límites al poder monárquico y reconoció las declaraciones de derechos de los individuos, que proclamaban su igualdad ante la Ley; sólo se trataba de una igualdad puramente formal, pues prevalecían desigualdades fácticas, principalmente en el aspecto político. Para Ramón Cotarelo, subsistía un problema mucho más grave, porque en el modelo del Estado liberal, ni siquiera existía una igualdad formal. Esto es demostrable, nos dice el autor, si revisamos las leyes electorales de los países que adoptaron el modelo liberal en el siglo XIX, porque de éstas se concluye que no existía una igualdad electoral al no reconocer el sufragio universal.

⁸⁸ *Ídem.*

El Estado liberal, "...era un Estado de Derecho, pero, al no respetar el principio de igualdad, no era un Estado democrático".⁸⁹ Con el reconocimiento del derecho al sufragio universal a finales del siglo XIX y principios del XX, se incluyó el aspecto democrático al Estado liberal, dando paso al surgimiento del nuevo modelo: el Estado democrático.

Con la inclusión del sufragio universal al modelo liberal, se desarrolla el principio de la mayoría en la toma de decisiones políticas; y se "...asienta el principio de la responsabilidad política de los Gobiernos ante los Parlamentos".⁹⁰ Efectivamente, el nuevo modelo liberal democrático, no sólo era un estado de derecho, sino que además generó los "contrapesos" necesarios para el ejercicio gubernamental, con la mayor participación del poder legislativo.

1.3.6.4. El Estado social y democrático de Derecho.

Las marcadas desigualdades económicas y sociales que se generaron en el modelo liberal democrático mostraron que, aun cuando pudiera existir una efectiva igualdad política, ésta sería insuficiente para conseguir un orden político justo. Surgen entonces los derechos económicos y sociales, también conocidos como derechos humanos de tercera generación, que proclaman además de la igualdad política, la igualdad económica y social.

Replanteando la concepción liberal del Estado mínimo, "...se solicita una directa intervención de las autoridades públicas en el proceso productivo y, sobre todo, en el distributivo, con fines de garantizar una redistribución más equitativa de la renta".⁹¹ Esta concepción redistributiva y proclive a minimizar la brecha de desigualdad generada en el modelo liberal democrático, coincide en el ámbito económico con el denominado "Estado de bienestar", que sin seguir los postulados de la teoría económica liberal clásica, propone la intervención estatal en el ciclo económico para conseguir, como lo afirmó la revisión keynesiana, el equilibrio económico, el pleno empleo y el crecimiento sostenido.

⁸⁹ *Ibidem.*, p. 21.

⁹⁰ *Ídem.*

⁹¹ *Ídem.*

1.3.7. Justificación del Estado.

En términos generales, el Estado debe existir porque su necesidad está compuesta por las exigencias mismas de la naturaleza humana. Porque para la consecución de nuestros fines individuales, los seres humanos necesitamos de un conjunto de medios físicos, morales y culturales, que el Estado, con su poder y organización, puede asegurarnos, cumpliendo una función meramente instrumental, es decir, como medio o instrumento para la realización plena del ser humano. Si el Estado debe generar las condiciones propicias para que el ser humano pueda vivir y desarrollarse, luego entonces, su fin esencial es alcanzar el bien común o bien público temporal e históricamente determinado.

Si en términos generales el Estado tiene como fin principal el bien público, desde un punto de vista específico, éste tiende hacia el aseguramiento del Derecho; pero no sólo del Derecho positivo, sino como bien afirma Gonzáles Uribe, del Derecho natural, cuyos principios jurídicos, fundamentan el orden jurídico total. “Son, pues, los principios morales del Derecho los que suministran el criterio específico para legitimar el poder político, y sólo ellos”.⁹²

Para la justificación del Estado, nos dice Porrúa Pérez:

*“Hay que buscar argumentos de validez universal; primeros principios que basten para apoyar la existencia perenne del Estado, que permitan desechar, por falsas, las afirmaciones de anarquistas y marxistas, que niegan la necesidad de la existencia del Estado y buscan su desaparición”.*⁹³

⁹² GONZÁLEZ. *Op. cit.*, p. 498.

⁹³ Porrúa Pérez, Francisco. *Teoría del Estado*. Editorial Porrúa, cuadragésima edición, México 2012, p. 445.

De acuerdo con Porrúa Pérez, si para satisfacer sus necesidades individuales, el hombre necesita de sus semejantes, es decir, de la vida de relación, y el Estado representa ese ámbito espacial y temporal para que el hombre se desarrolle, luego entonces, el Estado es un producto de la necesidad humana.

Las relaciones entre humanos sólo pueden realizarse, de manera armónica, mediante el establecimiento de un orden jurídico que defina sus recíprocos derechos y obligaciones; para que tenga validez, este orden necesita de su imposición imperativa; y esa imposición requiere, a su vez, la existencia de un poder que la efectúe. Así, nos dice Porrúa Pérez, parecen justificados todos los elementos del Estado:

*“Sólo el orden jurídico puede salvar al Estado. Su ausencia significa la desorganización y el desplome de la comunidad política. Ya hemos visto que el Estado no se confunde con el Derecho, pero que éste, el orden jurídico, es un ingrediente tan necesario, que sin él, el Estado deja de serlo para convertirse en un simple fenómeno de fuerza”.*⁹⁴

Para Basave Fernández del Valle “...realizar la idea de hombre sólo puede hacerse en lo social. Pero lo social sólo es posible gracias al Estado. Luego, el hombre necesita del Estado para ser en plenitud”.⁹⁵ En este sentido, para el autor, el Estado también es una necesidad natural para la persona humana, y es precisamente ésta, la razón última que sirve como su fundamento.

1.3.7.1. Prueba del Estado y su legitimidad.

La filosofía política de la modernidad se caracterizó por desarrollar la fundamentación y legitimación del dominio Estatal, es decir, por la constante búsqueda de una prueba que reconociera la necesidad legítima de la existencia del Estado, y para ello utilizó el teorema del Estado de naturaleza.

⁹⁴ *Ídem.*

⁹⁵ BASAVE. *Op. cit.*, p. 189.

De acuerdo con Kersting⁹⁶, el inicio de la filosofía política moderna coincide con el inicio de su desarrollo sistemático, toda vez que la prueba del Estado que presentaron los Contractualistas de los Siglos XVII y XVIII, es decir, el recurso teórico del Estado de naturaleza constituyó el fundamento de toda filosofía política moderna, caracterizada por las presuposiciones antropológicas y normativas generales proporcionadas por el individualismo.

Si la prueba del Estado fracasa, afirma Kersting, luego entonces el orden de justicia bosquejado por la filosofía política moderna sería una mera ficción, y en consecuencia, sería imposible refutar, por ejemplo, a un anarquista que niega la legitimidad del dominio estatal. Es por esta razón que la filosofía política moderna tiene que empezar como filosofía del Estado si quiere continuar y tener éxito como filosofía de la justicia.

La primera prueba del Estado de la Filosofía Política de la época moderna proviene de Thomas Hobbes.⁹⁷ En su filosofía política se puede observar ya la estructura lógico-argumentativa formada por la triada “estado de naturaleza-contrato-sociedad civil”, que caracterizaría a todo el pensamiento sistemático del contractualismo moderno.

Sin embargo, siguiendo la visión más general del Leviatán, caracterizada por la imagen omnipotente del Estado, es común afirmar que, para Hobbes, la fundamentación del Estado coincide con la fundamentación del absolutismo. Y esta situación, si bien marca un importante precedente para la explicación y fundamentación de la necesidad legítima del dominio Estatal, resulta insuficiente y poco exhaustiva porque no presenta limitaciones al dominio del Estado. En este sentido, Kersting afirma que la refutación del anarquismo sólo puede tener éxito si la legitimación del dominio del Estado se limita a través de principios que puedan ser susceptibles del consenso universal.

⁹⁶ Cfr. KERSTING. *Op. cit.*, p. 44

⁹⁷ Cfr. *Ibidem.*, p. 45.

El tema de la justificación del Estado se encuentra directamente relacionado con el de su origen. Su estrecha conexión la podemos identificar si analizamos la pregunta fundamental a la que responden ambos temas. Si estudiamos su origen, el planteamiento principal del problema es ¿por qué existe?; en tanto que, si estamos en el ámbito de su justificación, la cuestión principal es ¿por qué debe existir? “Se trata de saber si el Estado está de acuerdo con categorías morales que rigen la conducta humana o si es un puro fenómeno de hecho que se ajusta tan sólo a las leyes de la naturaleza”.⁹⁸ Su justificación entonces, está dentro del ámbito del deber ser, específicamente, de la Ética política.

1.3.7.2. Teorías de la Justificación del Estado.

Existen numerosas teorías que se han planteado resolver el tema de la justificación del Estado. La clasificación propuesta por el prestigiado teórico del Estado, Georg Jellinek, que parece ser la más aceptada entre los textos especializados, la podemos exponer, de manera muy sucinta, de la siguiente manera:

a) Teorías con una posición teológica-religiosa. Estas posiciones tienen un fundamento trascendente, es decir, parte “... del principio de la existencia de un Dios creador y providente, y sostiene que todas las cosas han sido creadas por Dios y en Él encuentran su primer principio y su último fin”.⁹⁹ En el mismo sentido, el teórico Francisco Porrúa Pérez nos dice que la posición teológico-religiosa “...considera que el Estado, en su existencia, se justifica por ser obra directa de Dios, por haber sido fundado por la Divinidad”.¹⁰⁰ En esta lógica, el Estado también tiene su origen en la divinidad y se justifica en tanto cumple los mandamientos de ésta. Entre los principales exponentes de la expresión del espíritu religioso como causa última justificadora, tienen un lugar especial, San Agustín con su famosa obra “La Ciudad de Dios” y Santo Tomás de Aquino, que en el siglo XIII escribió “La Suma Teológica”.

⁹⁸ GONZÁLEZ. *Op. cit.*, 465.

⁹⁹ *Ibidem.*, p. 469.

¹⁰⁰ PORRÚA. *Op. cit.*, 425.

b) Teorías con una posición naturalista. Pretenden justificar la existencia del Estado con apoyo en una ley natural de fuerza. Es la posición "...que ve al Estado como producto de una necesidad física y lo concibe como un dominio de los fuertes sobre los débiles fundado en una tendencia de la naturaleza".¹⁰¹ De igual forma, para Porrúa Pérez "...trató de explicar la existencia del Estado en la circunstancia de que considera natural el dominio de los débiles por los fuertes. Este dominio, dicen, constituye una ley natural que no puede ser evitada por el arbitrio humano".¹⁰²

Si bien esta tendencia a justificar al Estado, con su fuerza coactiva, como un poder natural que se debe acatar, está presente desde el período presocrático, también es cierto que, en la actualidad, resultaría completamente inoperante una teoría que pretendiera justificarlo como una fuerza natural. Como afirma el autor Porrúa Pérez, la teoría de la fuerza puede explicarnos el nacimiento histórico de muchos Estados en particular, pero jamás podría proporcionar una justificación racional y moral de manera universal.

c) Teorías con una posición jurídica. Agrupa a las teorías "...cuyo común denominador es el de considerar la agrupación estatal como una necesidad jurídica. Esta necesidad estaría basada en un orden jurídico anterior y superior al Estado, del cual éste derivaría su fundamento y legitimidad."¹⁰³ De acuerdo con Porrúa Pérez, "...con el nombre de Teorías jurídicas en relación con el problema de la justificación del Estado, clasificamos las doctrinas que buscan el fundamento de la organización política, en un orden jurídico anterior y superior al Estado y del cual se deriva éste".¹⁰⁴

Históricamente, estas teorías se han presentado bajo tres formas: las del derecho de familia, las del derecho patrimonial y las del derecho contractual. Como se ha mencionado ya en otros apartados, efectivamente, las teorías contractualistas adquieren pleno sentido en el ámbito de la justificación del Estado, más que en el ámbito del origen

¹⁰¹ GONZÁLEZ. *Op. cit.*, p. 479.

¹⁰² PORRÚA. *Op. cit.*, p. 428.

¹⁰³ GONZÁLEZ. *Op. cit.*, p. 481.

¹⁰⁴ PORRÚA. *Op. cit.*, p. 433.

del Estado, ya que tratan de fundamentar la autoridad política en el consentimiento de los individuos.

De las teorías jurídica que intentan justificar el Estado, para Porrúa Pérez, la más importante y de mayor trascendencia es la que trata de hacer descansar el apoyo de la organización política en el contrato.

d) Teorías con una posición ética o psicológica o de solidaridad social.

“Dentro de las teorías éticas quedan comprendidas todas las que pretenden justificar al Estado demostrando, primordialmente, que es el producto de una necesidad *moral* de los hombres. Sólo en el Estado y por el Estado puede el hombre alcanzar su perfección total.¹⁰⁵ Aquí podemos identificar, principalmente, al desarrollo teórico de Kant y Hegel.

Las teorías que intentan justificar al Estado como una necesidad jurídica tienen gran parte de verdad. “No puede negarse que existe un orden jurídico anterior y superior al Estado del cual éste recibe su legitimidad”.¹⁰⁶ A este orden jurídico se le conoce como “Derecho Natural”.

1.3.8. Fines del Estado.

Antes de exponer los fines del Estado que han sido determinados por el amplio legado teórico que existe al respecto, es importante mencionar algunas consideraciones previas, por ejemplo, y como afirma Agustín Basave, que sólo los individuos tienen la capacidad para proponerse fines y realizarlos, porque sólo ellos tienen conciencia; en consecuencia, la colectividad, desprovista de conciencia, no tiene la capacidad para la consecución de fines y sólo puede ser un instrumento o medio para la realización de los fines de la personalidad individual. En este orden de ideas, el Estado no es un fin en sí mismo, sino que posee fines que están de acuerdo con el bien común.

¹⁰⁵ GONZÁLEZ. *Op. cit.*, p. 488.

¹⁰⁶ *Ibidem.*, p. 491.

El bien común, "...significa, de manera primaria y fundamental, la forma que adopta el bien humano en cuanto el hombre vive en comunidad".¹⁰⁷ Como éste puede ser público o privado, dependiendo el interés que persiga, Agustín Basave recomienda que utilizar la expresión "bien público", porque con ella se define "...de manera inmediata el bien público en general, en su diversidad y complejidad, sin acepción de individuos o grupos, comprendiendo en él, además, no sólo a los vivos, sino a las generaciones futuras, pues el público y su bien se despliegan a la vez en el espacio y en el tiempo".¹⁰⁸

¹⁰⁷ BASAVE. *Op. cit.*, p. 109.

¹⁰⁸ *Ídem.*

CAPÍTULO 2. ELEMENTOS FUNDAMENTALES DE LA TEORÍA CONTRACTUALISTA MODERNA DE THOMAS HOBBS.

2.1. Visión general de la Teoría.

La estructura lógico-argumentativa fundamental de la filosofía política de Hobbes está compuesta por la triada “estado naturaleza-contrato-sociedad civil”. Esta estructura permea prácticamente toda la filosofía política de la modernidad. Parte del estado naturaleza, concebido como un recurso teórico donde el hombre se encuentra desprovisto de todo marco normativo e institucional regulatorio, evidenciando que, en dicho supuesto, sin coacción de por medio, el hombre se convierte en un peligro para la subsistencia del hombre mismo.

En defensa de su propia conservación, el hombre es motivado a salir del estado de naturaleza e impulsado a transitar hacia el estado sociedad civil. Aquí se puede notar quizá la ruptura fundamental entre la filosofía política moderna de Hobbes, con la tradición sustentada, entre otros, por el filósofo Aristóteles.

Para Hobbes, el hombre ya no transita al Estado motivado por su propia naturaleza, proclive a la comunidad política, sino que es empujado a salir del estado naturaleza, porque no garantiza la supervivencia de los hombres, y para asegurar su autoconservación. La forma de superar al estado naturaleza, según Hobbes, es estableciendo un pacto (contrato) mediante el cual, los hombres se comprometan a desistir, permanentemente, de perseguir sus intereses de acuerdo con su discreción; y en contraparte, acuerden someterse a una autoridad que disponga de poder absoluto, en la que recaen las facultades legislativas, ejecutivas y judiciales.

En franca ruptura con el denominado pensamiento tradicional, surge entonces, a partir de la necesidad de la autoconservación, la concepción del Estado moderno dotado del monopolio de la violencia.

El marcado individualismo presente en el pensamiento político de Hobbes, será la impronta de la filosofía política moderna, que tiene como consecuencia teórica, la legitimación del dominio basada en el consenso, es decir, a partir del acuerdo que los individuos manifiestan en el Contrato.

Las instancias tradicionales de legitimación, que recurrían a la naturaleza o a Dios para la legitimación del poder, quedan desprovistas de todo fundamento filosófico-político a partir del pensamiento moderno de Hobbes; sólo el acuerdo entre los individuos, dispuesto por el Contrato, puede ser la fuente de legitimación del dominio, del poder y de la autoridad. Así, el principio de legitimación política en Hobbes surge moderno y consensual, alejado de cualquier tipo de consideraciones de orden divino.

El contractualismo será, entonces, la “espinas dorsal metódica y argumentativa” de la filosofía política moderna, que caracterizó el pensamiento de autores como John Locke, Immanuel Kant y Jean Jacques Rousseau, entre otros; y que persiste hasta el denominado contractualismo contemporáneo, que para los efectos del presente trabajo delimitaremos al pensamiento político de John Rawls.

Se puede afirmar con el escritor Laurence Berns¹⁰⁹ que, al presentar su filosofía política, Tomas Hobbes tenía dos intenciones fundamentales: por un lado, colocar “por primera vez” sobre una base científica a la filosofía política; y, por otro lado, contribuir a que los ciudadanos estuvieran más dispuestos a cumplir con sus obligaciones, para lograr el establecimiento de la paz cívica.

Finalmente, la teoría contractualista moderna de Thomas Hobbes, como lo expone el Doctor en Ciencia Política Gerardo Ávalos Tenorio,¹¹⁰ se encuentra inscrita en el antiguo e irresuelto debate sobre la relación que existe entre libertad y Estado. Aparentemente, éstos son dos conceptos mutuamente excluyentes; en esta lógica, mayor

¹⁰⁹ Crf. Berns, Laurence. “Thomas Hobbes”. En Strauss, Leo y Joseph Cropsey (Comp.) *Historia de la filosofía política*. Editorial Fondo de Cultura Económica, octava reimpresión, México 2012, p. 377.

¹¹⁰ Cfr. Ávalos Tenorio, Gerardo. “Capítulo I. Libertad y Estado”. En *Leviatán y Behemoth. Figuras de la idea del Estado*. Editorial Universidad Autónoma Metropolitana, segunda edición, México 2001, p. 18.

libertad implicaría menor intervención del Estado y viceversa. Sin embargo, su relación también ha sido planteada de otra manera, es decir, desde su posible armonización.

2.2. La reanimación de la creatividad política y la revolución de la ciencia.

Si bien la teoría de Maquiavelo ya había incorporado la prosecución de intereses como elemento dinámico de la vida política, aún carecía de un elemento integrador, pues no era suficiente afirmar que el problema de la política estaba en la simple satisfacción de intereses. De acuerdo con Sheldon S. Wolin,¹¹¹ las recetas de Maquiavelo necesitaban de un consenso unificador que hiciera frente a la naturaleza de la política nueva, cargada de intereses.

Ya en su teoría política, Maquiavelo, había puesto énfasis en dos elementos que posteriormente serían fundamentales para el trabajo teórico del contractualismo moderno, particularmente en el desarrollado por Hobbes: el conflicto y la satisfacción de intereses. Sin embargo, conceptos como el consenso, la vida en común y la comunidad, que sirvieran como elementos integradores, estuvieron ausentes hasta la aparición de la teoría contractualista.

Las guerras civiles y la revolución acaecidas durante el siglo XVII en Inglaterra, formaron parte importante del contexto histórico en el que Hobbes escribió su teoría contractualista; y al mismo tiempo, fueron un estímulo fundamental para la reanimación de la creatividad política, que le fue atribuida, en busca de la construcción del Estado.

“Mientras que el pensamiento de Maquiavelo había contenido sólo algunos notables anticipos de los próximos modos de pensamiento científico y podía por lo tanto combinar la modernidad con un culto de la antigüedad, Hobbes escribió desde el medio de una revolución científica que pareció romper la continuidad entre el

¹¹¹ Cfr. WOLIN. *Op. cit.*, p. 285.

presente y el pasado y exponer la sabiduría de los antiguos como blancos adecuados para el sarcasmo."¹¹²

Como afirma Wolin, la Inglaterra en que vivió Hobbes había sufrido una revolución política y diversos conflictos religiosos, tan intensos, que se encontraba al borde de la nada; y esta experiencia de vacío político inspiró la concepción del Estado de naturaleza, que a la postre sería una de las más importantes entre los siglos XVII y XVIII. Y mientras para algunos críticos ésta sólo sirvió a los contractualistas modernos, específicamente a Hobbes, para ganar debates filosóficos; para quienes vivieron el contexto del siglo XVII en Inglaterra, no era sólo un recurso teórico, sino que transmitía un significado vivido.

Así como el desorden político vivido en la Italia renacentista de Maquiavelo lo motivó a escribir sus importantes aportaciones al campo de la política, la situación de crisis política en Inglaterra fue determinante para el surgimiento del concepto hobbesiano del estado de naturaleza, mostrando las mismas características de crisis y oportunidad; toda vez que, como afirma Wolin, cuando las instituciones políticas y sociales tradicionales entran en crisis, se vuelve imperiosa la necesidad de contar con un campo de significados inteligibles que nos permitan explicar los fenómenos políticos.

"En una época en que los hombres pedían "no sólo paz, sino también verdad" Hobbes pensaba que, por primera vez, la filosofía política estaba genuinamente en posición de traer tanto la verdad como la paz. Los beneficios de un conocimiento político válido eran ahora accesibles gracias a los avances revolucionarios de las ciencias."¹¹³

2.3. El método resolutivo-compositivo.

Con el ánimo de colocar a la filosofía política sobre una base científica acorde a su época (mitad del Siglo XVII), Hobbes consideró que conocimiento científico significa

¹¹² *Ibidem.*, p. 288.

¹¹³ *Ibidem.*, p. 290.

conocimiento matemático o geométrico, por lo que para la elaboración de su filosofía política utilizó el método resolutivo-compositivo utilizado por Galileo Galilei.

“La filosofía, o ciencia, procede de una de dos maneras: 1) Con el método compositivo o “sintéticamente”, razonando a partir de las causas primeras y generadoras de todas las cosas hacia sus efectos aparentes, o 2) Con el método resolutivo, o “analíticamente”, por razonamiento a partir de efectos o hechos aparentes hacia posibles causas de generación.”¹¹⁴

Siguiendo el modo científico de proceder que habría elegido Hobbes, se puede afirmar que empezaríamos por las leyes de la física en general, de las que se podrían deducir las causas originales de la conducta humana, es decir, las pasiones, para finalmente deducir de éstas, las leyes de la vida social y política.

*“De acuerdo con el ideal científico de su tiempo, sobre todo el de Galileo y Harvey, Hobbes procede resolutiva-compositivamente. El *explanandum*, el hombre o el orden político, es dividido en sus elementos básicos (ésta es la primera parte, la resolutiva) y reconstruido paso a paso a partir de ellos (ésta es la segunda parte, la compositiva). Desde luego, aquí, como en el *Leviatán*, la *resolutio* será presupuesta como ya realizada y, además, se dejará de lado la parte *cinemático-psicológica* de la *compositio* a fin de llegar de inmediato al movimiento específicamente humano, la acción o la *praxis* que, según Hobbes, procede de la voluntad.”¹¹⁵*

Para Hobbes, la filosofía política de la tradición, principalmente asociada al pensamiento aristotélico, había fracasado por ser incapaz de mostrar a los hombres una ruta o camino hacia la paz. Este fracaso fue atribuido al carácter “no científico” de la ética y la política tradicionales; toda vez que no contaban con un método adecuado, útil y

¹¹⁴ BERNES. *Op. cit.*, p. 378.

¹¹⁵ Höffe, Otfried. “Acerca de la fundamentación contractualista de la justicia política: una comparación entre Hobbes, Kant y Rawls”. En *Estudios sobre teoría del Derecho y la Justicia*. Editorial Fontamara, México, 2004, p. 14.

confiable, que generara el conocimiento indispensable para el establecimiento de la paz en las relaciones humanas.

El conocimiento científico que ya ofrecían las ciencias matemáticas, cuyo método fue fundamental para la elaboración de la filosofía política de Hobbes, representaba entonces una alternativa viable para generar una “ciencia causal de la paz”, capaz de ofrecer mayores ventajas y utilidades para la comprensión de las relaciones humanas colectivas; basado en la idea de que el método idóneo para generar el conocimiento necesario que ayudara al establecimiento de la paz cívica, tenía que partir de la materia del Estado, es decir, del propio individuo, para posteriormente transitar a su creación, figura y al primer origen de la justicia.

Wolfgang Kersting señala que el método de conocimiento propuesto por Hobbes enlaza tres pasos de investigación. Primeramente, es necesario descomponer al complejo objeto de estudio, de tal forma que sus elementos no sean ulteriormente reductibles; posteriormente se debe analizar y estudiar las propiedades exactas de cada uno de sus elementos; y finalmente, a modo de síntesis, el objeto de estudio se debe recomponer a partir de sus elementos fundamentales.

La filosofía política científica, entonces, tiene que satisfacer un programa de actividades compuesto por tres fases:

Primera. Se refiere a la total descomposición del objeto. Aquí, se debe hacer un ejercicio teórico-mental que permita descomponer a la comunidad humana organizada estatalmente, de tal forma que no sea susceptible de mayor descomposición; sólo así podremos conocer sus elementos fundamentales. De acuerdo con Kersting, en nuestro pensamiento tendríamos que arrancar de raíz al Estado de la vida humana: primero al Estado externo que ordena con sus instituciones las relaciones sociales; y después, al Estado interno que penetra en el pensamiento de los hombres y que forma sus convicciones y sus expectativas.

Segunda. A partir de esta fase, es decir, del análisis y estudio minucioso y exacto de las propiedades que componen todos y cada uno de los elementos del objeto, es en donde Hobbes inicia su investigación en el ámbito de la filosofía del Estado. El hombre natural, que no se concibe en relación con éste, será el elemento al que se le deben estudiar y analizar con todas sus propiedades y características, pues el hombre es su materia, pero a su vez, él mismo es quien hace y quien construye al Estado. Por eso Hobbes está muy interesado en describir las pasiones y los objetos de las pasiones que mueven e impulsan al ser humano.

Tercera. Fase del método de investigación que se da cuando Hobbes realiza la antropología del hombre natural. Siguiendo a Kersting, Hobbes aclara cómo y por qué se asocian los individuos humanos en un Estado, qué estructura de constitución, qué distribución de derechos y qué obligaciones se generan a partir de estas acciones de unificación. Una vez descritas y analizadas las características y propiedades del hombre natural, trata de explicar su indefectible necesidad de transitar del Estado de naturaleza al Estado sociedad civil, con el objetivo de salvaguardar su conservación y mantener vigentes sus posibles vías a la felicidad.

2. 4. El fundamento moral de la Teoría.

De acuerdo con Leo Strauss, filósofo germano-estadounidense, la filosofía política desarrollada sistemáticamente por Hobbes, está basada, en cuanto a método y contenido, en la ciencia natural. Por esta razón, es comprensible que la gran mayoría de autores que han escrito sobre él, hayan considerado que su filosofía política es dependiente de la ciencia natural. Sin embargo, esta interpretación, que en un primer momento pareciera el simple reconocimiento de un hecho evidente, después de un análisis más detenido, nos dice Strauss, podría resultar extremadamente cuestionable.

La filosofía política de Thomas Hobbes, de acuerdo con Strauss, es independiente de la ciencia natural "... porque sus principios no son tomados de ésta, ni, de hecho, de ciencia alguna, sino que son provistos por la experiencia que cada uno tiene de sí mismo

o, para ser más precisos, son descubiertos por los esfuerzos del conocimiento de sí y el examen de sí de cada uno”¹¹⁶. Para Hobbes, la filosofía política no sólo es independiente de la ciencia natural, sino que ambas son componentes esenciales, complementarios uno del otro, para el conocimiento humano.

La teoría hobbesiana parte de una concepción de la naturaleza humana, basada en dos postulados fundamentales; el primero, es el denominado “apetito natural”; y el segundo, llamado “de la razón humana”, que hace referencia al principio de autoconservación. A partir del análisis de estos dos postulados, Leo Strauss intenta explicar por qué la teoría de Hobbes no es dependiente de la ciencia natural, sino que se sustenta en fundamentos morales, a partir de los cuales se puede justificar el surgimiento del Estado.

Respecto al primer postulado, como su propio nombre lo indica, parte de la naturaleza animal de hombre, es decir, que el hombre es un animal como todos los animales; sin embargo, a diferencia de los demás, éste utiliza la razón y por este motivo “... puede prever el futuro mucho mejor que ellos; por este mismo motivo no sólo experimenta como los demás animales el hambre de momento, sino también el hambre del futuro”¹¹⁷. En consecuencia, el apetito natural humano, en sí mismo, no es distinto del apetito animal, sino que la única diferencia radica en que, en el caso del hombre, éste tiene a su servicio el uso de la razón.

Esta concepción del apetito natural humano, que parece ser la más aceptada entre los diversos autores que han estudiado la teoría hobbesiana, de acuerdo con Leo Strauss sería refutable, toda vez que este autor sostiene que para Hobbes el apetito humano es infinito en sí mismo y no como resultado del número infinito de impresiones externas:

“Si éste es el caso, entonces, el apetito humano se distingue esencialmente del apetito animal en que el último no es sino una reacción frente a impresiones

¹¹⁶ Strauss, Leo. “II. El fundamento moral”. En *La filosofía política de Hobbes*. Su fundamento y génesis. Editorial Fondo de Cultura Económica, primera reimpression, Buenos Aires, Argentina 2011, p. 28.

¹¹⁷ *Ibidem*. p. 31

externas, y por tanto, que el animal desea únicamente objetos en sí finitos, mientras que el hombre desea espontáneamente de modo infinito. No cabe duda de que sólo esta última concepción del apetito humano se corresponde con la intención de la filosofía política de Hobbes.”¹¹⁸

A pesar de la oposición entre ambas concepciones, se puede afirmar que las dos son naturalistas, y la evidencia más clara es la afirmación de que el hombre, de manera espontánea y constante, tiene el deseo de un poder mayor, por su único flujo de apetito natural y no en virtud de la sumatoria de innumerables deseos aislados, provocados por innumerables percepciones aisladas. Y la causa de este afán de poder mayor, no es que el hombre no pueda contentarse con un poder moderado, sino que no puede asegurar el poder alcanzado y los medios para vivir bien, sin que haya adquirido otros medios.

El afán de poder, entonces, puede ser racional e irracional, y sólo el poder irracional, por naturaleza infinito, es al que Hobbes denomina el apetito natural humano. Ahora bien, el afán irracional de poder al que se refiere la teoría hobbesiana, de acuerdo con Strauss, tiene su fundamento en el placer que el hombre experimenta en la consideración de su propio poder. Por consiguiente, el origen del apetito natural humano no se encuentra en la percepción, sino en la vanidad, entendida como afán de preeminencia sobre los otros y reconocimiento de esta preeminencia por ellos. “Si esta concepción del apetito humano es correcta, si el hombre por naturaleza encuentra su placer al triunfar sobre todos los demás, entonces el hombre es malo por naturaleza. Pero Hobbes no se atrevió a mantener esta consecuencia, o presupuesto de su teoría.”¹¹⁹

Con el postulado del apetito natural humano, Hobbes demuestra que la guerra de todos contra todos, característica del estado de naturaleza, es una consecuencia normal de la naturaleza humana misma. Desde esta perspectiva, todo hombre es enemigo de los otros hombres, porque cada uno desea respecto de los demás, preeminencia y reconocimiento de ésta. Más adelante analizaré con mayor detalle las características de

¹¹⁸ *Ibidem.* p. 32

¹¹⁹ *Ibidem.* p. 36

estos postulados y la función principal que desarrollan para la concepción del Estado de naturaleza. Hasta ahora, el sucinto análisis del postulado nos ayuda para entender el fundamento moral de la teoría hobbesiana.

El segundo postulado que Hobbes adopta como fundamento de su filosofía política, es el de “la razón humana”, que se puede reducir al principio de autoconservación, puesto que evitar la muerte es la condición *sine qua non* para alcanzar cualquiera de los bienes. Para Leo Strauss¹²⁰ es llamativo que Hobbes prefiera utilizar la expresión negativa “evitando la muerte”, en vez de la expresión positiva “conservado la vida”. Y esto se explica porque la conservación de la vida, como bien primordial, es una afirmación de la razón humana; por el contrario, la muerte como mal primordial, es afirmado por la pasión, la pasión que surge por el temor a la muerte. En consecuencia, nos dice Strauss, el hombre no pensaría en la conservación de la vida como bien primordial, si antes, la pasión del temor a la muerte no lo obligara a ello.

Existe otra razón importante por la que Hobbes prefiere utilizar la expresión negativa “evitando la muerte”. Y es que, si bien la conservación de la vida es el bien primordial y la felicidad el bien máximo, no existe un bien supremo para el espíritu humano. Por el contrario, la muerte es el mal primordial, máximo y supremo, pues no sólo es negación del bien primordial, sino también de todo bien, incluido el máximo. A través de la muerte, el mal primordial, el máximo y el supremo son uno y el mismo; en consecuencia, “... sólo al considerar el mal se torna posible un límite al deseo, una orientación coherente de la vida humana”¹²¹, es decir, la muerte es la única norma absoluta en referencia a la cual el hombre puede ordenar su vida coherentemente.

Hobbes entiende que vivir una vida miserable y atormentada puede ser un mal mayor que la muerte, por ello, el mal máximo y supremo no es la muerte en sí misma, sino el temor a la muerte violenta. Y cuando dice que una muerte violenta es el mal máximo y supremo, se está refiriendo exclusivamente a una muerte violenta a manos de

¹²⁰ Cfr. *Ibidem*. p. 39

¹²¹ *Ídem*.

otro hombre. En este sentido, no es el conocimiento racional de que la muerte es el mal máximo y supremo, sino el miedo a la muerte violenta, ocasionada por otro hombre, lo que constituye el origen de la ley y del Estado moderno. “Su opinión de que el Estado sólo se origina y sólo puede originarse en el miedo recíproco tiene entonces una significación moral, no meramente técnica.”¹²²

2. 5. Elementos fundamentales de la Teoría.

Según Hobbes, la conducta humana debe interpretarse desde una perspectiva materialista y mecanicista de las pasiones, es decir, a partir de aquellas fuerzas que empujan a los hombres a realizar sus actos; y no debe interpretarse a partir de las cosas que lo atraen, es decir, de los fines del hombre o lo que denominó “el objeto de las pasiones”. El argumento fundamental para interpretar la conducta humana desde la perspectiva mecanicista de las pasiones y no desde el objeto de las pasiones, se centra en que los fines del hombre pueden variar de acuerdo con la constitución y educación de cada uno de ellos y en muchos casos pueden ser fáciles de disimular. “Las pasiones fundamentales del hombre no son, en modo alguno, la envidia y el odio, la violencia y la hostilidad sino el afán de autoconservación y el ansia de felicidad”.¹²³

Si bien coincidía con “la tradición” en que el carácter de la vida moral y política tenía que estar determinado con referencia a la naturaleza y en especial a la naturaleza humana, disentía en el modo en que la naturaleza fija las reglas de la política, elaborando una teoría alterna a la que denominó “del estado naturaleza”. “Sirve básicamente para determinar las razones, los propósitos o los fines por los cuales los hombres forman sus sociedades políticas”.¹²⁴ La teoría del estado naturaleza, entonces, es deducida de las pasiones humanas.

¹²² *Ibidem.* p. 48.

¹²³ HÖFFE. *Op. cit.*, p. 16.

¹²⁴ BERNIS. *Op. cit.*, p. 380.

Con la elaboración de la teoría del estado naturaleza, trató de dar respuesta a una interrogante fundamental para la filosofía política: ¿el hombre es social y político? Como respuesta a esta interrogante, Hobbes sostuvo que el hombre no es social ni político por naturaleza, sino que esta condición está determinada por el denominado “estado naturaleza”, es decir, por un estado presocial y prepolítico. “Hobbes no creyó que hubiese jamás semejante estado en todo el mundo”,¹²⁵ es decir, que la referencia a este tipo de Estados, presociales y prepolíticos, como sucedería con los posteriores filósofos políticos que van del contractualismo moderno hasta el denominado neocontractualismo o contractualismo contemporáneo, se encuentra desprovista de rigurosas consideraciones de carácter histórico.

2.5.1. El Estado de Naturaleza.

El Estado de naturaleza es una ficción. Se utiliza como recurso teórico-metodológico para representar el espacio ficticio en el que se desenvuelve el hombre natural; un espacio presocial y preestatal, cuyas características son precisamente la falta de un orden jurídico-estatal, la ausencia de instituciones sociales y políticas; en suma, la inexistencia del Estado.

De acuerdo con el profesor alemán Otfried Höffe, el estado de naturaleza se puede asumir como una construcción mental en la que se refleja un tipo de convivencia humana, desprovista de cualquier disposición estatal-normativa, y solamente determinada por la propia naturaleza humana universal. Es, entonces, la descripción de una situación preestatal más que presocial, en la que el individuo se presenta ante sí y ante los demás, no como ciudadano sino como persona.

En el estado de naturaleza, los hombres se encuentran en condiciones de igualdad y son motivados por sus propias pasiones. La principal igualdad de los hombres expuesta por Hobbes en este estado prepolítico, es la igual capacidad que tienen de matarse unos a otros. El temor que los hombres sienten a la muerte violenta al encontrarse en el estado

¹²⁵ *Idem.*

de naturaleza, es la pasión más poderosa que los empuja a buscar el dominio de los medios necesarios que les permitan asegurar su propia conservación.

La autoconservación, es la principal preocupación de los hombres, que, en condiciones de igualdad, se sienten vulnerables en el estado naturaleza. La felicidad, es la segunda preocupación principal que tienen los hombres. “Afirma Hobbes, la felicidad o dicha es un continuo paso de los deseos, de un objeto a otro”.¹²⁶

Los hombres al encontrarse en el estado naturaleza, bajo condiciones de estricta igualdad, especialmente de aquella que se materializa en la idéntica capacidad para matarse unos a otros, se sienten vulnerables; entonces, motivados por la más poderosa de sus pasiones, es decir, el temor a la muerte violenta, tienen la imperiosa necesidad de allegarse de todos los medios indispensables que les permitan alcanzar sus metas o satisfacer sus preocupaciones principales: la propia conservación y la felicidad.

Para Berns, el problema del estado naturaleza se complica en el pensamiento político de Hobbes, por la presencia de tres grandes causas naturales de discordia entre los hombres, a saber, la competencia, la desconfianza y la gloria. Estas grandes causas de discordia, asociadas directamente con el temor a la muerte violenta, hacen del estado naturaleza un estado de guerra.

“A mayor abundamiento, en el estado de naturaleza no se puede apelar a la justicia; nada puede ser justo allí, pues la justicia y la injusticia sólo son tales en los términos de alguna ley anterior, y no hay ley fuera de la sociedad civil.”¹²⁷

Para Hobbes, el temor a la muerte, el deseo de comodidad y la esperanza de lograrla, son pasiones que inclinan a los hombres a la paz; y, por lo tanto, sugieren reglas para vivir pacíficamente. Una vez más, las pasiones y especialmente el temor a la muerte que vulnera la propia conservación, motivan a los hombres a salir del estado de

¹²⁶ *Ídem.*

¹²⁷ *Ibidem.*, p. 381.

naturaleza, para pasar a un estado convencional de sociedad civil. En suma, el hombre no es social y político por naturaleza; por el contrario, la naturaleza disocia al hombre, y, en consecuencia, el estado de sociedad civil se presenta radicalmente convencional.

Este espacio vital ficticio también es utilizado por Hobbes y por todos los contractualistas modernos, para justificar la necesidad que tienen los seres humanos de abandonarlo y transitar hacia el Estado de sociedad civil. En el Estado de naturaleza, el hombre no dispone de ninguna fuente de socialización, toda vez que no es un estado de cooperación pacífica, sino un estado de conflicto y desconfianza que predispone a la violencia. En consecuencia, el hombre requiere de un instrumento que le permita compensar el déficit de socialización que tiene como hombre natural, que le permita inhibir su predisposición a la violencia y permita garantizar su autoconservación: el Estado.

2.5.1.1. La Prudencia en el Estado de Naturaleza.

En el estado naturaleza, la prudencia es entendida como “la capacidad de anticipar – sobre la base de la experiencia– acontecimientos futuros, las consecuencias de las acciones, y juzgarlas a la luz del propio interés”.¹²⁸ Ésta, nos dice Höffe, solo puede llegar a intelecciones individualmente válidas, pues como conocimiento *a posteriori*, se encuentra al servicio del interés propio, y nunca podrá llegar a interpretaciones universalmente válidas. Y toda vez que su objetivo es la persecución de la autoconservación de la integridad física, la vida e incluso la felicidad, se encuentra incapacitada para incluir intereses diversos y generar consensos.

A través de la prudencia, se genera el impulso que invita al ser humano a dejar el estado de naturaleza, pues “cada uno puede comprender para sí mismo que al abandonar conjuntamente el estado de naturaleza el individuo estará mejor que si insiste en el estado de naturaleza”.¹²⁹

¹²⁸ HÖFFE. *Op. cit.*, p. 14.

¹²⁹ *Ibidem.*, p. 18.

Höffe señala que, si el hombre en el estado naturaleza propuesto por Hobbes, está motivado exclusivamente por el autointerés y no por la razón, la motivación tendría que buscarse entonces en el autointerés racional surgido de la prudencia.

2.5.1.2. Características de un estado de guerra del Estado de Naturaleza.

La tesis central de Hobbes respecto del Estado de naturaleza, es que éste se caracteriza por ser un estado de guerra de todos contra todos, cada uno contra cada cual, en el que predomina la desconfianza, el temor, y en el que todos los seres humanos, motivados por el temor a la muerte violenta como pasión fundamental, ponderan la aplicación de la violencia preventiva, para tratar de asegurar su propia conservación.

De acuerdo con Kersting, existen diversas razones por las que se puede afirmar que, bajo condiciones naturales, el estado de la convivencia humana asume el carácter de un estado de guerra:

Primera. El estado de guerra que caracteriza al Estado de naturaleza deriva del régimen de escasez. “El régimen de escasez es expresión de la finitud del hombre y del mundo”.¹³⁰ La satisfacción de las necesidades humanas se realiza bajo condiciones impuestas de escasez, tanto de los bienes que se desean obtener, como de los medios indispensables para conseguirlos. Los hombres se presentan a satisfacerlas bajo esa doble condición de escasez, por lo que se agravan el conflicto y la competencia por los satisfactores, pues, por un lado, compiten por adquirir los bienes; y, por otro lado, compiten también por los medios para conseguirlos, es decir, compiten por el poder de adquirirlos y mantenerlos.

El régimen de escasez que impera en el Estado de naturaleza no es ajeno al que impera en el Estado; sin embargo, la diferencia radica en el manejo y solución del mismo conflicto. La ausencia de un orden jurídico-estatal y sus correspondientes instituciones políticas y sociales, así como de un poder de coacción jurídica, hacen que, en el primer

¹³⁰ KERSTING. *Op. cit.*, p. 96.

caso, el conflicto se presente con mucha mayor violencia; por el contrario, en el segundo supuesto, es decir, ante la presencia del Estado moderno, concebido como la instancia legítima que controla el monopolio de la violencia, ésta se neutraliza ante el propio orden jurídico-estatal imperante.

Segunda. Derivado del anteriormente descrito régimen de escasez, que se despliega con mayor fuerza en el Estado de naturaleza, éste asume el carácter de una situación o posición límite. Todo está en juego, la vida y la muerte, el ser y el no ser, todo. En consecuencia, el aseguramiento de la supervivencia, es decir, el principio de autoconservación, adopta especial relevancia respecto de otra clase de intereses, necesidades y deseos del ser humano.

Tercera. La razón que Hobbes atribuye al hombre, instrumental y estratégica, que en cierto punto es equiparable al concepto de racionalidad utilizado posteriormente por el prestigiado sociólogo Max Weber, hace que, ante un estado de convivencia natural, el hombre utilice la violencia preventiva, como medio racional para protegerse de posibles ataques.

Si en el Estado de naturaleza no existen condiciones para la cooperación, entonces resulta irracional para cualquier ser humano confiar en que todos los demás tienen la misma disposición a la paz. Y si es un ser racional, lo primero que intentará será salvaguardar su propia conservación, utilizando para tal efecto, estrategias de prevención orientadas a la desconfianza y a la disposición preventiva de la violencia. “*Homo omini lupus*” (el hombre es el lobo del hombre) es la descripción más precisa que Hobbes encontró de la condición natural y la racionalidad del hombre en este Estado.

Cuarta. La tesis de la igualdad natural, asumida por Hobbes, imposibilita la autopacificación en el Estado de naturaleza. Supone que los hombres han sido provistos por la naturaleza de iguales capacidades corporales y espirituales, y, en consecuencia, cualquier diferencia no es considerable. En todo caso, la igualdad natural que existe entre ellos pone en riesgo su propia conservación, pues ésta se manifiesta en la igual

capacidad que tienen para hacerse daño entre sí, la igual capacidad que tienen para causarse la muerte unos a otros.

Ante esta situación natural, es claro que ningún ser humano puede establecer una ventaja estable y considerable, ésta sólo podrá subsistir mientras tenga los medios adecuados para mantenerla. “El dominio político puede existir sólo como una institución artificial, como un orden coercitivo querido por todos, por igual y construido estatalmente”.¹³¹

2.5.1.3. La estructura del dilema del prisionero en el Estado de Naturaleza.

Las desventajas del Estado de naturaleza, motivadas principalmente por la inseguridad y el temor a la muerte violenta, encuentran en la cooperación sin coacción una alternativa viable para ser superadas. Esta estrategia alternativa podría permitir, entre otras cosas, el respeto a la vida, a la propiedad, y la prosecución de los intereses de cada individuo.

Aunque la cooperación sin coacción se presenta como una estrategia ventajosa, principalmente si todos la asumen como propia, es decir, si todos se comprometen a cooperar y respetar los acuerdos adquiridos, también es cierto que resultaría, aún más ventajoso, ir en contra de la estrategia alternativa, precisamente porque, como todos han asumido cumplir con lo que se comprometieron, aquel que no cumpla obtendría mayores beneficios. A esta posición se le ha denominado “condición de polizonte”.

La complejidad de la situación podría resumirse en dos alternativas: la primera, asumir la posición de la cooperación sin coacción, de tal forma que resulte ventajoso para todos; y segunda, colocarse en la condición de polizonte para no seguir la estrategia de cooperación sin coacción, y aprovecharse de las mayores ventajas que supone romper las reglas de la cooperación.

¹³¹ *Ibidem.*, p. 98.

La utilidad de la estrategia de la cooperación sin coacción sólo resultaría si todos estuvieran dispuestos a cooperar; sin embargo, el problema subsiste, porque para más de uno resultaría aún más beneficioso, aprovecharse de la posición en que se encuentran todos los demás que si están dispuestos a respetar las reglas de la cooperación.

Toda vez que nadie puede estar seguro de que la totalidad de los individuos va a respetar las reglas de la cooperación, surge nuevamente la posibilidad de la violencia preventiva, pues resulta de mayor utilidad asumir la condición de polizone, para no respetarlas, beneficiándose de que la mayoría de los individuos sí las respetan. “Y así se garantizará permanentemente el Estado de Naturaleza. La estrategia de cooperación no puede desplazar la estrategia del Estado de Naturaleza de carácter suboptimal mientras la condición de polizone continúe existiendo”.¹³²

Nuestro autor principal, Hobbes, sostiene:

*“En efecto, quien cumple primero no tiene la seguridad de que el otro cumplirá después, ya que los lazos de las palabras son demasiado débiles para refrenar la ambición humana, la avaricia, la cólera y otras pasiones de los hombres, si éstos no sienten el temor de un poder coercitivo; poder que no cabe suponer existente en la condición de mera naturaleza, en que todos los hombres son iguales y jueces de la rectitud de sus propios temores.”*¹³³

Las ventajas que podrían derivarse para quien decida asumir la condición de polizone, deben ser neutralizadas. Y esto, según Hobbes, sólo sería posible si las supuestas ventajas que se derivarían por contravenir las reglas de la cooperación, fueran menores a las desventajas y sanciones que también podrían sufrirse por asumir la mencionada condición y no cumplir con las normas pactadas.

¹³² *Ibidem.*, p. 102.

¹³³ Hobbes, Thomas. *Leviatan: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Editorial Fondo de Cultura Económica, segunda edición, México 2014, p. 112.

2.5.1.4. El Estado de Naturaleza como proceso de aprendizaje.

Siguiendo a Kersting,¹³⁴ podemos afirmar que el contenido argumentativo del Estado de Naturaleza de Hobbes se presenta como un proceso de aprendizaje en el que, de manera análoga a su método de investigación, aparecen tres fases que forman un “continuo” que va desde la primitiva razón del poder por el afán de salvaguardar su propia conservación, hasta llegar a la razón institucional que crea la figura del Estado.

En la primera fase del proceso de aprendizaje, que representa el Estado de Naturaleza, se manifiesta la razón que acumula poder para la autoconservación del individuo. Ante las características manifiestas de inseguridad y falta de confianza, el individuo considera razonable la aplicación preventiva de la violencia, con el objetivo de salvaguardar su propia conservación; y, en consecuencia, asume que el Estado de Naturaleza es un estado de guerra, que representa un peligro para él y para todos. La razón conduce entonces, al conocimiento de que el Estado de Naturaleza sólo puede ser superado, si los individuos aceptan y se someten a las reglas de la cooperación y la pacificación.

“La razón instrumental bosqueja una estrategia de cooperación”¹³⁵ en la segunda fase del proceso. Esta estrategia permite generar reglas de cooperación que de ser cumplidas a cabalidad por todos y cada uno de los individuos, tendría mayor utilidad en términos de los beneficios, toda vez que evitaría la aplicación preventiva de la violencia, generando mayor seguridad y paz en los individuos.

En la tercera fase, la razón asume que con el establecimiento de las reglas de cooperación y las motivaciones para la paz no es suficiente; es indispensable generar un arreglo institucional que asegure el cumplimiento de las reglas por parte de todos los individuos. Este arreglo institucional surge mediante la creación de un poder coactivo, que, de manera legítima, se coloque por encima del poder y la voluntad de cada individuo;

¹³⁴ Cfr. KERSTING. *Op. cit.*, p. 103.

¹³⁵ *Ídem.*

en la teoría de Hobbes, adopta la figura del Estado absolutista, que otorga eficacia y efectividad a los preceptos de la razón.

2.5.1.5. La entropía política del Estado de naturaleza.

Para Wolin,¹³⁶ la descripción del estado de naturaleza sugiere dos aspectos, por un lado, ironía, y, por otro lado, absurdidad. Lo irónico reside en que, si bien el estado naturaleza representa un estado de absoluta maximización de la libertad (prácticamente ideal para las demandas de libertad religiosa y libertad política promovidas en la Inglaterra del siglo XVII) en el que se tenía un derecho ilimitado de todos a todos, al mismo tiempo, los hombres no podían gozar de nada, toda vez que el grado de seguridad era incompatible con el grado de libertad. Esta situación nos conduce a una doble absurdidad, lógica y moral. Era lógicamente absurda porque el derecho absoluto se contradecía a sí mismo; y era moralmente absurda porque el hombre, ubicado en el supuesto de absoluta libertad, se convertía en un peligro para su propia subsistencia.

La solución de un poder soberano propuesta por Hobbes, también tenía su cuota de ironía y absurdidad para Wolin. Toda vez que, si bien el establecimiento de la sociedad civil contradecía los derechos del hombre y su propia naturaleza, era el único estado que no contradecía su existencia, pues ante la ausencia de un sistema de normas que regule la vida en sociedad, el hombre se vuelve peligroso para sí mismo y pone en riesgo su propia conservación. Irónicamente, mientras los animales, “sin ciencia y sin lenguaje” podían vivir en sociedad, el hombre demostraba, por su propia naturaleza apolítica, su incapacidad para hacerlo.

Siguiendo a Wolin, reafirmamos que el estado de naturaleza propuesto por Hobbes, fue un modelo atemporal construido sobre las causas y consecuencias de la crisis política que vivía Inglaterra en el siglo XVII. En este sentido, el estado naturaleza representa cualquier situación política caracterizada por la ausencia de un poder soberano efectivo, que no pertenece únicamente al pasado, sino que se mantiene como una amenaza

¹³⁶ Cfr. WOLIN. *Op. cit.*, p. 309.

latente para toda sociedad política organizada. En suma, para Hobbes y su teoría política, la atemporalidad está en que la sociedad debe comprender que el orden político fundado mediante el consenso, el contrato y el poder soberano, no era un estado sin precedentes, sino un estado anterior que una vez tuvieron y que ahora deben recobrar, en tal virtud, para comprender el estado naturaleza es necesario entender el estado sociedad civil.

2.5.2. Los derechos de naturaleza y las leyes de naturaleza.

Aunque el estado de naturaleza descrito por Hobbes, es un estado presocial y prepolítico, supone: por un lado, un derecho de naturaleza que consiste en "... la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida";¹³⁷ y por otro lado, leyes de naturaleza que son "...un precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla".¹³⁸

Así, en el estado naturaleza cada quien tiene derecho a todo, pues el derecho de naturaleza se encuentra, por una parte, fundado en la pasión humana fundamental, es decir, el temor a la muerte violenta; y, por otro lado, subordinado a la preocupación principal de los hombres, es decir, a mantener su propia conservación. Y aquel que tiene derecho a un fin, consecuentemente tiene derecho a utilizar los medios que sean necesarios para su consecución.

Hobbes estableció diecinueve leyes naturales reconocidas como máximas o preceptos de la razón que conducen a la paz. Por su importancia, en orden de prelación, Hobbes analiza cada una de ellas, de tal forma que, en el capítulo XIV del Leviatán, hace referencia a las primeras y fundamentales dos leyes de naturaleza, mientras que en el capítulo XV de la misma obra, entra al análisis de las otras leyes de naturaleza, entre las

¹³⁷ *Ibidem.* p. 106.

¹³⁸ *Ídem.*

que destacan la justicia, la gratitud, la complacencia, el perdón, la equidad, y el reconocimiento de igualdad, así como la ausencia de odio y venganza.

Höffe considera que las tres primeras leyes de naturaleza son las más importantes:

La primera ley natural obliga al establecimiento de una situación de paz: "...cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrlo; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra;¹³⁹ sin embargo, aunque explica en qué consiste la situación deseada, no dice cómo debe ser realizada.

La segunda ley natural, cubriendo el déficit de la primera, establece la recíproca renuncia del "derecho a todo" que deben observar los individuos para el aseguramiento de la paz.

Así lo afirma Hobbes:

*"De esta ley fundamental de naturaleza, mediante la cual se ordena a los hombres que tiendan hacia la paz, se deriva esta segunda ley: que uno acceda, si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar a este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, y que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo."*¹⁴⁰

De esta forma, deberán conformarse con una libertad limitada, en la medida de libertad que cada uno está dispuesto a concederle a los demás; como acertadamente lo señala Höffe, en este punto aparece la idea, también central en pensamiento neocontractualista contemporáneo de John Rawls, respecto de la reciprocidad y la equidad.

¹³⁹ *Ibidem.*, p. 107.

¹⁴⁰ HOBBS. *Op. cit.*, p. 119.

En su interpretación, Berns coincide con Höffe, en que la principal y fundamental ley de naturaleza, como dictado de la razón en beneficio de la propia conservación, establece que los hombres deben inclinarse hacia la paz y defenderse de todos aquellos que van en contra de la paz. De esta ley fundamental, se desprende la segunda ley de naturaleza, que instruye a los hombres a prescindir de su derecho a todo, siempre que todos los demás también renuncien a ese derecho, aceptando cierto grado de libertad, recíproco e igual, al que deberán tener todos los demás.

Para la consecución de esta primera ley de naturaleza, que por sí misma representa una mutua cesión de derechos, es necesario realizar el denominado “Contrato Social”, es decir, un pacto entre todos los hombres que participan de la mutua cesión de derechos, en beneficio de su propia conservación.

La tercera ley de naturaleza, que se desprende de la ley fundamental y que a su vez está correlacionada con la segunda ley, establece que los hombres deben cumplir con sus pactos. Este principio de fidelidad de los pactos resulta fundamental, ya que es la base de legitimidad para la justicia e injusticia. “La injusticia o el daño no es otra cosa que el incumplimiento de los contratos, ejerciendo un derecho que ya antes se había abandonado legalmente”.¹⁴¹ En definitiva, la tercera ley natural enunciada por Hobbes, se refiere al concepto de justicia; y dispone la obligatoriedad en el cumplimiento de los convenios o pactos realizados mediante el consenso.

De esta ley de naturaleza se desprende que todos los contratos o pactos están basados en la confianza, es decir, en la confianza que cada uno debe tener de que los demás van a cumplir con lo que pactaron; sin embargo, como lo menciona Berns, no hay confianza o pacto que valga, cuando no existe temor fundado por el incumplimiento entre las partes.

¹⁴¹ BERNES. *Op. cit.*, p. 383.

En consecuencia, para garantizar el cumplimiento de los pactos y generar la debida confianza, inexistente en el estado de naturaleza, es indispensable que exista un poder coercitivo y coactivo que, por un lado, obligue a los contratantes a cumplir con las obligaciones pactadas; y, por otro lado, infunda un temor bastante y suficiente al incumplimiento del contrato, que sea mucho mayor al atractivo beneficio que represente su incumplimiento y la condición de polizone.

2.5.3. El Contrato.

El Contrato en Hobbes se asume como la causa racional del surgimiento del Estado. “La mutua transferencia de derechos es lo que los hombres llaman CONTRATO”.¹⁴² Representa, ante la falta de un acuerdo natural o espontáneo, la única posibilidad para salir del incierto Estado de Naturaleza. Mediante el Contrato, los individuos no sólo pactan las reglas de cooperación que garanticen la seguridad y tiendan a la paz, sino que además legitiman un poder coactivo que garantice, para todos, un régimen de sanciones a todos aquellos que rompan con las reglas de la cooperación. “El poder de la instancia así constituida debe ser absoluto; concentra en una unidad suprema el poder de todos y cada uno de los sujetos pactantes. Sin embargo, el propósito último de la unidad estatal no es el poder como tal, sino la seguridad y la paz”.¹⁴³

Es importante resaltar que, así como el Estado de Naturaleza no es un hecho histórico, el Contrato propuesto por Hobbes tampoco lo es. Se presenta en todo caso, de manera análoga al estado de naturaleza, como un recurso teórico, pero éste sirve para determinar las condiciones necesarias que lleven al establecimiento de relaciones sociales pacíficas y de cooperación confiable; al no ser un hecho histórico, en ningún caso, define la manera en que los individuos pueden salir del Estado de Naturaleza; por el contrario, establece las condiciones necesarias para evitar entrar en ese estado de guerra.

¹⁴² HOBBS. *Op. cit.*, p. 109.

¹⁴³ ÁVALOS. *Op. cit.*, p. 120.

“El Contrato estatal de Hobbes es un Contrato Social que tiene por contenido el establecimiento de la estatalidad (Staatlichkeit), la construcción de un esquema de Soberanía. El Contrato estatal de Hobbes es un Contrato Social en el que está inscrito un programa de fundamentación del dominio –mediante renuncia al Derecho, favorecimiento y autorización– programa que hace del igualitarismo del Contrato Social un fundamento del Derecho del Estado absolutista.”¹⁴⁴

La renuncia recíproca al *ius in omnia et omnes*, es decir, el derecho de todos a todo, es el contenido de la promesa del Contrato; planteado por Hobbes como el primer paso para no estar en el estado de guerra que representa el Estado de Naturaleza. La negación de este derecho natural ilimitado implica que cada uno se obliga y se compromete con cada cual, a renunciar a su derecho a todo, siempre que todos los demás participantes del Contrato también se obliguen.

Al interpretar la filosofía política de Hobbes, Kersting señala que para alcanzar la pacificación del Estado de Naturaleza, es necesario que las voluntades de todos y cada uno de los individuos que participan en el Contrato, se vean reflejadas en una voluntad general; es decir, que la simple manifestación de la voluntad de los participantes en el Contrato, de renunciar a su derecho natural ilimitado a todo, no es suficiente, pues se necesita de una voluntad general que represente el acuerdo de voluntades, es decir, de un Soberano investido de poder absoluto.

El Soberano es un monopolista del *ius in omnia et omnes*. Es una persona natural que es la única que mantiene su *ius in omnia* y puede ejercerlo sin impedimento para hacer posible un orden pacífico. El Contrato propuesto por Hobbes, entonces, se asume en esta parte como un Contrato de beneficio en el que, la renuncia por parte de los individuos que participan del derecho a todo, se hace en favor de un Soberano, que puede ser una persona o un grupo de personas, quien, a partir de entonces, es el único investido de la libertad natural, es decir, el único que tiene el derecho a todo.

¹⁴⁴ KERSTING. *Op. cit.*, p. 108.

Con el Contrato Social se extingue el “derecho a todo” que tenía cada uno de los hombres y que caracterizaba las relaciones en el estado naturaleza. Ahora, el estado sociedad civil implica una renuncia al derecho de resistencia, es decir, que los hombres deben aceptar y reconocer las órdenes del soberano, quien será el único que aún detente ese “derecho a todo”, en virtud de haber sido creado por el consenso y la voluntad de todos los hombres que conforman el nuevo cuerpo civil.

“En definitiva, el motivo y fin por el cual se establece esta renuncia y transferencia de derecho no es otro sino la seguridad de una persona humana, en su vida, y en los modos de conservar ésta en forma que no sea gravosa. Por consiguiente, si un hombre, mediante palabras u otros signos, parece oponerse al fin que dichos signos manifiestan, no debe suponerse que así se lo proponía o que tal era su voluntad, sino que ignoraba cómo debían interpretarse tales palabras y acciones.”¹⁴⁵

2.5.4. El Poder Soberano.

En el pensamiento de Hobbes, se vuelve imprescindible un poder soberano que establezca las condiciones necesarias que hagan prudente el cumplimiento de las leyes de naturaleza, ya que, de no ser así, aquel que sí las obedeciera estaría en desventaja respecto de quienes no las obedezcan, como consecuencia inmediata de la denominada condición de polizonte. Para el surgimiento de este poder soberano, es necesario que todos los hombres que a la postre vayan a conformar el nuevo cuerpo civil, superando así las condiciones del estado naturaleza, establezcan un “Contrato Social”, que será el vínculo para transitar del estado de naturaleza a un estado con instituciones políticas y sociales, normas jurídicas, y un gobierno o autoridad común.

En esta nueva relación súbdito-soberano, así caracterizada por Hobbes, los primeros no podrán objetar ningún tipo de incumplimiento por parte del segundo, toda vez que el soberano no ha pactado con nadie, es decir, el contrato sólo se hizo entre los súbditos. Así, el soberano aún y cuando pudiera dictar una orden contraria a lo pactado

¹⁴⁵ HOBBS. *Op. cit.*, p. 109.

en el contrato fundamental, no podría cometer injusticia, entendida como el incumplimiento de las obligaciones contraídas en los pactos, ya que los únicos que pactaron fueron los súbditos.

Hobbes, sentencia:

*“Quien transfiere un derecho transfiere los medios de disfrutar de él, mientras está bajo su dominio. Quien vende una tierra, se comprende que cede la hierba y cuanto crece sobre aquella. Quien vende un molino no puede desviar la corriente que lo mueve. Quienes dan a un hombre el derecho de gobernar, en plena soberanía, se comprende que le transfieren el derecho de recaudar impuestos para mantener un ejército, y de pagar magistrados para la administración de justicia.”*¹⁴⁶

Las leyes civiles de cada república no son más que las órdenes de soberano civil.¹⁴⁷ Por esta razón, el poder legislativo, facultado para crear las leyes que regirán y regularán al nuevo cuerpo civil, deberá recaer en el soberano, pues apelando de nuevo a las pasiones, especialmente aquella que se relaciona con el temor, Hobbes creyó que ningún hombre obedecería las órdenes de aquel o aquellos a quienes no tengan razones para temer.

Berns, sostiene que por las mismas razones que en el poder legislativo, para Hobbes, el ejercicio del poder judicial también corresponde al soberano. Una vez expedidas las leyes generales que regirán al nuevo cuerpo civil, será necesario interpretarlas para lograr su exacta aplicación en casos particulares. “El soberano es el intérprete supremo de la ley y da poder a todos los intérpretes subordinados, o jueces, como tales”.¹⁴⁸

¹⁴⁶ *Ibidem.*, p. 113.

¹⁴⁷ Cfr. BERNES. *Op. cit.*, p. 387.

¹⁴⁸ *Ibidem.*, p. 393.

2.5.4.1. El grabado de la portada del Leviatán.

En el año de 1651 se publicó la primera edición del Leviatán, considerado el libro cuyo contenido condensa las premisas fundamentales del pensamiento político de Tomas Hobbes. El grabado que apareció en la portada es bastante significativo e ilustrativo para explicar la tesis fundamental de la teoría del Estado que sustenta Hobbes. La imagen muestra al Leviatán, es decir, al Estado de paz de Hobbes, con la doble forma de existencia que se le asigna al individuo moderno, por un lado, como un individuo que vive en la esfera de lo social; y, por otro lado, como un individuo que vive dentro de la esfera de lo político.



La parte inferior está dividida en tres columnas: la columna de la izquierda representa la guerra con espadas; la columna derecha a la guerra con las plumas; y en la parte central se encuentra el título del libro: "Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil. Por Thomas Hobbes de Malmesbury, Londres. Impreso por Adrew Crook., 1651".¹⁴⁹

¹⁴⁹ KERSTING. *Op. cit.*, p. 85.

En la parte superior del grabado, nos dice Kersting, aparece la figura del Leviatán, representado por una imagen humana gigantesca que porta una corona y se proyecta hacia el cielo. En la mano derecha, justo por encima de la columna izquierda que representa la guerra con espadas, sostiene una espada como símbolo del poder mundano; y con la mano izquierda, arriba de la columna derecha que representa la guerra con las plumas, agarra un báculo obispal, como símbolo del poder espiritual. “El dibujo muestra al soberano como una enorme figura que se eleva sobre su entorno como un Gulliver real, blandiendo en una mano la espada militar y en la otra, el cetro de la justicia”.¹⁵⁰ La imagen intenta reflejar que el Leviatán puede conducir a los hombres hacia la paz mundana y espiritual, ya que posee el poder absoluto. El cuerpo de la figura humana gigantesca se forma por muchos hombres que representan a los súbditos, quienes forman parte y dan cuerpo, al mismo tiempo, al soberano.

El contenido del Estado queda bien representado: “...su materia son los hombres; su forma, la unión de los individuos en un solo cuerpo absoluto y temible; sus medios, la fuerza y el convencimiento ideológico”.¹⁵¹ En el mismo sentido, Wolin afirma que hay otra característica del frontispicio que vale la pena señalar. Y es que el poderoso cuerpo del soberano no es, por así decirlo, suyo: su contorno está completamente relleno por las diminutas figuras de sus súbditos. En otras palabras, existe sólo a través de ellos.

Así, Leviatán no sólo es el título de la obra más famosa escrita por Thomas Hobbes; es la figura metafórica que representa la naturaleza del Estado. Con la figura de Leviatán, Hobbes estableció que el Estado, era, por un lado, un unitario y magnificado; y, por otro lado, que la forma de gobierno que asumiría ese Estado era la república eclesiástica y civil; y acertaba: vinculaba la religión con el Estado, y su unidad la representaba con una figura grandiosa y terrible que concentraba todos los poderes.

¹⁵⁰ WOLIN. *Op. cit.*, p. 313.

¹⁵¹ ÁVALOS. *Op. cit.*, p. 10.

2.5.4.2. Representación Política.

La representación política en el pensamiento político de Hobbes se da a través del Soberano, investido de poder absoluto y representante de la voluntad general. Para poder reducir todas las voluntades a una sola, es necesario que todos los individuos cedan, a una sola persona o a una asamblea de personas, todo su poder y su fortaleza; “y que, además, sometan cada uno sus voluntades a la voluntad de aquél y sus juicios a su juicio”.¹⁵²La representación política se da mediante un contrato de cada quien con cada cual, en el que cada uno cede su derecho a gobernarse a sí mismo a favor de una persona o asamblea de personas, con la condición de que todos los demás también lo hagan, es decir, que todos los demás también autoricen ser representados políticamente por la misma persona o asamblea de personas. A la unión de estas voluntades en una sola persona o asamblea de personas, cuya autoridad se encuentra investida de poder absoluto, es a lo que Hobbes denominó Estado.

*“Y en ello consiste la esencia del Estado, que podemos definir así: una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno, como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y la defensa común.”*¹⁵³

2.5.4.3. Autorización Política.

La autorización es un elemento fundamental dentro de la teoría contractualista de Hobbes. A través de la cesión del derecho a gobernarse a sí mismo que un individuo realiza en favor del Soberano, se está reconociendo un genuino derecho de dominación construido de acuerdo al modelo de la autodeterminación, del dominio de la voluntad sobre el cuerpo. La autorización crea un derecho de dominación política legítimo, del que se desprende la unidad jurídico-política del Estado. Sin embargo, la representación

¹⁵² KERSTING. *Op. cit.*, p. 113.

¹⁵³ HOBBS. *Op. cit.*, p. 141.

política a la que Hobbes se refiere en su filosofía política, no es la de la representación jurídica, es decir, una relación en la que se generan derechos y obligaciones recíprocos entre los individuos y el Soberano.

En todo caso, la representación a la que Hobbes alude es la renuncia al derecho de gobernarse a sí mismos que tienen los individuos, sin que se funde algún tipo de relación jurídica entre los individuos y el Soberano, toda vez que el Contrato se realiza entre individuos, en favor de un tercero que no participa en él.

La autorización política que los individuos transmiten en el pacto al poder soberano, Hobbes la expresó en estos términos:

“Esto es algo más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que ustedes transfieran a él su derecho, y autoricen todos sus actos de la misma manera. Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina Estado, en latín Civitas.”¹⁵⁴

Siguiendo a Ávalos, el nuevo Leviatán es una persona moral; en consecuencia, no debe confundirse con la persona física del gobernante, ni de los funcionarios públicos o del monarca, en su caso. La personalidad jurídico-colectiva representa, en todo caso, el principio unitario y el poder absoluto del Estado; además, proyecta los medios materiales e ideológicos que lo constituyen y permiten que un grupo de individuos permanezcan vinculados y sometidos a un solo poder que, si bien ellos mismos crearon, porque el individuo es la materia y forma del Estado, ahora ya no les pertenece, pues ese poder se queda reservado, única y exclusivamente, para él mismo.

¹⁵⁴ Ídem.

2.5.4.4. Derechos inalienables.

El poder absoluto del soberano es la impronta del pensamiento político de Hobbes. Sólo el soberano se ha reservado el derecho de naturaleza a todo, y, en consecuencia, sólo él puede desobedecer las leyes civiles; sin embargo, también advierte que existen ciertos derechos del súbdito que son inalienables, como es el derecho a la propia conservación.

Si nos detenemos en este punto, podemos observar que ningún hombre está obligado a cumplir órdenes que atenten contra sí mismo, toda vez que la propia conservación, fue la principal preocupación que empujó a los hombres a salir del estado de naturaleza, motivados por el temor a la muerte violenta; y en consecuencia ese derecho debe seguir siendo inviolable, aún ante las órdenes del soberano. Al respecto, Berns comenta que la inviolabilidad al derecho de conservación se deriva de que no hay obligación del hombre que no proceda de algún acto propio, y cada acto propio tiende a algún bien para sí mismo.

“Un pacto de no defenderme a mí mismo con la fuerza contra la fuerza, es siempre nulo, pues, tal como he manifestado anteriormente, ningún hombre puede transferir o despojarse de su derecho de protegerse a sí mismo de la muerte, las lesiones o el encarcelamiento. El anhelo de evitar esos males es la única finalidad de despojarse de un derecho, y, por consiguiente, la promesa de no resistir a la fuerza no transfiere derecho alguno, ni es obligatoria en ningún pacto. En efecto, aunque un hombre pueda pactar lo siguiente: Si no hago esto o aquello, mátenme; no puede pactar esto otro: Si no hago esto o aquello, no resistiré cuando vengan a matarme.”¹⁵⁵

De lo anterior, podemos concluir que ningún pacto, incluyendo el pacto fundamental, puede obligar a los hombres a dañarse a sí mismos. Desobedecer cualquier orden que atente contra la conservación del hombre, incluyendo las del soberano, no resultaría

¹⁵⁵ *Ibidem.*, p. 114.

injusto; pues si bien los súbditos están obligados a cumplir con sus pactos y a obedecer las órdenes del soberano, ya que de lo contrario cometerían injusticia, también es cierto que toda obligación del hombre, como acto propio, debe estar encaminada a un bien para sí mismo, y, en consecuencia, cualquier acto que atente contra la propia conservación puede ser desobedecido.

El ejemplo utilizado por Hobbes, del soldado al que se le pide que sacrifique su vida en la guerra, es bastante ilustrativo al respecto: "...un hombre a quien como soldado se le ordena luchar contra el enemigo, aunque su soberano tenga derecho suficiente para castigar su negativa con la muerte, puede, no obstante, en ciertos casos, rehusar sin injusticia".¹⁵⁶ En este supuesto, habría una contradicción de legitimidad, entre la orden que se le da a un soldado de matarse en la guerra, y el derecho del súbdito a la propia conservación, fundado en el temor a la muerte violenta como base de legitimidad del estado sociedad civil.

2.6. El lenguaje de la política: un problema entre los integrantes de la sociedad.

De acuerdo con Wolin,¹⁵⁷ una de las contribuciones de Hobbes a la teoría política, quizá la más original, aunque poco resaltada, es su reconocimiento a que el orden político, no sólo implica poder, autoridad, instituciones o leyes; sino que significa un "sensible sistema de comunicación" con un significado aceptado en modo general; algo así como un lenguaje político común que funcionara en una sociedad política, como factor fundamental en el establecimiento y sostenimiento de su identidad. La figura teórica del contrato funcionaría como instrumento idóneo para establecer ese significado político común que diera identidad a la sociedad.

De la misma forma que el consentimiento fungía como principio de legitimación para aceptar la autoridad del poder soberano, también serviría para aceptar las definiciones públicas emitidas por éste. Así, los significados mínimos para la sociedad política

¹⁵⁶ *Ibidem.*, p. 178.

¹⁵⁷ Cfr. WOLIN. *Op. cit.*, p. 305.

adoptaron el carácter de públicos, de acuerdo con la base de representación y legitimidad que el poder soberano adquiriría como órgano político facultado para formular las definiciones o reglas; y las leyes civiles expresaron las reglas morales objetivas en la política, que establecerían el significado de los derechos y las obligaciones.

Establecidas las reglas morales a través de las leyes civiles, Hobbes planteaba que todas las acciones de los individuos que formaban parte integrante del pacto social, podían ser consideradas, buenas o malas, por sus causas o utilidad en relación con la comunidad. Sin embargo, ante la presencia del poder absoluto del soberano, se advierte que, en la propuesta teórica de Hobbes, no existe ningún elemento para garantizar que el juicio del soberano sea indubitablemente correcto, lo que significó quizá, uno de los más controvertidos elementos fundamentales de su teoría.

Wolin lo explica de la siguiente manera:

Según lo expuesto, es fácil ver cómo la redefinición de la razón política había llegado a asociar la razón no con la verdad, o la validez intrínseca, sino con la certidumbre. Como no existía ninguna garantía de que el juicio del soberano no pudiera ser caprichoso, insensato y erróneamente fundado, esto significó sacrificar todas las marcas tradicionales de la razón e insertar en cambio los criterios de definición y obligatoriedad. Desde esta perspectiva, el logro del hombre al someter la naturaleza política había producido un ámbito de significados políticos cuya única garantía de coherencia era un acto de poder. En el fondo, entonces, un profundo irracionalismo invadía a la sociedad hobbesiana, pues el soberano podía asignar cualquier contenido que quisiera a los significados públicos.¹⁵⁸

El elemento realmente novedoso fue el intento de entender la sociedad política como se entendería cualquier tipo de asociación gobernada por reglas. En consecuencia, si las reglas son una característica esencial de la sociedad política, luego entonces, requieren de un órgano que las interprete.

¹⁵⁸ *Ibidem.*, p. 307.

Así como un conjunto de reglas representa un sistema cerrado, cuyos alcances no comprenden todas las actividades humanas posibles; del mismo modo, los alcances de la teoría hobbesiana eran instaurar la sociedad política como un sistema de normas, mediante leyes y acuerdos encaminados a cubrir sólo ciertas actividades del hombre en la comunidad, reservando otras al arbitrio individual.

CAPÍTULO 3. LA TEORÍA CONTRACTUALISTA CONTEMPORÁNEA DE JOHN RAWLS.

3.1. Introducción.

En la época en que John Rawls se formó como filósofo político, el método de trabajo predominante era el denominado “método analítico”, que, en gran medida, había renunciado a dar respuestas sustantivas y comprensivas a los problemas e interrogantes que la filosofía política se había planteado desde la época clásica. Para la corriente analítica, la mayor parte de los problemas de los que tradicionalmente se había ocupado la filosofía y en particular la filosofía política, eran en realidad confusiones del lenguaje, y, por lo tanto, la única tarea era precisar los términos lingüísticos.

Como afirma el Doctor en Filosofía Pablo Da Silveira, en “Teoría de la Justicia” John Rawls muestra bastante respeto por la corriente analítica, en el sentido de que es muy exigente con su precisión lingüística y claridad conceptual; sin embargo, al negar que la reflexión filosófica deba limitarse a realizar precisiones lingüísticas y conceptuales, entra en conflicto con esta corriente, ya que para Rawls, “...no todos los problemas morales ni todos los problemas políticos son el resultado de un uso impreciso del lenguaje y existen situaciones reales a las que hay que dar respuestas reales, y esas respuestas pueden ser mejores o peores desde el punto de vista normativo”.¹⁵⁹ Con este desafío, John Rawls se asume con un filósofo posanalítico, pues ha decidido volver a ocuparse de los problemas de fondo, sustantivos y comprensivos, de los que anteriormente se había ocupado la filosofía política clásica.

En el mismo sentido que se han pronunciado otros estudiosos de la filosofía política, para el profesor René González de la Vega “...la Teoría de la Justicia de Rawls

¹⁵⁹ Da Silveira, Pablo. *John Rawls y la justicia distributiva*. Editorial Campo de Ideas, Madrid, España 2003, p. 17.

de 1971 provocó una auténtica “revolución teórica” que ha influido en el pensamiento contemporáneo durante las últimas tres décadas”.¹⁶⁰

3.2. La Teoría de la Justicia frente al utilitarismo.

Es indudable que gran parte del esfuerzo filosófico-político de John Rawls se orienta a establecer las características que una institución social debe reunir para poder afirmar que es justa. Cuando apareció Teoría de la Justicia, otras como el intuicionismo y el utilitarismo ya se ocupaban de dar respuesta a este tipo de cuestiones. Sin embargo, como lo afirma el profesor argentino Roberto Gargarella, la postura utilitarista fue el verdadero fantasma contra el cual Rawls combatió a lo largo de toda su producción teórica; incluso, se puede afirmar que de los grandes debates que sucedieron a su aparición, el único que Rawls propició fue contra los utilitaristas.

En el mismo sentido, Suárez-Iñiguez nos dice que Rawls elaboró su teoría de la justicia para dar mejor respuesta a lo que otras teorías de la justicia plantean, en especial el utilitarismo y el intuicionismo.¹⁶¹

Aunque hacer una explicación de las teorías a las que enfrentó Rawls no forma parte de las modestas pretensiones del presente trabajo, siguiendo a Gargarella podemos caracterizar al intuicionismo, de manera sucinta, mediante dos rasgos distintivos:

“Por un lado, dicha posición teórica afirma la existencia de una pluralidad de principios de justicia, capaces de entrar en conflicto unos con otros. Por otra parte, esta postura considera que no contamos con un método objetivo capaz de determinar, en caso de dudas, qué principios escoger entre los muchos que existen, o cómo establecer reglas de prioridad entre ellos. Lo único que podemos hacer frente a tal multiplicidad de principios, por tanto, es sopesarlos de acuerdo con

¹⁶⁰ González de la Vega, René. “XII. Rawls y más allá”. En *Justicia e ideología*. Editorial Universidad Nacional Autónoma de México, México 2005, p. 245.

¹⁶¹ Cfr. *Ibidem.*, p. 57.

nuestras intuiciones, hasta determinar cuál es el principio que nos resulta el más adecuado en cada caso."¹⁶²

Rawls objetó al intuicionismo por lo que parece ser su más notoria debilidad teórica, es decir, su incapacidad para establecer un sistema de reglas apto para jerarquizar nuestras intuiciones y poder distinguir entre las que sean correctas e incorrectas. Sin embargo, las intuiciones formarán parte importante en la elaboración teórica de Rawls, principalmente al momento de desarrollar el denominado "equilibrio reflexivo" y los "juicios morales bien ponderados" que más adelante se abordarán.

A diferencia del intuicionismo, el utilitarismo, definido en general como "...aquella postura que considera que un acto es correcto cuando maximiza la felicidad general",¹⁶³ sí posee un método capaz de ordenar y jerarquizar las diferentes alternativas que se pueden presentar ante una controversia moral. En este sentido, el desafío teórico representado por el utilitarismo es más serio que el intuicionismo. Sin embargo, Rawls rechaza al utilitarismo por su concepción teleológica o consecuencialista, proponiendo en su Teoría de la Justicia, una concepción no-consecuencialista o deontológica. Para explicar más claramente ambas posiciones, Roberto Gargarella nos dice:

*"Rawls tiende a rechazar al utilitarismo, en su carácter de concepción teleológica o consecuencialista –una característica, ésta, que no se encuentra necesariamente asociada con el intuicionismo. Rawls, como muchos otros liberales, defenderá una concepción no-consecuencialista (deontológica), esto es, una concepción conforme a la cual la corrección moral de un acto depende de las cualidades intrínsecas de dicha acción– y no, como ocurre en las posiciones teleológicas, de sus consecuencias, de su capacidad para producir un cierto estado de cosas previamente valorado."*¹⁶⁴

¹⁶² Gargarella, Roberto. "Capítulo 1. La teoría de la justicia de John Rawls". En *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*. Editorial Paidós, Barcelona, España 1999, p. 22.

¹⁶³ *Ídem.*

¹⁶⁴ *Ídem.*

En el mismo sentido, la Doctora en filosofía Margarita Cepeda nos dice:

*“Rawls parte pues de la diferencia entre las nociones de “lo justo” y “lo bueno”, y le da prioridad a la primera sobre la segunda. “Lo bueno” tiene que ver con aquellos fines que cada individuo considera racional realizar, y para cuya consecución utiliza todos los medios a su alcance, de acuerdo con las circunstancias. “Lo justo” tiene que ver con ordenamientos sociales que todos comparten como definitorios de los términos de su cooperación.”*¹⁶⁵

Para González de la Vega, Rawls “...reniega de llamado intuicionismo por su incapacidad intrínseca para proponer un sistema de reglas capaz de jerarquizar las intuiciones, para el caso común de que se produzcan conflictos entre ellas”.¹⁶⁶ Sin embargo, afirma que Rawls reconoció que el utilitarismo sí sería capaz de lograr lo que es imposible para el intuicionismo, es decir, la ordenación de alternativas para la toma de decisiones. Vencer las tentaciones universales de pensar que a través de nuestra intuición libre o de generar respuestas que satisfacen no a todos, pero sí a la mayoría, en busca del bienestar general, es la tarea del rawlsismo.

Sin pretender abordar todas las críticas que la Teoría de la Justicia hizo al utilitarismo, para efectos del presente trabajo es importante referirse solamente a dos: la primera, su habitual recurrencia al cálculo de costos y beneficios, que a nivel social y en beneficio de la mayoría, puede devenir en la producción de ciertas violaciones de derechos, principalmente en perjuicio de las minorías; y la segunda, que es una consecuencia inmediata de la primera, su incapacidad para ser aceptada en una situación contractual hipotética, toda vez que no sería racional ni razonable aceptar la violación a los derechos de un grupo minoritario en beneficio de la mayoría, es decir, que “...dicha doctrina no es capaz de asegurar las bases propias de su estabilidad”.¹⁶⁷ Al respecto,

¹⁶⁵ Cepeda Diazgranados, Margarita. “1. La teoría de la justicia de Rawls”. En *Rawls y Ackerman: presupuestos de la teoría de la justicia*. Editorial Universidad Nacional de Colombia, Serie Encuentros. Bogotá, Colombia 2004, p. 18.

¹⁶⁶ GONZÁLEZ DE LA VEGA. *Op. cit.*, p. 246.

¹⁶⁷ GARGARELLA. *Op. cit.*, p. 30.

Suárez-Iñiguez nos dice: "...el utilitarismo niega el valor del individuo; lo que cuenta es el mayor número. Así, si para beneficiar a un grupo de cuarenta debo sacrificar la libertad de cinco, esto estaría justificado".¹⁶⁸

Si como afirma Suárez-Iñiguez, todo el alegato de la justicia como imparcialidad consiste en señalar que, en la situación original, hombres libres y racionales con el velo de ignorancia habrían rechazado tanto al utilitarismo como al intuicionismo y aceptado la teoría que Rawls propone, luego entonces, queda justificada la necesidad de mencionar, al menos de forma sucinta, las características generales del utilitarismo y del intuicionismo, dejando en claro que su estudio queda fuera de los modestos objetivos del presente trabajo.

3.3. Los rasgos distintivos de la Teoría de la Justicia.

Antes de abordar los rasgos distintivos de la Teoría de la Justicia, para Roberto Gargarella es importante dejar en claro dos cuestiones fundamentales: primera, que el objetivo último del contrato propuesto consiste en establecer principios generales de justicia, es decir, principios que no están orientados a resolver cuestiones particulares, sino que están encaminados a aplicarse en relación con la estructura básica de la sociedad, "...o, más exactamente, el modo en que las instituciones sociales más importantes distribuyen derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social";¹⁶⁹ y segunda, que los principios generales de justicia provenientes del Contrato rawlsiano, son aplicables a sociedades bien ordenadas y en las que prevalecen circunstancias de justicia.

Respecto a las limitaciones de su Teoría, nuestro autor principal manifiesta:

"Quedaré satisfecho si es posible formular una concepción razonable de la justicia para la estructura básica de la sociedad, concebida, por el momento, como un

¹⁶⁸ SUÁREZ-IÑIGUEZ. *Op. cit.*, p. 57

¹⁶⁹ GARGARELLA. *Op. cit.*, p. 35.

sistema cerrado, aislado de otras sociedades. La importancia de este caso especial es obvia y no requiere explicación. Es natural suponer que una vez que tengamos una teoría correcta para este caso, el resto de los problemas de la justicia resultarán más manejables a la luz de esta teoría, la cual, con las modificaciones adecuadas, podría ofrecer la clave para algunas de estas otras cuestiones.

La otra limitación a nuestro estudio es que, en general, examino solamente los principios de la justicia que regularían una sociedad bien ordenada. Se supone que todos actúan justamente y cumplen con su parte en el mantenimiento de instituciones justas.¹⁷⁰

Para la autora colombiana Margarita Cepeda Diazgranados, la teoría de justicia de Rawls es una teoría de justicia social, porque se ocupa de proporcionar las pautas para evaluar los aspectos distributivos de la estructura básica de la sociedad.

En términos generales, la sociedad es percibida por la teoría rawlsiana como una asociación más o menos autosuficiente de personas que reconocen como obligatorias ciertas reglas generales de convivencia, y que en su mayoría actúan conforme a lo dispuesto por esas reglas. La sociedad entonces, nos dice Margarita Cepeda, se trata de una empresa cooperativa para obtener ventajas mutuas, caracterizada por el conflicto y la identidad de intereses. Por un lado, el conflicto en la sociedad se presenta por la diversidad de intereses que existen entre las personas, así como por la escases de recursos para satisfacerlos; por otro lado, la identidad tiene que ver con el reconocimiento generalizado de los individuos, de que la cooperación posibilita una mejor convivencia social, y un mejor modo de vida, que el que tuviéramos si sólo obedeciéramos a nuestros propios intereses.

¹⁷⁰ Rawls, John. *Teoría de la Justicia*. Editorial Fondo de Cultura Económica, segunda edición, México 2006, p. 21.

“Una sociedad bien ordenada es aquella que está orientada a promover el bien de sus miembros. Una sociedad en donde priman las circunstancias de justicia es aquella en la que no existe ni una extrema escasez ni una abundancia de bienes; en donde las personas son más o menos iguales entre sí (en cuanto a sus capacidades físicas y mentales) y, también, vulnerables frente a las agresiones de los demás (en este sentido, por ejemplo, una sociedad hiperproductiva como la imaginada en la utopía marxista aparecería anulando o más bien superando las mencionadas circunstancias de justicia.”¹⁷¹

De acuerdo con Rawls, aunque en el contexto de las sociedades bien ordenadas no existe un criterio único que nos diga qué es lo que es justo hacer, sí es posible establecer procedimientos imparciales que nos permitan llegar a resultados equitativos o justos, “...a lo que él llama un sistema de justicia como equidad”.¹⁷² Los principios generales de justicia que serán aplicados la estructura básica de la sociedad serán, entonces, el resultado de la aplicación de los procedimientos imparciales o de justicia procedimental pura, entre individuos libres, autointeresados (no envidiosos), racionales y razonables, situados en posición de igualdad.

Entre las limitaciones que Rawls admite de su teoría destacan dos. La primera es que presupone a la sociedad como un sistema cerrado, aislado de otras sociedades; y la segunda es el carácter ideal que prevalece en toda su aportación teórica. Como teoría ideal, nos dice Margarita Cepeda, parte entonces de la pregunta: ¿cómo sería una sociedad perfectamente justa? Una teoría de un estado ideal de los hechos sería entonces relevante en la medida en que proporciona un cuadro claro de lo que es justo, a partir del cual pudieran juzgarse las instituciones existentes.

El destacado profesor de origen chileno, Pablo Ruiz-Tagle, opina que Rawls limita el ámbito de su investigación de dos maneras fundamentales: la primera, porque concibe a la sociedad como un sistema cerrado, y de esta manera “...excluye toda discusión

¹⁷¹ GARGARELLA. *Op. cit.*, p. 35.

¹⁷² *Ibidem.*, p. 36.

acerca de los principios de justicia que se aplicarían a los actos o prácticas individuales y los principios de justicia que han de aplicarse a las instituciones privadas, por muy grandes que éstas sean, así como los principios de justicia que se refieren al campo internacional de las relaciones entre estados”;¹⁷³ y la segunda, porque su análisis está centrado en la aplicación de principios a una sociedad bien ordenada, perfectamente justa, es decir, una sociedad ideal.

3.3.1. Las Instituciones de base.

En términos generales, la teoría rawlsiana entiende por Institución, al sistema público de reglas que determinan los cargos y posiciones, así como los derechos y las obligaciones. Y para que este sistema sea justo, es condición *sine qua non*, que garantice la existencia de libertades fundamentales. “La libertad implica que esta o aquella persona (o personas) esté libre (o no esté libre) de esta o aquella restricción (o conjunto de restricciones) para hacer (o no hacer) tal o cual cosa”.¹⁷⁴ En suma, no basta que los individuos estén en libertad para hacer o no hacer algo, sino que las instituciones sociales y políticas, así como los demás individuos, tienen el deber de no obstaculizarlo, con la única limitación de que, en el ejercicio de esa libertad, no se afecte un mayor número de libertades, pues esto significaría una injusticia mayor. Finalmente, Rawls afirma que no se pueden restringir las libertades de unos, para darles mayores libertades a otros, aun siendo éstos mayoría.

Las reglas sociales están dictadas por las instituciones básicas más importantes de la sociedad, como son la Constitución Política y las principales disposiciones económicas y sociales. “Tales instituciones definen cargos y posiciones, cargas y beneficios, poderes e inmunidades, para todos aquellos que se rigen por ellas”.¹⁷⁵

¹⁷³ Ruiz-Tagle, Pablo. “La prioridad del derecho sobre el concepto moral del bien en la teoría moral de John Rawls”. En *Derecho, Justicia y Libertad*. Editorial Fontamara, México 2002, p. 74.

¹⁷⁴ SUÁREZ-IÑIGUEZ. *Op. cit.*, p. 66.

¹⁷⁵ CEPEDA. *Op. cit.*, p. 14.

La teoría de justicia rawlsiana es una teoría de justicia social, precisamente porque se ocupa de la adecuada distribución de derechos y deberes entre las personas, por parte de las instituciones básicas de la sociedad. La noción intuitiva, nos dice Rawls, es que los hombres nacidos en posiciones sociales disímiles, tienen diferentes expectativas de vida que son ajenas a sus decisiones personales, toda vez que están determinadas por otros factores como son el sistema político y las circunstancias económicas; en consecuencia, debe ser a estas desigualdades de la estructura básica de la sociedad, probablemente inevitables, a las que se apliquen los principios de justicia (social) que se refieren en toda la teoría rawlsiana.

Para Enrique Suárez-Iñiguez, las instituciones sociales más importantes de la estructura básica de la sociedad, a las que se refiere Rawls, son la Constitución Política y las principales disposiciones económicas y sociales, por ejemplo, las libertades de pensamiento y conciencia, así como la propiedad privada.

Para ejemplificar algunas de estas instituciones principales que conforman la estructura básica, identificadas primeramente por una Constitución Política, Pablo Ruiz-Tagle nos dice: "...en un Estado donde exista un sistema político democrático, liberal y representativo, la protección jurídica de la libertad de pensamiento y conciencia, y la familia monógama, serían instituciones que formarían lo que este autor llama "estructura básica de la sociedad".¹⁷⁶ Además, agrega que, éstas instituciones tienden a favorecer ciertas posiciones iniciales en el comienzo de la vida de algunas personas respecto de otras, lo que hace que estas desigualdades sean muy significativas para el desarrollo de un plan de vida de las personas menos aventajadas.

La igual libertad que pondera la Teoría de la Justicia, aplicada al proceso político, Rawls la denomina "principio de igual participación". "Este principio requiere que todos los ciudadanos tengan el derecho de tomar parte en las cuestiones políticas y determinar sus resultados".¹⁷⁷ Sólo es aplicable para las instituciones y no para los individuos, es

¹⁷⁶ RUIZ-TAGLE. *Op. cit.*, p. 75.

¹⁷⁷ SUÁREZ-IÑIGUEZ. *Op. cit.*, p. 68.

decir, que la participación política de los individuos no es obligatoria, sino que lo importante es que la Constitución y las instituciones sociales y económicas de base más importantes, establezcan los mismos derechos para todos. Es claro que para Rawls, al igual que para el liberalismo clásico, las libertades personales están por encima de las libertades políticas.

Como lo afirma Suárez-Iñiguez, si para el contractualismo contemporáneo, Robert Nozick es considerado el teórico del Estado mínimo, John Rawls es el teórico de un Estado justo, en el que las instituciones sociales y económicas garantizan la distribución de la riqueza, la igualdad de oportunidades y la existencia de libertades; y en donde los menos favorecidos de la distribución social se benefician de las ventajas que tienen los más afortunados.

3.3.2. La Posición Original.

Para abordar el tema de la posición original, utilizada como recurso teórico por John Rawls, Da Silveira nos sugiere imaginar una asamblea en la que todos los miembros de una sociedad van a elegir sus instituciones de base, entendidas como el conjunto de instituciones fundamentales que regulan la vida económica y política de esa sociedad; y en la que los individuos que participan, saben qué las decisiones que adopten son “fundamentales” porque condicionarían su vida y la de generaciones futuras.

La hipotética situación inicial equitativa, mejor conocida como posición original, es fundamental para la legitimidad de los principios de justicia a los que aspira llegar la teoría rawlsiana de la justicia, porque ésta se basa en que “...únicamente a partir de una situación imparcial se puede llegar a resultados imparciales”.¹⁷⁸ Por esta razón, el propio Rawls afirmó que su teoría se trataba de una teoría de justicia como imparcialidad.

¹⁷⁸ CEPEDA. *Op. cit.*, p. 16.

Siguiendo a Margarita Cepeda, podemos afirmar que en la posición original las personas están interesadas en alcanzar sus propios intereses, y como seres racionales, buscan los mejores medios para conseguirlos. Permea en ellos lo que Rawls denomina un “mutuo desinterés”, es decir, que las personas no están interesadas en los intereses de los otros. Si bien las personas no son envidiosas ni altruistas, tampoco están dispuestas a sacrificarse en beneficio de los demás.

Para explicar el “mutuo desinterés” de las partes que se encuentran en la posición original, Rawls nos dice:

“Un rasgo de la justicia como imparcialidad es pensar que los miembros del grupo en la situación inicial son racionales y mutuamente desinteresados. Esto no quiere decir que sean egoístas, es decir, que sean individuos que sólo tengan ciertos tipos de intereses, tales como riqueza, prestigio y poder. Sin embargo, se les concibe como seres que no están interesados en los intereses ajenos.”¹⁷⁹

Para Ruiz-Tagle, la multicitada “posición original” de la teoría rawlsiana corresponde a la noción de “estado de naturaleza” en la teoría tradicional de los pactistas, es decir, que la posición original es la versión contemporánea del estado naturaleza utilizado por los contractualistas clásicos de los siglos XVII y XVIII.

Los individuos que formarán parte de este Contrato, de acuerdo con Rawls, comparten dos “capacidades morales fundamentales”: son racionales y razonables. Son racionales porque tienen “... la capacidad de desarrollar y de intentar poner en práctica una concepción del bien (esto es, un conjunto de ideas acerca de cómo vale la pena vivir que orientará sus elecciones particulares”; y son razonables porque tienen “... la capacidad de desarrollar un sentido de justicia (esto es, la capacidad de entender los principios normativos que se hayan decidido respetar y actuar en consonancia con ellos)”.¹⁸⁰

¹⁷⁹ RAWLS. *Op. cit.*, p. 26.

¹⁸⁰ DA SILVEIRA. *Op. cit.*, p. 24.

Para Roberto Gargarella, la situación hipotética inicial en la que piensa Rawls, es decir, la denominada posición original, "...tiende a reflejar su intuición conforme a la cual la elección de principios morales no debe estar supeditada a nuestras situaciones particulares".¹⁸¹ En la posición original, los individuos libres, racionales y autointeresados, decidirán, después de deliberar y por unanimidad, los principios generales de justicia que serán aplicables a la estructura básica de la sociedad.

Para facilitar la tarea del estudio y explicación de la denominada "posición original", González de la Vega nos ofrece, de manera esquemática, las ideas principales:

1. Es necesario definir los principios de justicia desde esa posición original.
2. El contrato hipotético tiende a mostrar la intuición conforme a principios morales generales, no particulares.
3. En esos inicios se da una discusión entre individuos racionales y autointeresados que han de seleccionar los principios sociales para la organización comunitaria.
4. Esos individuos están afectados necesariamente por un velo de ignorancia que les impide saber cuál es su lugar de clase o estatus y sus capacidades personales; tampoco conocen su percepción del bien.
5. En cambio, están dotados para reconocer proposiciones generales relativas a las ciencias sociales.

3.3.3. El Velo de Ignorancia.

Además de las capacidades morales fundamentales, la Teoría de la Justicia agrega un dato más a la posición original: el velo de ignorancia, como un elemento teórico mediante el cual Rawls pretende asegurar la imparcialidad al momento de tomar decisiones.

¹⁸¹ GARGARELLA. *Op. cit.*, p. 36.

Con el velo de ignorancia "... los individuos olvidan cuáles son sus características particulares: no saben si son ricos o pobres, hombre o mujeres, blancos o negros, creyentes o no creyentes. Tampoco conocen cuál es su propia concepción del bien, es decir, el sistema de fines que va a orientar sus elecciones";¹⁸² sin embargo, los participantes en la posición original mantienen abundante información, por ejemplo, saben de la escasez de recursos que hay en la sociedad, de las principales leyes de la economía, así como las condiciones culturales y sociales que deben darse para asegurar el funcionamiento de las instituciones que van a adoptar. Lo único que no saben, y en eso radica la importancia del velo de ignorancia para el sostenimiento de la imparcialidad, es su propio lugar en la sociedad.

Suárez-Iñiguez se refiere al velo de ignorancia como un maravilloso recurso heurístico por el que se garantiza, que, en el estado de naturaleza, "...hombres libres y racionales, elegirían con imparcialidad los principios de justicia por los que están dispuestos a regirse".¹⁸³

El "velo de ignorancia", implica una exigencia de acuerdo con Ruiz-Tagle. Este autor nos lo explica de la siguiente manera:

*"Esta idea implica una exigencia: antes de tomar su decisión acerca de los principios de justicia, debe suponerse hipotéticamente que ninguna de las partes que intervienen en esa elección, será capaz de saber cuál será su clase social, su status, ni la fortuna que tendrá en la distribución de cualidades naturales o habilidades, ni la inteligencia, ni la fuerza, ni los gustos personales o tendencias de carácter que poseerá."*¹⁸⁴

¹⁸² DA SILVEIRA. *Op. cit.*, p. 24.

¹⁸³ SUÁREZ-IÑIGUEZ. *Op. cit.*, p. 55.

¹⁸⁴ RUIZ-TAGLE. *Op. cit.*, p. 78.

Para evitar que las decisiones que adopten los individuos en la posición original sean influenciadas por sus intereses particulares, y, en consecuencia, carezcan de la debida imparcialidad, Rawls utiliza el recurso teórico denominado “velo de ignorancia”; los individuos situados detrás de éste, carecen de información respecto a sus intereses particulares, porque no conocen su posición en la sociedad ni conocen su propia concepción del bien; sin embargo, como hemos dicho, cuentan con otro tipo de información general como son, por ejemplo, los principios básicos de la economía.

En suma, lo que desconocen y deben desconocer, es toda aquella información que les permita orientar, a su favor, las decisiones que en la posición original se adopten respecto a los principios generales e imparciales de justicia.

Las partes que intervienen en la posición original para la elección de principios, nos dice Ruiz-Tagle, deberán “pensar como jefes de familia”, porque los acuerdos adoptados deben caracterizarse por ser generales, universales, públicos y perpetuos. De acuerdo con este mismo autor, el presupuesto teórico de la posición original propuesto por John Rawls, fue diseñado con tantas restricciones para asegurar que en la elección de los principios de justicia se tomará en cuenta la personalidad moral de los seres humanos, que se caracteriza porque todas las personas tienen una concepción del bien y de la justicia.

“Las restricciones de la posición original fundamentarían también la objetividad de los principios elegidos, ya que en ella no miramos al orden social desde nuestra situación, sino que adoptamos un punto de vista que todos pueden adoptar sobre una base igual”.¹⁸⁵ En suma, las personas estarían actuando de forma autónoma, al regirse por principios que serían elegidos en la posición original, toda vez estarían acordando principios bajo una situación que reflejara su condición de seres libres, racionales e iguales.

¹⁸⁵ CEPEDA. *Op. cit.*, p. 17.

3.3.4. El Principio Maximin.

Respecto al criterio de racionalidad que debieran usar los individuos en caso de que existieran dudas respecto a la elección que van adoptar en la posición original, Rawls propone la aplicación de la denominada “regla maximin”, que resulta idónea en situaciones donde, entre diversas opciones, se debe elegir sólo una.

La regla maximin nos dice que en caso de duda al momento de tener que elegir sólo una de las diversas opciones, tendríamos que elegir aquella que nos permita minimizar los riesgos o las pérdidas, en vez de maximizar las ganancias, porque no sabemos qué posición vamos a ocupar en la sociedad una vez que se hayan adoptado los principios generales de justicia, y se haya levantado el velo de ignorancia.

Rawls afirma que los individuos, racionales y razonables, que participan en la posición original, despojados de sus intereses particulares mediante el velo de ignorancia, tendrían suficientes razones para adoptar la denominada “estrategia maximin” al momento de tomar las decisiones fundamentales. “Lo racional no sería tratar de maximizar los posibles beneficios que podamos obtener, sino minimizar los riesgos a los que podríamos enfrentarnos en el caso de que nos toque estar entre los miembros menos favorecidos de la sociedad”.¹⁸⁶

La estrategia maximin, que en el ámbito de la economía se conoce como “maximizar el mínimo”, nos permite, al momento de adoptar decisiones, visualizarnos en la situación de los menos favorecidos de la cooperación social, por ejemplo: es posible que en la posición original, existieran muchos argumentos a favor de la esclavitud en la sociedad, principalmente ponderando la elevada productividad económica que traería un régimen esclavista, sin embargo, la aplicación de la estrategia maximin al evaluar este tipo de decisiones, consiste en imaginar que una vez levantado el velo de ignorancia, por el que desconocemos nuestra posición en la sociedad, descubrimos que estamos en la posición de los esclavos.

¹⁸⁶ DA SILVEIRA. *Op. cit.*, p. 27.

Respecto al denominado principio *maximin*, utilizado por la teoría rawlsiana en caso de duda o incertidumbre al momento de la elección de los principios en la posición original, González de la Vega nos dice que es una regla por la cual “...ante la duda deben jerarquizarse las alternativas de acuerdo a sus peores resultados y ya en ese momento debe adoptarse la alternativa cuyo peor resultado sea superior al peor de los resultados en otras alternativas”.¹⁸⁷

3.3.5. Prioridad de las libertades fundamentales.

La primera decisión que adoptarían los individuos en la posición original nos dice Rawls, sería establecer como regla la prioridad de las libertades fundamentales. “Esta prioridad significa que nuestras libertades básicas no pueden ser sometidas a ningún cálculo de utilidad”;¹⁸⁸ sin embargo, no significa que nuestras libertades no admitan ningún tipo de limitaciones, por el contrario, “...implica que una libertad fundamental sólo puede ser limitada en beneficio de otra libertad fundamental”.¹⁸⁹

En este sentido, por ejemplo, podemos acordar que los asesinos pueden ser enviados a prisión, es decir, limitados de su libertad física, para asegurar la integridad física y el derecho a la vida de los demás; pero no podríamos hacerlo con el propósito de instaurar un régimen de trabajos forzados que aumente la eficiencia económica.

Para identificar las libertades básicas más importantes, de acuerdo con Suárez-Iñiguez, las podemos agrupar en políticas y personales. Entre las libertades políticas destacan: el derecho a votar para elegir a los representantes populares y ser votado para ocupar algún cargo de representación popular (en sociedades democráticas), así como las libertades de expresión, manifestación, asociación, de conciencia, entre otras. Y entre las libertades personales: la “...libertad frente a la agresión física y la opresión psicológica: la integridad de la persona”,¹⁹⁰ el derecho a la propiedad privada, así como

¹⁸⁷ GONZÁLEZ DE LA VEGA. *Op. cit.*, p. 249.

¹⁸⁸ DA SILVEIRA. *Op. cit.*, p. 28.

¹⁸⁹ *Ibidem.*, p. 29.

¹⁹⁰ SUÁREZ-IÑIGUEZ. *Op. cit.*, p. 58.

la protección contra los arbitrarios arrestos o detenciones. “Libertades como la propiedad de los medios de producción, por ejemplo, no son básicas y por tanto no están protegidas por la prioridad del primer principio”¹⁹¹

Establecida la prioridad de las libertades fundamentales, también será necesario decidir la forma en que se van a distribuir los bienes materiales y las oportunidades entre los miembros de la sociedad. La disyuntiva está en determinar si debemos dejar que este asunto se resuelva por la propia naturaleza del mercado económico, a través de libre intercambio, o debemos asignar a las instituciones políticas algún tipo de función redistributiva.

La Teoría de la Justicia está a favor de asignar una función redistributiva a las instituciones políticas fundamentales de la sociedad, así como determinados criterios de distribución, que permitan a los individuos de una sociedad realizar el plan de vida que se hayan propuesto.

3.3.6. Los Bienes Primarios.

Si como hemos visto, los intereses y los planes de vida propios no forman parte de la posición original que sirve de base para poder adoptar principios de justicia de manera imparcial, luego entonces, para continuar con su explicación, Margarita Cepeda se pregunta ¿Cuál es la base con la cual contamos en la posición original para realizar cálculos que nos lleven a una elección que redunden en ventaja nuestra? La base son aquellos bienes que se presume todo ser humano y racional desearía, cualquiera que fuera su plan de vida, es decir, los denominados por la teoría rawlsiana bienes primarios, “...esto es, cosas que se presume que todo ser racional desea. Estos bienes tienen normalmente un uso, sea cual fuere el plan racional de vida de la persona.”¹⁹²

¹⁹¹ *Ídem.*

¹⁹² RAWLS. *Op. cit.*, p. 69.

Los bienes primarios a los que se refiere la Teoría de la Justicia, de acuerdo con el filósofo y premio Nobel de Economía, Amartya Sen, son los medios o instrumentos que posibilitan alcanzar una variedad de fines, es decir, que "...son los recursos idóneos para conseguir lo que las personas quieren, tan variados como sus deseos".¹⁹³ Y su distribución, está estrechamente relacionada con la segunda parte del segundo principio de justicia propuesto por Rawls.

Respecto al tema de las motivaciones básicas de los individuos, la teoría rawlsiana presupone que éstos, en la posición original, estarían interesados en cierto tipo de bienes particulares, que él denomina "bienes primarios" porque son básicos para poder realizar cualquier plan de vida. "Los bienes primarios en los que piensa Rawls son de dos tipos: a) los bienes primarios de tipo social, que son directamente distribuidos por las instituciones sociales (como la riqueza, las oportunidades y derechos); y b) los bienes primarios de tipo natural, que no son distribuidos directamente por las instituciones sociales (así, por ejemplo, los talentos, la salud, la inteligencia, etc.)".¹⁹⁴

El catálogo de bienes primarios propuesto por Rawls en Teoría de la Justicia se fue modificando paulatinamente, sin embargo, para efecto del presente trabajo, es oportuno presentar la versión sucinta:

La lista incluye:

1. Los derechos y libertades fundamentales que protegen nuestra capacidad de elegir el tipo de vida que queremos vivir.
2. Los poderes y prerrogativas asociados a las diferentes funciones y posiciones que podemos ocupar en la sociedad (es decir, la capacidad de influencia y decisión que podemos adquirir cuando nos situamos en ciertas posiciones).
3. La riqueza y el ingreso.
4. Algo relativamente abstracto que Rawls llama las bases sociales del respeto a sí mismo, es decir, las condiciones que hacen posible el sentimiento que una persona

¹⁹³ Sen, Amartya. "2. Rawls y más allá". En *La idea de la justicia*. Editorial Taurus, segunda edición, México 2010, p. 89.

¹⁹⁴ GARGARELLA. *Op. cit.*, p. 38.

tiene de su propio valor, su firme convicción de que su concepción del bien, su proyecto de vida, vale la pena de ser llevado a cabo, junto a su confianza en su propia capacidad, en la medida en que ello dependa de su propio poder, de realizar las propias intenciones. Las condiciones sociales que hacen posible este autorrespeto incluyen, por ejemplo, la ausencia de prácticas discriminatorias en materia de estudios, residencia o empleo.¹⁹⁵

La idea central del catálogo de bienes primarios propuesto en Teoría de la Justicia, es que tener más de estos bienes será siempre preferible que tener menos.

Ahora nos falta saber cómo propone la Teoría de la Justicia distribuir esos bienes primarios. En este punto nos encontramos ante uno de los principales desafíos propuestos por la teoría neocontractualista de John Rawls, pues siguiendo el denominado principio *maximin*, acepta cierto grado de desigualdad al afirmar que, el tipo de distribución que maximiza el mínimo no es necesariamente la distribución igualitaria, pues puede ocurrir que cierto grado de desigualdad resulte beneficiosa para todos los miembros de la sociedad, incluyendo a los menos favorecidos de la cooperación social. “Por tanto, lo racional para los participantes en la posición original no es rechazar toda forma de desigualdad, sino aceptar solamente aquellas desigualdades económicas y sociales cuya existencia mejore la situación de los menos favorecidos”.¹⁹⁶

Lo que Rawls nos propone es adoptar un criterio que nos permita distinguir entre aquellas formas de desigualdad que aceptaríamos por justas y aquellas que vamos a rechazar por injustas; este criterio consistirá en ligar el aumento de las desigualdades al mayor beneficio para los que menos tienen. En efecto, Rawls no identifica la justicia con la igualdad estricta, es decir, que la injusticia no consiste en que haya desigualdades, sino en que haya desigualdades que no beneficien a todos y principalmente cuando no benefician a los más desfavorecidos de la cooperación social. Por lo tanto, cada vez que se presente este tipo de injusticia, las principales instituciones políticas deberán ejercer

¹⁹⁵ Cfr. DA SILVEIRA. *Op. cit.*, p. 33.

¹⁹⁶ *Ibidem.*, p. 35.

su función redistributiva, toda vez que, para la Teoría de la Justicia de John Rawls, la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, así como la verdad lo es para los sistemas de pensamiento.

3.3.7. Los Principios de Justicia.

Las principales discusiones y debates filosóficos respecto a la teoría rawlsiana han girado en torno a sus dos célebres principios de justicia: el principio de igual libertad y el principio de la diferencia, “...aunque en realidad no se trata de dos principios sino de tres (el segundo combina el principio de diferencia propiamente dicho con un principio de igualdad de oportunidades)”.¹⁹⁷ Los principios de justicia, al igual que el catálogo de bienes primarios, se fueron modificando de manera paulatina en la obra filosófica de Rawls, sin embargo, para efectos del presente trabajo, es apropiado reproducir los principios originalmente propuestos en Teoría de la Justicia:

*“**Primero:** Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás.*

*“**Segundo:** Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos.”¹⁹⁸*

En el primer principio, “...se halla la evasión del perjuicio y la discriminación ajena a nociones del bien, montada en la noción de libertades. El principio de la diferencia aludido en segundo lugar, gobierna la distribución de los recursos. Con ambos logramos libertad e igualdad”.¹⁹⁹

¹⁹⁷ *Ibidem.*, p. 37.

¹⁹⁸ RAWLS. *Op. cit.*, p.p. 67-68.

¹⁹⁹ GONZÁLEZ DE LA VEGA. *Op. cit.*, p. 250.

Según Pablo Ruiz-Tagle,²⁰⁰ la teoría rawlsiana distingue dos partes distintas en la estructura básica de la sociedad. Las libertades básicas conforman la primera, en tanto que las desigualdades económicas y sociales atienden a la segunda. A la primera parte de la estructura social básica se aplicará el primer principio de justicia, y a la segunda, el segundo principio de justicia. En este sentido, las instituciones que conforman ambas partes de la estructura básica serán consideradas justas o injustas con base en criterios distintos.

Para Roberto Gargarella,²⁰¹ mientras el principio de la libertad (primer principio) se presenta como una consecuencia natural derivada del desconocimiento que tienen cada uno de los individuos en la posición original, respecto de su propia concepción del bien, el principio de la diferencia (segundo principio), no sólo está ligado a la idea de igualdad, sino que se presenta como consecuencia del desconocimiento que tienen los mismos individuos de la posición original, respecto de su situación social o económica. En este sentido, el esquema de justicia planteado en el segundo principio, no se considera satisfecho con la mera igualdad de oportunidades, sino que sólo justifica las mayores ventajas de los menos beneficiados por la lotería natural.

El segundo principio de justicia, nos dice Amartya Sen, combina los requisitos que toda institución debe cumplir para ser justa. La primera parte del principio, contiene el requisito institucional de garantizar la igualdad de oportunidades públicas, es decir, que éstas estén abiertas para todos, "...sin discriminación por motivos de raza, etnia, casta o religión".²⁰² Y la segunda parte del principio, que se conoce como el principio de la diferencia, se refiere a la equidad que debe existir en la distribución de los recursos, enfocada particularmente, en mejorar las condiciones de los más desaventajados de la cooperación social.

²⁰⁰ Cfr. RUIZ-TAGLE. *Op. cit.*, p. 76.

²⁰¹ Cfr. GARGARELLA. *Op. cit.*, p. 39.

²⁰² SEN. *Op. cit.*, p. 89.

En relación con el segundo principio de justicia, Margarita Cepeda nos dice:

*“Según Rawls, las personas en la posición original optarían, una vez garantizadas las libertades básicas y la justa igualdad de oportunidades, por una distribución desigual de los otros bienes primarios como son la riqueza, la autoridad y el ingreso, si esta distribución desigual mejorara las expectativas de los menos favorecidos, es decir, les otorgara mayor bienestar que el que obtendrían con una distribución equitativa. El principio dice que las desigualdades estarían justificadas si incidieran en favor de los peor situados.”*²⁰³

De acuerdo con Suárez-Iñiguez, en el segundo principio, que se refiere a la riqueza y al ingreso, se reconoce que la distribución material no necesariamente debe ser igualitaria para ser justa, es decir, que no se considera injusto que haya desigualdad, siempre que la distribución sea ventajosa para todos y los puestos sean accesibles para todos.

El principio de la diferencia propuesto por Rawls, pretende contrarrestar las contingencias naturales y sociales, moralmente arbitrarias, que de manera importante inhiben el cumplimiento del principio de igualdad de oportunidades, también previsto en el segundo principio general propuesto por la teoría de la justicia.

Otra característica del segundo principio enfatizada por Rawls es que satisface el criterio de reciprocidad al organizar la estructura básica para el mutuo beneficio. Este principio podría considerarse que fomenta el respeto mutuo y la autoestima, porque promueve los intereses de todos, además, es un principio estable porque podría ser aceptado por cualquier persona, ya sea que después de levantado el velo de ignorancia, se encuentre entre los menos favorecidos o entre los más favorecidos.

²⁰³ CEPEDA. *Op. cit.*, p. 22.

3.3.7.1. El orden de prioridad “lexicográfica” de los Principio de Justicia.

Rawls complementa estos principios con dos reglas de prioridad: la primera, denominada “Regla de prioridad de la libertad”, establece la preeminencia del principio I sobre el principio II; y la segunda, es la denominada “Regla de prioridad de la justicia sobre el bienestar”, que establece la preeminencia del principio **I **respecto del **IIa**:****

“Estos principios habrán de ser dispuestos en un orden serial dando prioridad al primer principio sobre el segundo. Esta ordenación significa que las violaciones a las libertades básicas iguales protegidas por el primer principio no pueden ser justificadas ni compensadas mediante mayores ventajas sociales y económicas.”²⁰⁴

La regla de la prioridad de la libertad nos explica que, en ningún caso, las libertades individuales pueden ser sacrificadas en beneficio de una distribución más justa; y la regla de la prioridad de la justicia sobre el bienestar, nos explica que “...podemos aceptar desigualdades asociadas al ejercicio de ciertas responsabilidades sociales (en el supuesto de que esas desigualdades van a beneficiar a los más desfavorecidos) pero sólo si previamente nos hemos asegurado de que el acceso a esos puestos de responsabilidad está abierto a todos los miembros de la sociedad en un marco de igualdad de oportunidades”.²⁰⁵

Al analizar los principios de la Teoría de la Justicia, Amartya Sen también observa que entre ellos existe un orden de prelación, en donde la libertad (primer principio) tiene prioridad respecto de otras consideraciones de carácter económico o de equidad social. “La reivindicación general subyacente es que la libertad no puede ser recortada para convertirla en una ventaja que complemente a otras ventajas”.²⁰⁶

²⁰⁴ RAWLS. *Op. cit.*, p. 68.

²⁰⁵ DA SILVEIRA. *Op. cit.*, p. 38.

²⁰⁶ SEN. *Op. cit.*, p. 89.

La prioridad de la libertad, condicionada a la igual libertad para todos, estructura un orden de preferencia del primer principio respecto del segundo (que se refiere a la igualdad de ciertas oportunidades generales y a la equidad en la distribución de los recursos), por el que las libertades generales que todos disfrutan, no pueden ser violentadas con el pretexto de generar un mayor ingreso o una mejor distribución de los recursos económicos.

3.3.7.2. El valor de la libertad y la implementación de los Principios de Justicia.

Como afirma Margarita Cepeda, parecería que existe incongruencia entre la distribución equitativa de libertades prevista por el primer principio, y las diferencias económicas y sociales toleradas por el segundo principio. Para solucionar este aparente problema, Rawls hace una diferencia entre “libertad” y “valor de la libertad”.

En términos generales, se le llamará “valor de la libertad” a la capacidad que tienen las personas de ejercer su libertad y alcanzar sus metas. Esta capacidad no es igual para todas las personas y normalmente quienes tienen mayor autoridad o bienestar económico, tienen mayor posibilidad de ejercer su libertad y promover sus fines.

El principio de la diferencia limita o reduce estas desigualdades a niveles aceptables. “Tal diferencia en el valor de la libertad estaría justificada, ya que sin las desigualdades permitidas este valor sería aún menor para todos, incluidos los menos favorecidos, ya que los beneficios económicos serían menores para todos”.²⁰⁷ En suma, si tomamos en conjunto ambos principios, podemos afirmar que las diferencias en el valor de la libertad deben operar en beneficio de los menos aventajados de la sociedad.

La implementación de los principios que serían adoptados en el hipotético acuerdo de la teoría de la justicia, Margarita Cepeda la explica de la siguiente manera:

²⁰⁷ CEPEDA. *Op. cit.*, p. 24.

“Tras la elección de estos principios en la posición original, vendrá su proceso de implementación. La segunda etapa en este proceso es la de la convención constitucional, en la cual se escoge una constitución que establezca los derechos y libertades básicas de los ciudadanos. La tercera etapa es la legislativa. En ella se consideran las leyes y políticas que serán adoptadas. La cuarta y última etapa es la de aplicación de esas reglas por parte de los jueces y otras autoridades a los casos particulares.”²⁰⁸

En el mismo sentido, el proceso de implementación es explicado por Ruiz-Tagle, quien pone mucho énfasis en la fase legislativa:

“La primera etapa es aquella en que las partes eligen los principios de justicia, para luego moverse hacia una segunda etapa, donde en una convención constituyente escogen, de acuerdo con ellos, una constitución y establecen derechos y libertades básicas para los ciudadanos. La tercera etapa es la legislativa; en ella se dictan leyes y políticas, que, para ser consideradas justas, no pueden contradecir lo acordado en las dos primeras etapas. La última etapa es la de aplicación de las reglas que realizan jueces y otros oficiales a los casos particulares.”²⁰⁹

3.3.8. Los Juicio morales bien ponderados.

Siguiendo la ruta adoptada por Margarita Cepeda para el análisis de la teoría rawlsiana, efectivamente, en este punto es preciso preguntarse: ¿Cómo estar seguros que las condiciones impuestas en la posición original nos llevarían a principios de justicia y no a otra clase de principios? ¿Por qué optar por la posición original y no por otra situación inicial para la elección? La respuesta de Rawls a interrogantes como las anteriores, son los denominados “juicios morales bien ponderados” que a la postre serán valorados mediante el procedimiento llamado “equilibrio reflexivo”.

²⁰⁸ *Ídem.*

²⁰⁹ RUIZ-TAGLE. *Op. cit.*, p. 82.

La instancia de control propuesta por Rawls para contrastar los principios generales a los que llegó en su Teoría de la Justicia son los denominados “juicios morales bien ponderados”. Éstos, de acuerdo con Da Silveira, tienen dos rasgos característicos fundamentales: el primero, es que son juicios normativos particulares, es decir, no se trata de razonamientos morales complejos sino de reacciones puntuales de aprobación o rechazo; y el segundo, es que son juicios particularmente confiables, porque la persona que formula el juicio tiene la capacidad, la oportunidad y el deseo de llegar a una decisión correcta:

“Esto no significa que sean infalibles, pero sí significa que nos ofrecen el mayor grado de confiabilidad al que podemos aspirar los seres humanos. Estamos seguros de que no hay mayores ausencias de información, que hemos examinado todas las caras del problema y que lo hemos hecho con el deseo sincero de llegar a una conclusión correcta.”²¹⁰

En este sentido, es claro que si un principio general, al ser contrastado, entra en conflicto con nuestros juicios morales bien ponderados, es necesario modificarlo o bien cambiar nuestros juicios morales. “El equilibrio reflexivo se alcanza cuando los principios y las instituciones están (al menos provisionalmente) en línea”.²¹¹ En esto consiste precisamente la dinámica del equilibrio reflexivo.

3.3.9. La noción del Equilibrio Reflexivo.

Si bien Rawls afirma que los individuos racionales, bajo las condiciones de la posición original, estarían de acuerdo en aceptar sus principio de justicia y organizar las bases de la cooperación social entorno a ellos, también afirma que este procedimiento, al que denomina “constructivo”, no es suficiente para justificar las principales instituciones sociales y políticas, sino que “...además de realizar el esfuerzo constructivo mediante la

²¹⁰ DA SILVEIRA. *Op. cit.*, p. 42.

²¹¹ *Ibidem.*, p. 43.

ficción de la posición original, tenemos que someter las conclusiones a las que lleguemos a una dinámica muy particular que recibe el nombre de equilibrio reflexivo”.²¹²

¿Por qué Rawls pareciera complicar de esta manera su esfuerzo de elaboración teórica? Se pregunta Da Silveira. En primer lugar, porque fue consciente de los riesgos que conllevan las grandes teorías filosófico-políticas basadas en principios generales y abstractos; y, en segundo lugar, porque necesitaba una instancia de control que le permita contrastar los resultados o conclusiones a las que llegó. Da Silveira lo explica de la siguiente manera:

“Porque es un autor de finales del siglo XX y, como tal, es consciente de la peligrosidad que encierra la construcción de sistemas fundados en grandes principios abstractos. Varias filosofías e ideologías que lograron formulaciones razonablemente coherentes terminaron conduciendo a terribles calamidades humanas. Por eso tenemos que actuar con prudencia a la hora de formular principios que orienten nuestra acción. Tenemos que estas (sic) seguros de que esos principios, además de ser inteligibles y coherentes, no nos lleven a convertirnos en fanáticos políticos o morales.”²¹³

Lo que Rawls necesita, entonces, es alguna instancia de control contra la cual contrastar los principios generales a los que llegó. Esto es algo que hicieron muchos filósofos del pasado cuando se preguntaban si las conclusiones a las que habían llegado eran compatibles con la voluntad de Dios, con la naturaleza humana o con el desarrollo de las fuerzas de producción.

3.4. El compromiso con la igualdad.

Para Roberto Gargarella, cuando Rawls describe a los agentes morales en la posición original, desprovistos de conocimientos respecto de su situación particular en la

²¹² *Ibidem.*, p. 40.

²¹³ *Ídem.*

sociedad, éste anuncia la intuición fundamental de su propuesta: "...que una teoría de justicia no merece ser reconocida como tal si permite que las personas resulten beneficiadas o perjudicadas por circunstancias ajenas a su voluntad".²¹⁴

En este sentido, las instituciones sociales y políticas fundamentales de una sociedad, ordenada de manera justa, deberán procurar igualar a las personas en sus circunstancias, de tal modo que lo que ocurra con sus vidas, sea consecuencias y responsabilidad de sus actos individuales y no de hechos ajenos a su persona.

Para la teoría rawlsiana, todos los bienes sociales primarios, incluyendo la libertad, deben ser distribuidos de un modo igual, a menos que una distribución desigual de uno o todos estos bienes, sea en beneficio de los menos aventajados de la cooperación social. "Esta concepción se aplica cuando las condiciones no son favorables, es decir, cuando no se ha alcanzado un cierto nivel material mínimo necesario para mantener de manera efectiva un bienestar igualitario".²¹⁵

Una vez que se den las condiciones para un ejercicio efectivo de las libertades básicas, éstas adquieren prioridad sobre los demás bienes sociales primarios, pues como afirma Margarita Cepeda, la visión de Rawls es que los miembros de una sociedad, aún los peor situados, preferirán siempre incrementos en su libertad respecto de otros bienes sociales.

Para los teóricos liberales, al igual que Rawls, es evidente la existencia de una "lotería natural", es decir, una serie de circunstancias azarosas que provocan que la vida de algunos sea mucho más afortunada que la de otros; sin embargo, a la hora de considerar la forma en que una sociedad justa debe intervenir para ordenar tales circunstancias ajenas a los individuos, es cuando se presenta un continuo entre los liberales más conservadores y los más igualitarios.

²¹⁴ GARGARELLA. *Op. cit.*, p. 40.

²¹⁵ CEPEDA. *Op. cit.*, p. 20.

Los liberales más conservadores, también denominados libertarios, consideran que no es tarea del Estado intervenir para regular este tipo de circunstancias fácticas de la lotería natural, porque generaría una actividad omnipresente que trasgrediría la vida privada de los individuos; en tanto los más igualitarios, como es el caso de John Rawls, no sólo consideran que es oportuna la intervención del Estado, sino que además, creen que las circunstancias de la lotería natural, en tanto hechos de la naturaleza, no son justas o injustas; por el contrario, lo que resulta justo o injusto, es el modo en que las instituciones sociales y políticas fundamentales intervienen para regular tales circunstancias naturales.

En Rawls, "...como en todos aquellos que se inscriben dentro de esta línea de pensamiento, el ideal que se defiende es el de que las personas puedan vivir autónomamente, o sea, que puedan decidir y llevar adelante libremente el plan de vida que consideren más atractivo".²¹⁶

Si John Rawls es uno de los autores más influyentes de la filosofía política contemporánea y de la Teoría de la justicia es precisamente, como afirma González de la Vega, porque a diferencia del liberalismo más radical, su liberalismo igualitario asume un compromiso más actual y vigoroso con la igualdad, al afirmar que las instituciones justas deben intervenir para tratar de igualar a las personas en sus circunstancias, de tal forma que lo que ocurra en sus vidas sea consecuencia de sus decisiones y de sus actos, y no consecuencia de hechos ajenos o de la denominada "lotería natural", que de forma arbitraria podría ponerlos en desventaja respecto de los demás participantes del hipotético Contrato Social.

La tesis rawlsiana por la que asigna al Estado moderno un carácter distributivo, mediante el cual se le demanda solventar igualaciones necesarias a través de sus instituciones, es precisamente la posición que ha confrontado al liberalismo igualitario con otras posiciones de carácter ideológico-político.

²¹⁶ GARGARELLA. *Op. cit.*, p. 43.

3.5. La Justicia como Equidad.

Uno de los principales estudiosos de la teoría de la justicia, el reconocido filósofo político hindú, y profesor de la Universidad de Harvard, Amartya Sen, ha reconocido, a pesar de las diferencias que tiene con Rawls en la dirección y conclusión de su trabajo, que los elementos esenciales de Teoría de la Justicia siguen orientando su producción teórica. Para un mejor entendimiento de la teoría rawlsiana, nos dice, debemos tener presente "...la idea fundacional de Rawls, según la cual, la justicia debe considerarse desde el punto de vista de las exigencias de la equidad".²¹⁷

Si la concepción política de la justicia llevó a Rawls a sostener, como elemento fundamental de su teoría, la visión de la justicia como equidad, una pregunta obligada será: ¿Qué es la equidad?

La equidad, en términos generales y en el contexto de la Teoría de la Justicia, puede verse como una exigencia de imparcialidad. Uno de sus elementos centrales es "...la exigencia de evitar prejuicios en nuestras evaluaciones y tener en cuenta los intereses y las preocupaciones de los otros, y en particular la necesidad de evitar el influjo de nuestros intereses creados, o de nuestras prioridades, excentricidades y prevenciones".²¹⁸ La imparcialidad requerida por la equidad, será fundamental al momento de elegir los principios fundamentales de justicia en la posición original.

El ejercicio de la equidad en la teoría rawlsiana, nos dice Amartya Sen, está orientado a definir los principios que serán aplicables a las instituciones de fondo para que éstas sean justas, es decir, a los principios generales de justicia que se aplicarán a la estructura básica de la sociedad. La aplicación gradual y progresiva propuesta por Rawls para estos principios de justicia, Amartya Sen la explica de la siguiente manera:

²¹⁷ SEN. *Op. cit.*, p. 82.

²¹⁸ *Ibidem.*, p. 83.

“La elección de principios básicos de justicia es el primer acto en el despliegue de la justicia social, que tiene varias etapas. La primera etapa conduce a la siguiente, la etapa constitucional, en la cual se seleccionan instituciones reales en consonancia con el principio escogido de justicia y con las condiciones de cada sociedad en particular. El funcionamiento de estas instituciones, a su vez, lleva a posteriores decisiones sociales en etapas más avanzadas del sistema de Rawls, por ejemplo, a través de legislación apropiada (en lo que Rawls llama la etapa legislativa).”²¹⁹

3.6. El Liberalismo Político.

La Teoría de la Justicia de Rawls se caracterizó por su fuerte pretensión universalista, es decir, por intentar establecer principios generales de justicia que pudieran ser aplicables en cualquier contexto. Y esta pretensión universalista provocó, entre otras reacciones, que Rawls fuera visto con un continuador del pensamiento Kantiano más ortodoxo.

De acuerdo con Da Silveira, Rawls y Kant “...tenían en común dos rasgos esenciales: la pretensión de establecer principios normativos cuya validez no fuera puesta en cuestión por la diversidad de los contextos de aplicación, y el intento de fundar esa universalidad en ciertas características constitutivas de los agentes morales”.²²⁰

3.6.1. La idea del constructivismo kantiano.

Existe un acuerdo generalizado entre los especialistas de la teoría filosófico-política de John Rawls, en que después de la publicación de la Teoría de la Justicia (1971) el autor tuvo dos momentos importantes que marcaron el rumbo de su trabajo. El primero fue en el año de 1980 cuando fue invitado a las conferencias John Dewey (*Dewey Lectures*) y consistió en una defensa de lo que él mismo denominó un constructivismo

²¹⁹ *Ibidem.*, p. 85.

²²⁰ DA SILVEIRA. *Op. cit.*, p. 86.

kantiano, "...se trata de una etapa de transición en la que su pensamiento experimenta modificaciones importantes pero carentes de estabilidad".²²¹ Y el segundo momento, si bien se fue vislumbrando desde la mitad de la década de los ochenta, se materializó con la publicación de su obra "El Liberalismo Político" en el año de 1993, con la cual abandona el constructivismo kantiano para pasar a un constructivismo político.

Con la publicación de las "*Dewey Lectures*", Rawls abandona la pretensión trascendental y universalista que caracterizó a la Teoría de la Justicia en su aparición, y hace referencia a una concepción del agente moral cuyas características son más ligadas a una tradición política específica, es decir, que dicha teoría ya no pretende ser aplicable a la totalidad de los individuos racionales y razonables, sino que se refiere sólo a aquellos que se encuentran identificados con la cultura pública específica de las sociedades liberales y democráticas.

3.6.2. Del constructivismo kantiano al constructivismo político.

Aunque el proceso de transformación de la Teoría de la Justicia fue bastante complejo, desde su aparición en la década de los setenta, pasando por las "*Dewey Lectures*" en los años ochenta y hasta llegar al "Liberalismo Político" en la década de los noventa, Da Silveira nos dice que esta evolución se puede resumir del siguiente modo:

*"Para responder a la crítica que le acusaba de haberse comprometido con una reconstrucción discutible de nuestra psicología moral, Rawls introdujo una distinción entre liberalismo comprensivo y liberalismo político que profundizaba el movimiento iniciado en las Dewey Lectures. Y para responder a la crítica que le acusaba de haberse comprometido con una teoría del bien específica (o al menos con una metateoría controvertida), sustituyó la versión original de su teoría "delgada" del bien por una versión más compleja, que incluye las nociones de consenso por superposición y de cultura política pública."*²²²

²²¹ *Ibidem.*, p. 87.

²²² *Ibidem.*, p. 90.

Siguiendo a Da Silveira, podemos decir que el nuevo constructivismo político por el que Rawls sustituyó al constructivismo de tipo kantiano, tiene tres rasgos fundamentales: primero, no se aplica a la vida moral en general sino sólo a la vida política; segundo, no pretende establecer principios universalmente válidos, sino los más acordes a las sociedades caracterizadas por el pluralismo democrático; y tercero, no hace referencia al agente moral en general, es decir, en su concepción abstracta, sino que hace referencia a la persona en tanto miembro de una sociedad, enfocado a la justificación del ciudadano en términos políticos.

El tipo de objetividad que nos proporciona el constructivismo político, dice Rawls, nos permite defender un liberalismo que ya no será comprehensivo sino estrictamente político.²²³ Hasta aquí desarrollaré el tema del constructivismo político como alternativa al constructivismo kantiano que caracterizó a la Teoría de la Justicia, toda vez que entrar con mayor detalle entre las diferencias y similitudes del pensamiento kantiano con el de John Rawls, no forman parte de las modestas pretensiones del presente trabajo.

De manera sucinta, entre los principales cambios que Rawls introdujo a su Teoría de la Justicia para responder a la crítica que le acusaba de haberse comprometido con una reconstrucción discutible de nuestra psicología moral, destacan: primero, las capacidades morales fundamentales de los individuos, ser racionales y razonables, ya no son vistas como características que tengan todos los seres humanos en su calidad de agentes morales, sino como las características fundamentales que comparten los individuos en su calidad de ciudadanos, concepción justificada en términos políticos; y segundo, los bienes primarios ya no son vistos como aquellos que todo individuo racional desea, ni como medios para todo propósito, sino como medios mínimos que se requieren para satisfacer las necesidades que tienen los individuos como ciudadanos.

²²³ Cfr. *Ibidem.*, p. 92.

3.7. Algunas lecciones positivas del enfoque rawlsiano.

Considero importante mencionar, aunque de forma sucinta, algunas de las “lecciones positivas” del enfoque rawlsiano a que se refiere Amartya Sen en su libro “La idea de la justicia”. Aunque el análisis de estos temas está fuera del alcance del presente trabajo, considero mencionarlos brevemente, por la importancia que Sen representa para la continuidad del trabajo rawlsiano y el enfoque distributivo de la justicia.

- La primera lección a que se refiere Sen, es que la equidad precede y es central para el desarrollo de una teoría de la justicia.
- Los “poderes morales” que Rawls atribuye a la gente, por su capacidad para tener un sentido de la justicia y una concepción del bien, constituyen otra lección importante.
- La prioridad absoluta de la libertad, incluida en los bienes primarios, es fundamental para la evaluación de la justicia en los esquemas sociales. Para Amartya Sen, el hecho de que Rawls concediera un lugar predominante a la libertad, va más allá de reconocer su importancia como una ventaja general para todas las personas, sino que “...se trata de una preocupación central en la libertad de un individuo, que toca los aspectos más privados de su vida personal, y al mismo tiempo de una necesidad básica (por ejemplo, en la forma de libertad de expresión) para la práctica de la razón pública”.²²⁴
- La insistencia de Rawls en la necesidad de equidad procedimental, a que se refiere el segundo principio o principio de la diferencia, aportó un significativo enriquecimiento, de acuerdo con Sen, a las ciencias sociales en materia de desigualdad. En ese mismo sentido, el principio de la diferencia expresa por sí mismo, la importancia de la equidad en los esquemas sociales, de tal suerte que se preste particular atención a la difícil situación en que se encuentran los menos favorecidos o más desaventajados de la cooperación social.

²²⁴ SEN. *Op. cit.*, p. 92.

CAPÍTULO 4. LÍNEAS DE CONTINUIDAD Y RUPTURAS TEÓRICAS.

4.1. Líneas de Continuidad.

4.1.1. El consenso como principio de legitimidad política.

Las teorías clásicas del contractualismo, desarrolladas entre los siglos XVII y XVIII, y en particular la teoría hobbesiana que estamos analizando, mantienen una estrecha conexión con las teorías neocontractualistas, como la propuesta por John Rawls, mediante el elemento volitivo del consenso. En toda la tradición contractualista, el consentimiento de los gobernados aparece como la única legitimación del poder político. En un primer momento, el consenso es utilizado para legitimar, propiamente, el origen del Estado; posteriormente, en el neocontractualismo, se hace una reinterpretación del consenso como fundamento para generar principios reguladores de la sociedad civil y política-democrática.

Toda la tradición contractualista, tanto clásica como contemporánea, es el resultado de la búsqueda de un principio de legitimidad política, distinto de los sistemas tradicionales, que se encuentre fundado en el consentimiento de los gobernados. El consenso, entonces, sirve al contractualismo clásico para explicar el origen del Estado moderno, y al neocontractualismo, para justificar principios de justicia reguladores de la sociedad. En consecuencia, la principal línea de continuidad entre las teorías contractualistas modernas y contemporánea, consiste en utilizar teóricamente, aunque con objetivos distintos, al consenso como principio de legitimidad política.

Para la tradición contractualista clásica, como es el caso de la teoría hobbesiana, la construcción de este nuevo principio de legitimidad, se encuentra sobre la base de dos ficciones: "...la de un contrato social, que estaría en el origen de la sociedad y el poder político, y la de la existencia de unos derechos naturales, previos a las relaciones sociales, política y jurídicas y ya vigentes en un supuesto estado de naturaleza".²²⁵ Sin

²²⁵ FERNANDEZ. *Op. cit.*, p. 61.

embargo, la situación cambia, dando un giro muy relevante en el contractualismo contemporáneo, que no se limita a realizar una interpretación literal del contrato y los derechos naturales, sino que, mediante la reinterpretación de esas ficciones, se propone encontrar principios de justicia, reguladores de la sociedad política democrática.

De lo que se trata en la teoría hobbesiana, es considerar a la sociedad y al poder político, como si realmente tuvieran su origen en un contrato, que permita justificar las reglas de convivencia social entre hombres libres e iguales, así como fundamentar el poder político en el consentimiento de los gobernados. Y para la teoría rawlsiana, de lo que se trata, es de convertir en derechos morales, los derechos naturales que subyacen en el contractualismo clásico, "... es decir, en exigencias morales referentes a la seguridad, a la autonomía, a la libertad y la igualdad humanas, cuyo reconocimiento, respeto y garantía posibilita una convivencia social justa y limita (*sic*) y legitima al poder político".²²⁶

Eusebio Fernández nos explica:

*"Solamente esta reinterpretación (en lectura contemporánea, pero que cuenta con precedentes dentro del contractualismo clásico, piénsese en J. LOCKE, en J.J. ROUSSEAU o en E. KANT) permite comprender cómo esas dos ficciones a que me refiero conquistaron el pensamiento moral, jurídico y político de los siglos XVII y XVIII y que sus consecuencias (principio de legitimidad democrática) hayan sobrevivido hasta nuestros días."*²²⁷

Como afirma Eusebio Fernández, la idea fundamental de que el Estado y el Derecho, al no tener otro fundamento que la voluntad de los gobernados, deben reclamar siempre su consenso, se encuentra de manera implícita en las teorías contractualistas modernas, y de manera explícita en las teorías contemporáneas del contractualismo. En suma, podemos afirmar que, para la totalidad de la tradición contractualista, ninguna

²²⁶ *Ibidem.* p. 62.

²²⁷ *Ídem.*

sociedad, gobierno, derecho o principio de moralidad son legítimos a menos que se basen, de manera directa o indirecta, en el consenso de los individuos que forman parte de esos hipotéticos contratos.

En el mismo sentido, y como quedó más ampliamente desarrollado en el capítulo primero del presente trabajo, para Peter Koller, “la atractividad” de la propuesta contractual para la justificación racional de las instituciones políticas es bastante obvia: suprime la “autoridad legislativa de Dios” como principio de legitimidad, y lo sustituye por la exigencia de la autonomía moral de toda persona, por la cual, cada quien es libre para determinar por sí mismo, cuáles son las normas que desea aceptar como válidas para su comportamiento.

Esto significa, nos dice Koller, que una justificación de los principios de comportamiento interhumano que deba valer para todos los miembros de una sociedad exige la aceptación autónoma de estos principios por parte de todos los participantes. Esto es precisamente lo que pretende y ofrece todo el modelo de legitimación política del Contrato Social; y es aquí donde, pese a sus importantes diferencias, radica la principal línea de continuidad entre las teorías contractualistas clásicas y el denominado neocontractualismo o contractualismo contemporáneo, es decir, en el consenso como principio de legitimidad política.

4.1.2. El elemento ahistórico común y el carácter hipotético del Contrato.

Al igual que la teoría contractualista clásica propuesta por Thomas Hobbes, el contractualismo contemporáneo, particularmente expuesto por John Rawls, no es ajeno a la crítica respecto del elemento ahistórico del Contrato; sin embargo, es claro que todos los teóricos contemporáneos del contractualismo, hacen referencia a un contrato hipotético y no de carácter histórico.

Aunque hemos afirmado que la teoría contractualista de Hobbes, inserta en el modelo iusnaturalista explicado por Bobbio, supone un contrato hipotético, para importantes autores como Ian Shapiro, el contrato a que se refiere Leviatán es un contrato real: “Hobbes y Locke lo consideraban un contrato real. Para Hobbes, Inglaterra se había hundido en un estado natural durante la guerra civil, y en su *Leviatán* concibe su argumento como una receta para evitar que tal consecuencia se repita en el futuro”.²²⁸

Si bien una de las variaciones al modelo iusnaturalista en el que se encuentra inserta la teoría contractualista de Hobbes, es que algunos autores suponen la realización histórica de un contrato y la existencia real del denominado estado de naturaleza, para el caso particular del Leviatán, esta variación no existe, pues Hobbes nunca pretendió justificar la existencia del Estado mediante un Contrato real, sino mediante un recurso metodológico ficticio que nos permitiera dar legitimidad a la autoridad política del Estado.

La mayoría de los autores especializados en el tema, como Norberto Bobbio, Peter Koller, Sheldon Wolin, Wolfgang Kersting, y Eusebio Fernández, entre otros, afirman que la teoría hobbesiana, al referirse a un contrato hipotético, se caracteriza por ser eminentemente normativa, y no tiene por finalidad describir la historia política, sino prescribir un modelo ideal mediante el cual se legitimara la dominación política y se justificara la creación del poder político.

Y aunque algunos críticos del contractualismo contemporáneo insisten en situarlo como una debilidad de su construcción teórica, resulta evidente que el contrato hipotético a que se refiere John Rawls, no se ocupa de lo que fue aceptado o no aceptado en un determinado momento histórico, sino de lo que se aceptaría en el supuesto de que a todos se nos diera la elección de hacerlo. “Aunque estos pensadores recurren a la terminología del contrato social, lo cierto es que sus argumentos se apoyan en lo que sería razonable aceptar, y no en lo que en realidad se acepta”.²²⁹ La racionalidad de lo

²²⁸ Shapiro, Ian. “Capítulo 5. El contrato social”. En *Los fundamentos morales de la política*. Editorial El Colegio de México, A.C., México 2007, p. 149.

²²⁹ *Ídem*.

que se podría acordar y no el hecho de que exista un acuerdo, es lo que da el contorno normativo a estas teorías.

El contrato hipotético, como elemento ahistórico común de las teorías contractualistas de los siglos XVII y XVIII, enmarcadas en el modelo iusnaturalista, subsiste en las teorías contractualistas contemporáneas, y, en consecuencia, se actualiza como una línea de continuidad entre el pensamiento político de Thomas Hobbes y la Teoría neocontractualista de la Justicia de John Rawls.

4.1.3. La racionalidad como característica común de los participantes del Contrato.

Para que haya un contrato deben existir contratantes. En este sentido, Ian Shaphiro nos dice que, la primera pregunta para cualquier teoría política como Contrato Social es: ¿Quiénes son estas partes contractuales?

Las partes en el Contrato Social de Hobbes, como ya ha quedado ampliamente explicado en otro capítulo, son hombres libres, iguales y racionales. Y es precisamente por la racionalidad, condicionada por el temor a la muerte violenta, que los hombres se ven impulsado a salir del estado de naturaleza, para llegar a la institucionalización del Estado.

En un primer momento, la primitiva racionalidad, instrumental y estratégica que Hobbes atribuye al hombre en el estado de naturaleza, hace que considere razonable la aplicación preventiva de la violencia para salvaguardar su propia seguridad, ante las condiciones de falta de confianza e inseguridad que prevalecen en el estado de naturaleza, y al mismo tiempo, lo conduce al conocimiento que este “estado de guerra”, sólo puede ser superado si los individuos aceptan y se someten a las reglas de la cooperación y la pacificación.

El mismo “continuo” de racionalidad lo lleva, en un segundo momento, a generar reglas de cooperación que, de ser cumplidas a cabalidad por todos y cada uno de los individuos, tendrían mayor utilidad en términos de los beneficios, toda vez que evitarían la aplicación preventiva de la violencia, generando mayores condiciones de seguridad y paz.

En la tercera fase, finalmente asume que el establecimiento de las reglas de cooperación y las motivaciones para la paz no son suficientes, sino que es necesario generar un arreglo institucional que asegure el cumplimiento de las reglas por parte de todos los individuos. Este arreglo institucional, crea un poder coactivo que, de manera legítima, se coloca por encima del poder y la voluntad de cada individuo. En la teoría de Hobbes, adopta la figura del Estado absolutista, que otorga eficacia y efectividad a los preceptos de la razón.

Para la teoría rawlsiana, las partes en la posición original que intervienen en el contrato, son individuos que además de ser libres, comparten dos capacidades morales fundamentales: son racionales y razonables.

La racionalidad de los individuos que forman parte del contrato rawlsiano, consiste en la capacidad que tienen para desarrollar e intentar poner en práctica una concepción del bien, es decir, una serie de ideas sobre cómo vale la pena vivir que orientará sus elecciones particulares. Y son razonables, porque tienen la capacidad de desarrollar un sentido de la justicia, es decir, la capacidad de entender, respetar y actuar en consecuencia, con los principios normativos que hayan decidido aceptar.

De acuerdo con estas características que Rawls atribuye a las personas como agentes morales, podemos decir que, en la posición original, establecida como el momento teórico en el que se acordarían, de una vez y para siempre, los principios de justicia, las personas estarían interesadas en alcanzar sus propios intereses, y como seres racionales, buscarían los mejores medios para conseguirlos. Existe en ellos lo que Rawls denomina un “mutuo desinterés”, es decir, si bien las personas no son envidiosas

ni altruistas, tampoco están interesadas en los intereses de los otros ni dispuestas a sacrificarse en beneficio de los demás.

En teoría hobbesiana, entonces, la racionalidad de los individuos que forman parte del contrato, es la característica subyacente que les permite pactar reglas de cooperación y convivencia, así como autorizar o legitimar, a un poder soberano que las haga cumplir. La racionalidad que caracteriza a estos individuos les permite conocer, que sólo mediante el establecimiento de reglas de cooperación y un poder soberano encargado de garantizar su cumplimiento, se pueden establecer mejores condiciones de paz y seguridad.

Para la teoría neocontractualista de Rawls, la racionalidad también es una característica subyacente de los individuos o personas que, en la posición original, estarían dispuestos a pactar principios de justicia que serían aplicables a las instituciones de base o estructura básica de la sociedad. “Las tesis acerca de la legitimidad política de las instituciones elegidas depende de lo racionalmente deseables que sean las instituciones”.²³⁰ Rawls considera que, para estos individuos, sería racional utilizar el procedimiento de la “justicia como imparcialidad” en la elección de principios de justicia que serían adoptados de manera, general, pública y permanente.

Tanto la teoría hobbesiana como la teoría rawlsiana, comparten la característica subyacente de racionalidad en los individuos que formarán parte de sus respectivos contratos. “Por lo general, en la tradición contractualista, de Hobbes a Rawls, la racionalidad de la elección es lo que salvaría su realidad”.²³¹ En consecuencia, podemos afirmar que este elemento racionalista, es una línea de continuidad entre el contractualismo clásico de Hobbes y el neocontractualismo rawlsiano.

²³⁰ *Ibidem.*, p. 152.

²³¹ *Ídem.*

Para reforzar esta línea de continuidad entre ambos autores, Ian Shapiro nos dice:

“De esta manera, la respuesta a ¿quién está de acuerdo? es que así lo haría la persona racional que pensara lúcidamente. Esto no es para negar que las teorías del siglo XVII también presentan una veta racionalista. Para Hobbes, el acuerdo en el fundamento mismo del Leviatán es explícitamente el que todos celebraríamos si no nos distrajera el abrumador miedo a la muerte, ni fuéramos engañados por los proponentes de las diversas ideologías, haciéndonos actuar en contra de nuestros intereses.”²³²

4.1.4. El dilema del pluralismo como un desafío común.

Como se expuso en el capítulo primero del presente trabajo, de acuerdo con Eric Herrán, la filosofía política contemporánea, en general, y la teoría rawlsiana, en particular, surgen y se desarrollan bajo la impronta del dilema del pluralismo, es decir, encontrar respuesta a la interrogante de qué hacer con el otro ante un inevitable conflicto de intereses. Por un lado, están obligadas a reconocer la diversidad de puntos de vista existentes sobre cuestiones esenciales o fundamentales; y, por otro lado, están impedidas para ordenar jerárquicamente estos puntos de vista o perspectivas diversas.

Sin embargo, “tolerar el pluralismo”, es una característica que también podemos encontrar en la filosofía política de la modernidad, por ejemplo, “...cuando Hobbes critica a Aristóteles, por no haber visto que, si algo es bueno para una persona, puede no serlo para otra”.²³³ Reconocer que el desacuerdo moral es endémico en los sistemas sociales, no es precisamente la innovación que debemos atribuirle a la teoría rawlsiana.

Lo primero que tenemos que establecer, es que el dilema del pluralismo es una línea de continuidad entre el pensamiento político de Hobbes y Rawls, y en general, una característica principal de la filosofía política moderna y contemporánea. La novedad en

²³² *Ídem.*

²³³ *Ibidem.*, p. 156.

Rawls no es que se debe reconocer o tolerar el desacuerdo moral, sino la manera en que explica cómo pensar en sus implicaciones políticas.

Hobbes, por ejemplo, reconoció la diversidad de concepciones que existen en cada persona respecto de lo que es la buena vida, sin embargo, pensaba que toda persona racional debía aceptar su explicación respecto de las motivaciones, basadas en el temor a la muerte violenta, por las que los hombres acuerdan reglas de cooperación y convivencia social, y legitiman el surgimiento de un poder soberano encargado de hacer cumplir las reglas pactadas.

Rawls reconoció que, "...sería demasiado exigir de nosotros que aceptáramos una psicología política tan demandante como precondition para asentir a sistemas políticos".²³⁴ Su conclusión es que, cuando se trata de lo que sería razonable que acordáramos, no es fácil aceptar tanta psicología política discutible, por lo que, debemos ser aún menos exigentes que los teóricos del contractualismo moderno.

Para evitar una psicología política demandante, como lo hicieron los clásicos, particularmente Hobbes, la teoría rawlsiana, en un primer momento, se pone como meta desarrollar principios neutros, no sólo respecto a las concepciones individuales en competencia de lo que es la buena vida, sino también de las concepciones completas y sistemas metafísicos. Después de las críticas que sobrevinieron a la aparición de "Teoría de la Justicia", Rawls cambió su fundamentación por una concepción de la justicia que fuera política y no metafísica. "La intuición rawlsiana "política y no metafísica" es que podríamos aceptar una serie de principios, sin necesidad de aceptar las razones por las que los aceptamos".²³⁵

La variación realizada por Rawls en el tratamiento del "dilema del pluralismo", mejor explicada en su obra "Liberalismo Político", que surgió posteriormente a la "Teoría de la Justicia", implica aceptar que es imposible, y aún más, políticamente innecesario,

²³⁴ *Ibidem.*, p. 158.

²³⁵ *Ibidem.*, p. 159.

lograr que se acepten principios generales, doctrinas comprensivas o metafísicas, como condición para que se acepten sistemas políticos en particular.

Lo que caracteriza al escenario disuasivo contemporáneo, es que, ante el supuesto de diversas partes en conflicto, aspira a lograr un acuerdo social duradero, basado menos en la persuasión, cuya característica principal es hacer que el otro acepte nuestras convicciones, y más en la disuasión, que tan sólo implica que el otro no pretenda imponernos las suyas.

Para Ian Shapiro, la innovación más fundamental del trabajo rawlsiano se refiere al modo en que maneja las diferencias entre individuos. Utiliza un esquema autónomo, fuertemente igualitario, en donde todos y cada uno de nosotros somos un centro autonomía moral y agencia creativa. Sin embargo, en la teoría rawlsiana existe otro sentido en que el postulado de la autonomía no es igualitario.

“Durante gran parte del siglo XX, los debates sobre esta cuestión se han visto atrapados en la controversia herencia *versus* entorno”.²³⁶ Para explicar las variaciones a la supuesta igualdad inicial, los igualitaristas han recurrido a factores externos o del entorno, mientras que otros pensadores, menos igualitarios, han atribuido esta situación a características innatas o propias de la naturaleza humana.

Para Rawls, el debate “herencia *versus* entorno” no tiene mayor relevancia, pues afirma que, sean resultado de la herencia o del entorno, las diferencias en la capacidad son moralmente arbitrarias, pues dependen de ambos factores, y no significan una justificación viable para lo que ocurre finalmente en la distribución de bienes y capacidades.

²³⁶ *Ídem.*

4.2. Rupturas teóricas.

4.2.1. El objeto del Contrato: Teoría del Estado versus Teoría de la Justificación.

El mérito renovador de la filosofía política que se le atribuye a Rawls, no consiste en un cambio de paradigma, sino más bien en la recreación de la vieja confianza en la capacidad normativa de la filosofía, "...en el marco de una ingeniosa reelaboración de los conocidos patrones conceptuales y formas de argumentación de la Filosofía Política moderna desde Hobbes hasta Kant".²³⁷ Entre sus principales logros está haber replanteado la vieja tradición del contractualismo moderno, modernizándola con la teoría de juegos y con la teoría de la elección social, para presentarla ante la filosofía política contemporánea como una teoría de justificación para las instituciones políticas.

El nuevo contrato propuesto por Rawls se aparta del concepto de contrato utilizado por los contractualistas de la modernidad, particularmente el propuesto por Hobbes. Aquí se presenta la principal ruptura entre ambos autores, toda vez que, el contrato ya no se utiliza como recurso teórico para legitimar la dominación estatal, sino que el contrato de Rawls, sirve exclusivamente para la fundamentación de los principios teóricos de la justicia social y política.

Al respecto, Wolfgang Kersting nos dice:

*"El modelo del Contrato se confronta aquí con una problemática política-ética que era extraña al Contractualismo clásico. En los casos de Hobbes y Locke el Contrato sirve para la legitimación de la dominación estatal. Pero esta relación con una problemática de teoría de legitimación falta completamente en el Contractualismo moderno. La legitimación de la dominación en su sentido principal, esto es, la justificación de la dominación de seres humanos sobre seres humanos en general, no pertenece a los temas de la Filosofía Política actual."*²³⁸

²³⁷ KERSTING. *Op. cit.*, p. 248.

²³⁸ *Ibidem.*, p. 249.

El objeto del contrato en la teoría rawlsiana es encontrar principios de justicia social y política, que tengan un carácter distributivo, y que sirvan de base para contrastarlos con las instituciones de base de la sociedad. Al establecerse como una teoría de la justificación, ya no tiene ningún interés particular en probar que la constitución de la dominación estatal tiene fundamento racional de legitimación, pues esta tarea se la deja propiamente a la teoría del Estado. El argumento contractualista, nos dice Kersting, se libera entonces, de la historia racional de la fundación del Estado y sobre todo de las connotaciones del Derecho estatal y de la teoría de la soberanía:

*“El Contractualismo de Rawls que se entiende en el sentido de una teoría de la justificación ya no maneja este ropaje de la argumentación de la teoría del Contrato en el sentido de una teoría del Estado. La Filosofía Política del presente ya no maneja un discurso de la teoría de la soberanía; la cuestión por la soberanía está decidida por el Derecho constitucional positivo en concordancia con la filosofía clásica moderna.”*²³⁹

Si bien el objeto del contrato contemporáneo propuesto por Rawls ya no es el mismo que el objeto contractual de Hobbes y de los contractualistas modernos, y en esto se basa la principal ruptura entre ambos autores, también es cierto que, para el desarrollo y justificación de sus principios de justicia, al igual que el contractualismo moderno de Hobbes, requiere del consenso como principio de legitimidad. “Es en este consensualismo en el que se basa también la atracción teórica-legitimatoria del Contractualismo moderno”.²⁴⁰ Precisamente en el consenso autónomo de todos, necesario para establecer los principios de justicia social y política duraderos, es que podemos visualizar la principal línea de continuidad entre Hobbes y Rawls, y en general, entre la tradición contractualista moderna y contemporánea de la filosofía política.

²³⁹ *Ibidem.*, p. 250.

²⁴⁰ *Ídem.*

La concepción rawlsiana de la legitimación y justificación de los principios de justicia social y política se basa en la autonomía del hombre. “Bajo esta condición de autonomía una justificación aceptable de la norma puede ser solamente una que parta de la autonomía de la persona para la cual estas normas deberían tener validez”.²⁴¹ Esto significa que, para poder justificar los principios de justicia a que se refiere Rawls, al igual que en la tradición del contractualismo moderno, se requiere del consenso y del consentimiento de todos los involucrados.

De acuerdo con Kersting, en la medida en que una sociedad necesite principios generales de justicia, y que éstos tengan validez general y sean vinculantes, es en la misma medida que esos principios de justicia tienen que probar su aceptación general.

“Así como el Contractualismo clásico no debe defender una concepción realista del Contrato, tampoco puede el Contractualismo en el sentido de una teoría de justificación partir de consensos reales. Tampoco los adeptos contemporáneos de la teoría del Contrato comprenden al Contrato como algo real o algo que se puede realizar, sino más bien como una construcción hipotética, como idea regulativa, como un experimento mental.”²⁴²

Aunque el contractualismo de la teoría de la justificación, como Kersting denomina al contractualismo rawlsiano y al contractualismo contemporáneo en general, no contiene el dualismo entre anarquía y Estado ni las situaciones límite a que se refiere el estado de naturaleza hobbesiano, también “...soportan el principal peso sistemático de la argumentación total en el marco de una justificación de los principios de acuerdo con la teoría del Contrato”.²⁴³ Lo fundamental en estos contratos contemporáneos está en si los argumentos de justificación para los principios de justicia convencen o no, y por ello, necesitan del consenso y el consentimiento general para su aceptación.

²⁴¹ *Ibidem.*, p. 251.

²⁴² *Ídem.*

²⁴³ *Ibidem.*, p. 253.

Los presupuestos normativos a que se refiere la teoría rawlsiana, tienen que estar fuera de discusión, pues en caso contrario, no suministrarían ninguna base sólida y, en consecuencia, tendrían que ser desechados por ser arbitrarios e insuficientes para una teoría de la justificación:

“Una teoría contractualista de la justificación tiene que realizar por ello dos cosas: por un lado, tiene que bosquejar una situación de partida que sea aceptable universalmente y, por otra parte, tiene que determinar los principios en torno a los cuales se unirían todas las partes sobre la base de esta situación inicial supuesta.”²⁴⁴

Finalmente, es importante reiterar que el propósito de una teoría de la justificación como la de John Rawls, a diferencia de una teoría del Estado, como podríamos definir a la teoría hobbesiana, no tiene nada que ver con el efecto vinculante de los contratos, sino que más bien se trata justificar las razones que la teoría muestra para la realización del contrato, partiendo de que éste es un criterio, un marco de referencia a partir del cual podemos encontrar principios de justicia vinculantes en forma general, porque pueden ser fundamentados públicamente por cualquier persona frente a cualquier otra.

4.2.2. La igualdad entre los participantes del Contrato Social.

El presupuesto de igualdad entre los participantes del Contrato Social, es un rasgo común para las teorías contractualistas clásicas y contemporáneas. Sin embargo, para el caso particular que nos ocupa, es decir, las líneas de continuidad y ruptura entre las teorías de Hobbes y Rawls, es importante especificar que existe una gran diferencia entre la igualdad a que se refieren cada una de éstas.

En Hobbes, por ejemplo, la principal igualdad de los hombres que se encuentran en el estado de naturaleza, es la igual capacidad que tienen de matarse unos a otros. Supone que los hombres han sido provistos por la naturaleza de iguales capacidades

²⁴⁴ *Ídem.*

corporales y espirituales, y, en consecuencia, cualquier diferencia no es considerable. En todo caso, la igualdad natural que existe entre ellos pone en riesgo su propia conservación, pues ésta se manifiesta en la igual capacidad que tienen para hacerse daño entre sí, es decir, la igual capacidad que tienen para causarse la muerte unos a otros.

El temor que los hombres sienten a la muerte violenta al encontrarse en el estado de naturaleza, es la pasión más poderosa que los empuja a buscar el dominio de los medios necesarios que les permitan asegurar su propia conservación. La autoconservación, es la principal preocupación de los hombres, que, en condiciones de igualdad, se sienten vulnerables en el estado naturaleza.

En el contrato hobbesiano, las convenciones mutuamente ventajosas dependen de la capacidad de negociación de cada individuo frente a los demás, desarrollada sobre la base de un igual poder físico, capaz de forzarnos a firmar un contrato mutuamente beneficioso.

Para la teoría rawlsiana, la igualdad entre las personas se deriva de su inherente igualdad moral y no de su capacidad física. A Rawls no le interesa defender la exigibilidad de los arreglos institucionales que se derivarían de la posición original. Si Rawls utiliza el recurso teórico del contrato, es precisamente porque sirve para reflejar, en un primer momento de su desarrollo teórico, nuestro igual estatus moral como personas, y posteriormente, nuestra igualdad como ciudadanos.

La igualdad a que se refiere Rawls, entonces, nada tiene que ver con la igualdad física de la teoría hobbesiana. En *Leviatán*, la relativa igualdad entre las personas que formamos parte del Contrato, no se deriva de nuestra inherente igualdad moral, sino del hecho de que somos relativamente iguales a los demás en cuanto a nuestras capacidades físicas y en cuanto a nuestras vulnerabilidades.

Roberto Gargarella lo explica de la siguiente manera:

“En este sentido, puede decirse que los contratos de tipo hobbesiano no capturan la naturaleza propia de la moralidad. Parece claro que los acuerdos de este último tipo van a depender de la capacidad de negociación -de la fuerza- de cada uno de los participantes del acuerdo: los más fuertes, los más talentosos, los más poderosos, van a obtener más ventajas, y los más desventajados son los que van a quedar peor. Parece contraintuitivo, luego, que los derechos de cada uno queden sujetos al poder de negociación de cada uno -que no podamos atribuir a las personas derechos morales inherentes-.”²⁴⁵

Los resultados contraintuitivos a que se refiere Gargarella, reflejan que la teoría hobbesiana no provee de ningún elemento para tratar bien a los individuos más débiles o menos aventajados de la sociedad. Por el contrario, es evidente que existe un mayor compromiso con la igualdad en la teoría rawlsiana. En este sentido, para John Rawls, las instituciones sociales y políticas fundamentales de una sociedad, ordenada de manera justa, deberán procurar igualar a las personas en sus circunstancias, de tal modo que lo que ocurra con sus vidas, sea consecuencias y responsabilidad de sus actos individuales y no de hechos ajenos a su persona.

En definitiva, el tipo de igualdad que interesa a la teoría rawlsiana, como hemos dicho, nada tiene que ver con el igual poder físico capaz de forzarnos a firmar un contrato mutuamente beneficioso, sino con nuestro igual estatus moral, capaz de forzarnos a desarrollar una preocupación por la imparcialidad. “Dicho contrato hipotético, entonces, viene a negar y no a reflejar -tal como parece ocurrir en los contratos hobbesianos- nuestra desigual capacidad de negociación”.²⁴⁶ El contrato hipotético de Rawls, en definitiva, nos sirve para representar la igualdad que como agentes morales tenemos todas las personas, y que ninguna se encuentra inherentemente subordinada a las demás.

²⁴⁵ GARGARELLA. *Op. cit.*, p. 33.

²⁴⁶ *Ídem.*

4.2.3. El modelo individualista *versus* el modelo universalista del Contrato.

Una de las principales rupturas entre el contractualismo hobbesiano y el rawlsiano, consiste en que, el primero, representa un modelo individualista del Contrato Social, en tanto que, el segundo, representa un modelo universalista del Contrato Social. Por un lado, el individualismo hobbesiano está acorde con el enfoque basado en el individuo que caracterizó al renacimiento, y, por otro lado, el universalismo rawlsiano refleja la necesidad buscar principios morales que sean aplicables a las sociedades democráticas, ante la crisis de legitimidad del Estado contemporáneo.

Para abordar correctamente esta importante diferencia, considero importante precisar, como lo hace Peter Koller, que en la tradición contractualista existen versiones que hacen uso de idealizaciones de carácter normativo muy fuertes, y también versiones que procuran partir de un supuesto lo más cercano posible a la realidad.

Es claro que las teorías contractualistas, tanto modernas como contemporáneas, trabajan con construcciones teóricas como el *contrato hipotético*, la *posición original*, el *velo de ignorancia*, el *estado de naturaleza*, entre otros; sin embargo, algunas teorías, como la de Hobbes, desarrollan una concepción más realista del Contrato Social, es decir, más próximas a las condiciones empíricas de la existencia humana, sin que por esto se entienda que desaparezca el elemento ahistórico común de toda la tradición contractualista.

El modelo individualista del Contrato Social de Hobbes, consiste en creer que la aceptabilidad del poder estatal absoluto, está fundamentada en el supuesto normativo de que "... un orden social es aceptable si y sólo si, bajo las condiciones reales de la existencia humana, sirve a los autointereses razonables, es decir, a largo plazo y bien meditados, de todos los individuos participantes".²⁴⁷ El modelo de contrato hobbesiano, entonces, resulta ser puramente individualista porque atribuye, a los intereses

²⁴⁷ KOLLER. *Op. cit.*, p. 32.

razonables, pero en todo caso empíricos de cada individuo, la aceptabilidad de los principios sociales.

Como ha quedado ampliamente desarrollado en el capítulo segundo del presente trabajo, el Contractualismo moderno que se inicia con el pensamiento político de Hobbes, radicalmente individualista con respecto a la corriente tradicional, principalmente la aristotélica, constituye la teoría fundamental de la filosofía política moderna, que desplazó a las instancias tradicionales de justificación y legitimación política, principalmente basadas en categorías teológicas o metafísicas, para fundar una teoría de dominación estatal, cuya legitimidad se finca en la voluntad, acuerdo o consenso de los individuos.

Además del presupuesto normativo de justificación individualista al que nos hemos referido, la teoría hobbesiana, de acuerdo con Peter Koller²⁴⁸, está fundamentada en tres suposiciones empíricas que consideraba realistas: primera, que toda persona persigue su autointerés personal, aspira a la autoconservación y a una vida agradable; segunda, que la anarquía tendría consecuencias fatales para todos; tercera, que por naturaleza, las personas son iguales con respecto a sus fuerzas físicas y espirituales.

Mientras que la afirmación de que sólo un poder estatal ilimitado puede asegurar la paz social se basa manifiestamente en una apreciación falsa, la suposición de la igualdad aproximada de las fuerzas físicas y espirituales de las personas no puede mantenerse. Por lo tanto, nos dice Koller, aun en el caso de que aceptáramos la perspectiva individualista de Hobbes, en donde los hombres llegan al contrato motivados sólo por sus intereses, debemos rechazar, por dudosos, las últimas dos suposiciones, porque no superarían un examen empírico.

El modelo universalista del Contrato Social, por su parte, consiste en "...concebir a las partes contratantes como personas *libres e iguales* que no persiguen intereses especiales y *objetivos egoístas*, sino que para sí mismos representan sólo los *intereses*

²⁴⁸ Cfr. *Ibidem.*, p. 33.

comunes de todas las personas".²⁴⁹ Y esto es precisamente lo que Rawls intenta, al buscar principios morales que permitan contrastar si las acciones de las instituciones públicas son justas o injustas, mediante la construcción lógica-argumentativa del contrato hipotético.

Para una teoría contractualista contemporánea como la John Rawls, es claro que, una situación inicial, más apegada al realismo, como el estado de naturaleza propuesto por Hobbes, debido a las múltiples y considerables desigualdades existentes, no podría ofrecer una base sólida desde la cual se obtuviera un acuerdo unánime sobre el comportamiento social, mucho menos si ese acuerdo debe caracterizarse por ser entre individuos libres e iguales.

Si partimos de la inevitable existencia de desigualdades sociales, resultaría imposible continuar con el modelo individualista propuesto por Hobbes, toda vez que, si los individuos son motivados a llegar a un acuerdo general en defensa de sus propios intereses, luego entonces, aquellos que fueran privilegiados no estarían dispuestos a renunciar a sus privilegios, y los perjudicados querrían más de lo que los privilegiados estuvieran dispuestos a concederles. Por lo tanto, se hace indispensable, para generar acuerdos, que existan condiciones imparciales, en donde los individuos no estén motivados sólo por sus intereses particulares.

*"Por lo tanto, una teoría del contrato social que desee mostrar la aceptabilidad general de una organización de la convivencia social a través de un acuerdo de personas libres e iguales, para posibilitar un acuerdo tal, tiene que construir una situación inicial que limite radicalmente las diferencias de la situación de intereses individuales y que haga abstracción de las desigualdades sociales existentes."*²⁵⁰

²⁴⁹ *Ibidem.*, p. 55.

²⁵⁰ *Ibidem.*, p. 50.

Si para la perspectiva individualista del modelo hobbesiano, el hombre llega al contrato motivado por la defensa de sus propios intereses, es decir, que le parece razonable ceder parte de su libertad original, en la medida que todos los demás también lo hagan, para subordinarse a la autoridad superior del Estado, que le garantizará su seguridad, es decir, la protección y defensa de su vida y sus propiedades, para la concepción universalista del modelo rawlsiano, son justamente sus intereses particulares los que el hombre debe desconocer en la situación inicial.

En la posición original, el recurso teórico del denominado velo de ignorancia, pretende establecer las condiciones de imparcialidad que se requieren para llegar al acuerdo general de principios morales de justicia. Al no conocer sus propios intereses, los individuos podrían pactar principios de justicia de manera imparcial. De esta manera, aunque ha recibido diversas críticas, la posición original ofrece un punto de partida adecuado para la justificación de principios morales y políticos de la convivencia social.

4.2.4. La propiedad privada en la situación inicial. Estado de naturaleza *versus* posición original.

Como ha quedado explicado a lo largo del presente trabajo, si bien no sería correcto identificar al contractualismo clásico, en general, y a la teoría hobbesiana, en particular, bajo el simple objetivo de justificar la hegemonía burguesa, también es cierto que éstas corresponden a un momento histórico, social, cultural y económico determinado por el surgimiento, desarrollo y estabilización de la burguesía como clase social dominante.

Como afirma Norberto Bobbio²⁵¹, es inevitable encontrarse con la interpretación de que el modelo iusnaturalista, que engloba a las teorías del contractualismo clásico, está íntimamente relacionado con el surgimiento y desarrollo de la clase social burguesa; incluso, para algunos autores, es posible identificar en el “estado de naturaleza”

²⁵¹ Cfr. BOBBIO. *Op. cit.*, p. 17.

hobbesiano, más que los rasgos de la guerra civil, las características propias de la sociedad de mercado.

La teoría contractualista de Thomas Hobbes, nos dice el Doctor Francisco Cortés Rodas, adolece del mismo problema de ambigüedad que toda la corriente del liberalismo. La ambigüedad consiste en que, si bien Hobbes, mediante la fundamentación contractual del poder político, reconoció una igualdad formal de derechos en los individuos, al mismo tiempo, admitió una desigualdad de derechos mediante la justificación por derecho natural de posesiones desiguales. La propiedad privada, entonces, subyace siempre a los derechos y libertades básicas. Es clara la vinculación de los derechos a la vida y a la libertad con el derecho a la propiedad privada y, a través de esto, la justificación de derechos políticos desiguales:

“Esta relación entre el derecho natural a la propiedad y los derechos a la vida y a la libertad, hicieron posible que el liberalismo convirtiera al Estado en un medio para la protección de la propiedad y del mantenimiento de unas relaciones de intercambio entre propietarios. Con esta justificación del Estado, el liberalismo, en las versiones de Hobbes y de Locke, consiguió admitir la igualdad formal de derechos de los hombres al vestirla con el ropaje del derecho natural, pero a la vez aceptó una desigualdad de derechos, al disfrazar las desigualdades reales mediante la justificación de éstas en el estado de naturaleza.”²⁵²

En suma, las teorías del contractualismo clásico, como la de Hobbes, van a responder siempre a las exigencias de la propiedad privada, de la nueva sociedad secularizada, individualista, racionalista y burguesa de los siglos XVII y XVIII.

²⁵² Cortés Rodas, Francisco. “La filosofía del liberalismo. Hobbes, Locke y Rawls”. Dialnet, artículo 5263533. Recuperado de: file:///C:/Users/MIGUELANGEL/Downloads/DialnetLaFilosofiaPoliticaDelLiberalismoHobbesLockeYRawls-5263533.pdf., p. 60.

La teoría rawlsiana, por su parte, define el derecho a la propiedad privada como una libertad básica, que sirve para generar una base material suficiente a las personas, para que éstas tengan un sentido de independencia y respeto de sí mismas.

Con la introducción del principio de la diferencia, Rawls plantea que es posible aceptar ciertas desigualdades económicas y sociales, sólo si éstas satisfacen dos requisitos: primero, que se de en condiciones de igualdad de oportunidades, y segundo, que estén ordenadas de tal forma que primero se beneficien los menos favorecidos de la cooperación social.

Así, una ruptura fundamental entre Rawls y los liberales del contractualismo clásico, particularmente Hobbes, consiste en que para la teoría rawlsiana, la justificación de las libertades y derechos básicos no se realiza en función del aseguramiento de la propiedad privada, luego entonces, hay una gran diferencia entre la posición original utilizada por Rawls y el denominado estado de naturaleza, característico de la tradición contractualista clásica, toda vez que la primera, definitivamente no está concebida en función del orden de la propiedad burguesa, como si lo plantea la teoría hobbesiana en su estado de naturaleza.

El neocontractualismo rawlsiano, consciente de la crisis de legitimidad política que tienen las instituciones del Estado, como consecuencia de las graves desigualdades sociales y económicas existentes, propone mediante sus principios de justicia, especialmente el principio de la diferencia, una política redistributiva en beneficio de los que menos tienen, y una igualdad de oportunidades para todos.

El Doctor Cortés Rodas lo explica de la siguiente manera:

“En este sentido, su concepción de la justicia, supone la posibilidad de introducir políticas redistributivas, aceptando así las exigencias morales de la sociedad, que pretendan transferir las ganancias e ingresos de grupos o individuos en buena posición socioeconómica hacia los más desprotegidos. Y con la justificación de los

*dos principios de justicia, apoyada en el concepto moral de persona, y el mínimo social y político, establece, entonces, que un orden político es justo si es posible asegurarle a todos las condiciones institucionales y los medios para que, como personas libres e iguales, racionales y razonables, puedan hacer valer sus derechos y libertades como ciudadanos y realizar cada uno en su vida privada su determinada y preferible concepción del bien.*²⁵³

La propiedad privada, en suma, ya no es el elemento subyacente del liberalismo en la teoría rawlsiana. La igualdad reconocida a las personas como agentes morales, no justifica una desigualdad original basada en el derecho a la propiedad. La propiedad privada ya no es una línea de continuidad en el desarrollo de las teorías contractualista, *a contrario sensu*, es una ruptura fundamental entre la teoría neocontractualista de John Rawls y las teorías contractualistas clásicas de los siglos XVII y XVIII.

4.2.5. Estado absolutista versus Estado social y democrático de Derecho.

Aunque ha quedado claro que, a diferencia del contractualismo clásico de Hobbes, el neocontractualismo rawlsiano no pretende explicar el origen del Estado, ambas teorías presentan una serie de presupuestos que se identifican con un punto distinto en la evolución del Estado.

Como se desarrolló ampliamente en el capítulo primero del presente trabajo, de acuerdo con Ramón Cotarelo, podemos afirmar que, desde su aparición en el siglo XVI, el Estado moderno ha evolucionado en cuatro formas distintas: Estado absolutista; Estado liberal; Estado democrático; y Estado social y democrático de Derecho, también caracterizado por otros autores como Estado de bienestar. En este sentido, la teoría contractualista de Hobbes se identifica con la forma de Estado absolutista, en tanto que la teoría neocontractualista rawlsiana, se identifica con la forma de Estado social y democrático de derecho.

²⁵³ *Ibidem.*, p. 83.

La forma de Estado absolutista se caracterizó por la unificación de territorios gobernados por la autoridad única del monarca absoluto. Esta forma de Estado coincide con la visión del Leviatán hobbesiano, donde el monarca detenta la autoridad absoluta y ejerce el monopolio de la violencia.

El mercantilismo fue la doctrina económica que prevaleció durante el periodo absolutista del Estado; asimismo, el desarrollo de la cameralística, como disciplina encargada entonces del estudio de todos los temas relacionados con el Estado, posibilitó el desarrollo de la Hacienda Pública, y la conformación de ejércitos permanentes, en plena concordancia con lo expuesto por la teoría hobbesiana, y en franca oposición y ruptura con la concepción feudal.

Por otra parte, el Estado social y democrático de derecho a que se refiere Cotarelo, surgió como consecuencia de las marcadas desigualdades económicas y sociales que se generaron con la implementación del modelo liberal democrático, mostrando que, sin el reconocimiento de los derechos económicos y sociales, y sin una visión distributiva de la justicia, aun cuando pudiera existir una igualdad política, ésta sería insuficiente para conseguir un orden político justo.

Esta forma contemporánea de Estado, social y democrático de derecho, replantea la concepción liberal del “Estado mínimo”, y exige una directa intervención de las autoridades públicas en el proceso productivo, y principalmente, en el ejercicio distributivo, para reducir la brecha de desigualdad generada por el anterior modelo liberal democrático.

La forma contemporánea de Estado, particularmente con las características sociales, políticas y distributivas a que se refiere la teoría rawlsiana, implica la posibilidad de que el ciudadano, como persona o agente moral, pueda discutir la problemática social desde un espacio cuyas características imparciales sean propicias para generar consensos generales y duraderos: “...esto nos remite a la potencialidad educativa que la concepción de justicia rawlsiana connota. La justicia, en su dimensión pública, deviene

un instrumento de paideia social que conlleva la posibilidad de cualificar, a través suyo, la cultura política de una sociedad”.²⁵⁴

Siguiendo la línea evolutiva del Estado moderno, es claro que el Leviatán hobbesiano pretende legitimar el origen y existencia del Estado absolutista de su época, en tanto que la Teoría de la Justicia de Rawls, en un contexto democrático, busca principios de justicia social y política que permitan legitimar o deslegitimar las decisiones del Estado. En consecuencia, la ruptura fundamental entre ambos autores consiste en que, sus teorías, se identifican con dos formas distintas de Estado, de acuerdo con su proceso evolutivo.

Mejía Quintana identifica esta evidente ruptura del neocontractualismo con su antecedente clásico, y reconoce la necesidad actual de que la justicia funcione como un instrumento de la ciudadanía para legitimar o deslegitimar todas las decisiones del Estado, teniendo como marco de referencia criterios imparciales y moralmente válidos, que busquen resolver su crisis de legitimidad contemporánea:

“El Estado no es nada si no interpreta la voluntad de la ciudadanía, el ethos de su pueblo: y su pueblo, entonces, tiene el derecho de desbordarlo, como incluso Rawls lo contempla al desarrollar los mecanismos de objeción de conciencia y desobediencia civil en su teoría neocontractualista. La justicia como paideia social reside así, en la capacidad cívica y moral de la ciudadanía de fiscalizar al Estado.”²⁵⁵

La crisis de legitimidad del Estado contemporáneo nos dice Mejía Quintana, motiva que, en países como el nuestro, se actualice la necesidad y vigencia del neocontractualismo, particularmente en su versión rawlsiana, caracterizada por tener una amplia carga social y redistributiva.

²⁵⁴ MEJÍA. *Op. cit.*, p. 62.

²⁵⁵ *Ibidem.*, p. 63.

CONCLUSIONES.

Respecto a la Teoría de Thomas Hobbes.

Con el pensamiento político de Thomas Hobbes, a mitad del siglo XVII, dio inicio una de las más largas tradiciones dentro de la filosofía política: la teoría del Contrato Social. La tradición contractualista tuvo gran influencia entre los siglos XVII y XVIII con autores clásicos como Locke, Rousseau y Kant, entre otros; además, retomó vigencia en pleno siglo XX, con el surgimiento de la teoría contemporánea propuesta por John Rawls, a la que denominó: una teoría de la justicia.

Entender el contexto histórico en el que vivió Hobbes, es esencial para comprender los orígenes y alcances de los presupuestos fundamentales de su teoría política. Al igual que Nicolás Maquiavelo, cuyas aportaciones fueron escritas en medio de la crisis política que vivía Italia en el periodo renacentista, nuestro autor escribió su pensamiento político inmerso en una situación de crisis fáctica, derivada de la revolución política y los conflictos religiosos que acaecían en Inglaterra a principios del siglo XVII.

La teoría contractualista dio el principio integrador de legitimidad que necesitaba la propuesta política de Maquiavelo. Entender el conflicto y la satisfacción de intereses como elementos dinámicos de la vida política, no era suficiente si no se contaba con un principio integrador, como el consenso, que diera sentido a la naturaleza política nueva, cargada de intereses. En este punto radica la reanimación de la creatividad política atribuida a Hobbes, pues rompe con el pensamiento, para su época, tradicional, con el objeto de generar una ciencia causal de la paz.

El Estado de naturaleza, especialmente en la teoría contractualista de Hobbes, es también un modelo atemporal e hipotético, que representa cualquier situación política caracterizada por la ausencia de un Poder Soberano efectivo, que no pertenece sólo al pasado, sino que se mantiene como un peligro latente y determina las razones, propósitos y fines de formar una sociedad política. La teoría de Hobbes no trata de explicar cómo el

hombre salió del Estado de naturaleza, sino qué medidas debe tomar para no entrar a éste.

Para superar el Estado de naturaleza, los individuos, siguiendo las leyes de naturaleza, necesitan: a) pactar las reglas de cooperación que garanticen la seguridad y tiendan hacia la paz; b) renunciar de manera recíproca al *ius in omnia et omnes*; y c) establecer un poder legítimo coactivo que garantice, para todos, un régimen de sanciones para aquellos que incumplan con las reglas de cooperación pactadas.

El poder soberano se legitima por el consenso expresado mediante el Contrato; y de esta manera, está autorizado para representar políticamente a todos los individuos, así como a los intereses generales y supremos de la colectividad. Será garante de la seguridad y la paz, mediante la imposición de sanciones a todo aquel que incumpla las reglas de cooperación pactadas, imposibilitando la denominada condición de polizonte.

Entre las críticas más sólidas a esta teoría, está aquella que pone en duda las facultades atribuidas al Poder Soberano, quien se reserva el derecho a todo, bajo el argumento de que él no realizó pacto alguno, sino que sólo los individuos pactaron y, por lo tanto, están obligados a cumplir las reglas de la cooperación social, para no cometer acto de injusticia. En este sentido, el Soberano nunca comete injusticia, pues no está obligado a cumplir ningún pacto. El Estado absolutista fue el resultado práctico de los presupuestos de la teoría política de Hobbes.

Respecto a la Teoría de John Rawls.

Para John Rawls, existe un dato fundamental del cual debemos partir al intentar hacer filosofía política: el hecho del pluralismo. Este hecho consiste en la radical diversidad de convicciones morales, metafísicas y religiosas con las que se identifican los integrantes de las sociedades democráticas contemporáneas. La pluralidad y diversidad que caracterizan a nuestras sociedades contemporáneas, no es el tipo de desacuerdo que pueda superarse mediante un ejercicio argumentativo, sino que,

efectivamente, estamos ante un hecho, es decir, que nos guste o no, las cosas son así. Entonces, el desafío propuesto por John Rawls consiste en diseñar instituciones sociales que puedan ser reconocidas como legítimas en el contexto del pluralismo y la diversidad.

John Rawls se propuso evaluar las instituciones básicas de la sociedad existentes, a partir de los presupuestos fundamentales de su teoría ideal. Para la elaboración de su teoría utilizó el recurso teórico del contractualismo para afirmar que los principios de justicia a los que llega su teoría son el resultado de un acuerdo original; sin embargo, es importante afirmar que si bien es cierto que Rawls recurrió a la vieja tradición del contractualismo, también es cierto que su teoría está estructurada con base en las exigencias contemporáneas de la filosofía política, por tanto, el acuerdo al que se refiere el autor reemplaza la noción tradicional de contrato, ahora se trata de un acuerdo hipotético al que llegarían personas libres y racionales interesadas en promover sus propios fines en una situación inicial de igualdad.

La solución propuesta por John Rawls fue, recurrir a una metáfora famosa dentro de la filosofía política, es decir, retomar la vieja tradición del Contrato Social, que durante los siglos XVII y XVIII fue brillantemente expuesta por Hobbes, Locke, Rousseau y Kant. Sin embargo, es preciso aclarar que lo que Rawls hizo no fue un simple retorno nostálgico al contractualismo, que para la época en que apareció “Teoría de la Justicia” ya estaba en desuso, sino que su propuesta tenía toda la sofisticación lingüística y de claridad conceptual característica de la tradición analítica.

La Teoría de la Justicia rawlsiana, pretende llevar a un nivel más alto de abstracción la teoría clásica del Contrato Social, desarrollada por los contractualistas modernos de los siglos XVII y XVIII. Sin embargo, a diferencia de los clásicos, la teoría “neocontractualista” propuesta por John Rawls ya no tiene por objeto estudiar cómo se originó la sociedad, ni cómo se originó el gobierno, sino que está interesada en estudiar cómo, en el estado natural, los individuos libres, racionales y razonables, habrían elegido, de manera unánime y consensual, una serie de principios generales de justicia, aplicables a las instituciones sociales más importantes de la estructura básica de la sociedad. En

suma, la teoría del contrato contemporánea de Rawls ya no trata de encontrar el origen y legitimidad del poder político, sino que trata de encontrar principios de justicia.

Respecto a las líneas de continuidad y rupturas teóricas.

Identificar las principales líneas de continuidad y las rupturas teóricas que existen, entre la teoría hobbesiana y la rawlsiana, nos permite comprender por qué la Teoría de la Justicia de John Rawls generó grandes expectativas desde su aparición en la década de los setenta del siglo pasado.

De la investigación documental desarrollada, podemos concluir que, mediante el elemento volitivo del consenso, se establece la principal línea de continuidad entre la teoría contractualista clásica de Hobbes y la teoría neocontractualista de John Rawls. En toda la tradición contractualista, el consentimiento de los gobernados aparece como la única legitimación del poder político.

Sin embargo, para los contractualistas clásicos, el consenso es utilizado como fundamento de legitimidad para la existencia y dominación del Estado; en tanto que para la teoría rawlsiana, el consenso sirve como principio de legitimidad para justificar la aprobación de principios de justicia que serían aplicables a toda la estructura básica de la sociedad. Y es precisamente en este punto, es decir, en el objeto que cada autor le otorga a su modelo de Contrato, donde reside la principal ruptura teórica entre los autores que se han analizado.

Aunque reconocidos autores han sostenido que el Contrato propuesto por Hobbes, se trata de un contrato real, es prácticamente generalizada la opinión contraria entre los expertos, es decir que, en *Leviatán*, siempre se habla de un contrato hipotético. En este sentido, el elemento ahistórico es común tanto para Hobbes como para Rawls.

Si bien es cierto que, en ambos casos se trata de contratos hipotéticos, cuyo común denominador es la característica ahistórica, también es cierto que el Contrato propuesto por Hobbes es un acuerdo más realista que el propuesto por John Rawls.

En este sentido, podemos afirmar que una importante ruptura teórica entre estos autores consiste en que, el primero, sostiene un acuerdo de carácter individualista, en el que los hombres son impulsados al Contrato para defender sus intereses personales como la vida, la libertad y la propiedad; el segundo, por el contrario, defiende un contrato de carácter universalista, en el que se pretenden pactar acuerdos que sean en beneficio de los intereses universales y no individuales, para lo cual, lo primero que se necesita, a diferencia del contrato individualista de la modernidad, es que las personas desconozcan cuáles son sus intereses particulares.

Tanto la teoría hobbesiana como la teoría rawlsiana, comparten la característica subyacente de racionalidad en los individuos que formarán parte sus respectivos contratos. Asimismo, se puede afirmar que, el dilema del pluralismo, es una línea de continuidad entre el pensamiento político de Hobbes y Rawls, y en general, una característica principal de la filosofía política moderna y contemporánea.

Una ruptura fundamental entre Rawls y los liberales del contractualismo clásico, particularmente Hobbes, consiste en que para la teoría rawlsiana, la justificación de las libertades y derechos básicos no se realiza en función del aseguramiento de la propiedad privada.

El neocontractualismo rawlsiano, consciente de la crisis de legitimidad política que tienen las instituciones del Estado, como consecuencia de las graves desigualdades sociales y económicas existentes, propone mediante sus principios de justicia, especialmente el principio de la diferencia, una política redistributiva en beneficio de los que menos tienen, y una igualdad de oportunidades para todos. Se identifica con el Estado social y democrático de derecho, que, de alguna manera, pretende subsanar las deficiencias en materia de igualdad y libertades básicas.

Finalmente, es importante reafirmar que, si Rawls es uno de los autores más influyentes de la filosofía política contemporánea, es precisamente, porque su liberalismo igualitario asume un compromiso más actual y vigoroso con la igualdad, al afirmar que las instituciones justas deben intervenir para tratar de igualar a las personas en sus circunstancias, de tal forma que lo que ocurra en sus vidas, sea consecuencia de sus decisiones y de sus actos, y no consecuencia de hechos ajenos, que de forma arbitraria podrían ponerlos en desventaja respecto de los demás participantes del hipotético Contrato Social.

BIBLIOGRAFÍA.

Ávalos Tenorio, Gerardo. *Leviatán y Behemoth. Figuras de la idea del Estado*. Editorial Universidad Autónoma Metropolitana, segunda edición, México 2001. p.p. 9-28.

Badillo O' Farell, Pablo. *Fundamentos de Filosofía Política*. Editorial Tecnos S.A., Madrid, España 1998. p.p. 9-39.

Basave Fernández del Valle, Agustín. *Teoría del Estado*. Editorial Trillas, México 2007.

Berns, Laurence. "Thomas Hobbes". En Strauss, Leo y Joseph Cropsey (Comp.) *Historia de la filosofía política*. Editorial Fondo de Cultura Económica, octava reimpresión, México 2012. p.p. 377-399.

Blanco Fernández, Domingo. *Principios de Filosofía Política*. Editorial Síntesis S.A., Madrid, España 2000. p.p. 9-26.

Bobbio, Norberto. *Thomas Hobbes*. Fondo de Cultura Económica, segunda edición, México 1992.

Boron, Atilio Alberto (Coord.). *La filosofía política clásica. De la antigüedad al renacimiento*. Colección CLACSO-EUDEBA, Buenos Aires, Argentina 1999. p.p. 15-35.

Caballero, José Francisco. "La Teoría de la Justicia de John Rawls". Voces y contextos Ibero Forum. Otoño, núm. II, año I, 2006, 1-22. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/2110/211015573007.pdf>

Cepeda Diazgranados, Margarita. *Rawls y Ackerman: presupuestos de la teoría de la justicia*. Editorial Universidad Nacional de Colombia, Serie Encuentros. Bogotá, Colombia 2004. p.p. 13-93.

Cortés Rodas, Francisco. "La filosofía del liberalismo. Hobbes, Locke y Rawls". Dialnet, artículo 5263533, 59-87. Recuperado de: file:///C:/Users/MIGUELANGEL/Downloads/DialnetLaFilosofiaPoliticaDelLiberalismoHobbesLockeYRawls-5263533.pdf

Cotarelo, Ramón. "Teoría del Estado". En Díaz, Elías y Alfonso Ruiz Miguel (Eds.) *Filosofía Política II. Teoría del Estado*. Editorial Trotta S.A., Madrid, España 2004. p.p. 15-43.

Da Silveira, Pablo. *John Rawls y la justicia distributiva*. Editorial Campo de Ideas, Madrid, España 2003.

Domingo Moratalla, Agustín. "Teoría de la justicia y capital social. Una aproximación a la filosofía política contemporánea". En Pinilla Burgos, Ricardo (Coord.) *Atrévete a pensar la política*. Editorial Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España 2001. p.p. 17-41.

Fernández García, Eusebio. *Teoría de la Justicia y derechos humanos*. Editorial Debate, Madrid, España 1984.

Freeman, Samuel. *Rawls*. Editorial Fondo de Cultura Económica, México 2016. p.p. 295-329.

Gargarella, Roberto. *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*. Editorial Paidós, Barcelona, España 1999. p.p. 20-43.

González de la Vega, René. *Justicia e ideología*. Editorial Universidad Nacional Autónoma de México, México 2005. p.p. 245- 279.

González Uribe, Héctor. *Teoría Política*. Editorial Porrúa, decimosexta edición, México 2013.

Herrán, Eric (Coord.). *Filosofía política contemporánea*. Editorial Universidad Nacional Autónoma de México, México 2004.

Hobbes, Thomas. *Leviatan: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Editorial Fondo de Cultura Económica, segunda edición, México 2014.

Höffe, Otfried. *Estudios sobre teoría del Derecho y la Justicia*. Editorial Fontamara, México, 2004. p.p. 9-41.

Kersting, Wolfgang. *Filosofía política del contractualismo moderno*. Editorial Plaza y Valdés, México 2001.

Koller, Peter. "Las teorías del contrato social como modelos de justificación de las instituciones políticas". En Müller, Peter (Coord.) *La justicia: ¿discurso o mercado? Los nuevos enfoques de la teoría contractualista*. Editorial Gedisa, S.A., Barcelona, España 2000. p.p. 21-67.

Llamas Huitrón, Ignacio. *Utilitarismo y Contractualismo. Fundamentos para la evaluación de políticas públicas*. Editorial Gedisa S.A., México 2014. p.p.149-180.

Mejía Quintana, Oscar. *Justicia y Democracia Consensual. La Teoría Neocontractualista en John Rawls*. Ediciones Uniandes, Santafé de Bogotá, Colombia 1997. p.p.13-64.

Nohlen, Dieter. *Diccionario de Ciencia Política*. Editorial Porrúa y el Colegio de Veracruz, segunda edición, Tomo II, México 2006. p.p. 1340-1349.

Paoli Bolio, Francisco José. *Teoría del Estado*. Editorial Trilla: Instituto de Investigaciones Jurídicas UNAM, México 2009.

Paolo Portinaro, Pier. "Filosofía Política". En Baca Olamendi, Laura (coomp.) *Léxico de la Política*. Editorial FCE, CONACyT y FLACSO, México 2004. p.p. 250-257.

Pasquino, Gianfranco. *Nuevo curso de ciencia política*. Editorial Fondo de Cultura Económica, cuarta edición, México 2011. p.p. 11-38.

Porrúa Pérez, Francisco. *Teoría del Estado*. Editorial Porrúa, cuadragésima edición, México 2012.

Quesada, Fernando. *Filosofía Política I. Ideas políticas y movimientos sociales*. Editorial Trotta S.A., Madrid, España 1997. p.p. 7-37.

Rawls, John. *La justicia como equidad. Una reformulación*. Editorial Paidós, Barcelona, España 2012.

Rawls, John. *Teoría de la Justicia*. Editorial Fondo de Cultura Económica, segunda edición, México 2006.

Ruiz-Tagle, Pablo. *Derecho, Justicia y Libertad*. Editorial Fontamara, México 2002. p.p. 73-90.

Sartori, Giovanni. *La política: lógica y método en las ciencias sociales*. Editorial Fondo de Cultura Económica, tercera edición, México 2012.

Sen, Amartya. *La idea de la justicia*. Editorial Taurus, segunda edición, México 2010. p.p. 81-103.

Shapiro, Ian. *Los fundamentos morales de la política*. Editorial El Colegio de México, A.C., México 2007. p.p. 147-199.

Soriano, Ramón. *Cómo se escribe una tesis: guía práctica para estudiantes e investigadores*. Editorial Berenice, segunda edición, Córdoba, España 2008.

Strauss, Leo. *La filosofía política de Hobbes: su fundamento y su génesis*. Editorial Fondo de Cultura Económica, primera reimpresión, Buenos Aires, Argentina 2011.

Suárez-Iñiguez, Enrique. *Filosofía política contemporánea (Popper, Rawls y Nozick)*. Editorial Porrúa: Universidad Nacional Autónoma de México, México 2005.

Wolff, Jonathan. "*Filosofía política. Una introducción*". Editorial Ariel, Barcelona, España 2012. p.p. 163-211.

Wolin, Sheldon S. *Política y Perspectiva: continuidad e innovación en el pensamiento político occidental*. Editorial Fondo de Cultura Económica, segunda edición, México 2012. p.p. 285-335.