

## UNA LECTURA RAWLSIANA SOBRE EL PROCEDIMIENTO CONTRACTUAL EN HOBBS

A RAWLSIAN READING ON THE CONTRACT PROCEDURE  
IN HOBBS

Fernando Aranda Fraga

*Universidad Adventista del Plata*

**Resumen:** *En la presente investigación me propongo establecer en qué medida son diferentes y semejantes los puntos de partida en ambos tipos de contractualismo, hobbesiano y rawlsiano, tomando como base de análisis el formulado por Thomas Hobbes, quién más y mejor se dedicó a explicar el estado de naturaleza inicial del ser humano, previo al contrato. El motivo fundamental de este análisis es que ambos pensadores contractualistas pertenecen, aunque con matices, a una misma tradición. Esto permitirá comprender cómo era la condición humana previa a la firma del contrato entre las partes, sus semejanzas y diferencias\*.*

**Palabras clave:** *Pacto social, Hobbes, Rawls, contractualismo, neocontractualismo, Estado de naturaleza, posición original.*

**Abstract:** *In this research I intend to determine to what extent the starting points in both types of contractualism, Hobbesian and Rawlsian, are either different or similar taking as a basis for analysis the one formulated by Thomas Hobbes, who more and better devoted himself to explaining the initial state of nature of the human being, prior to the contract. The fundamental reason for this analysis is that both contractualist thinkers belong, albeit with nuances, to the same tradition. This will allow us to*

\* Una versión preliminar de este artículo fue presentada por el autor como ponencia en el XVIII Congreso Nacional de Filosofía, organizado por la Asociación Filosófica Argentina (AFRA) y la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de San Juan (UNSJ), en la ciudad de San Juan, Argentina, del 4 al 6 de octubre de 2017.

*understand what the human condition was like before the signing of the contract, its similarities and differences\*.*

**Keywords:** *Social pact, Hobbes, Rawls, contractualism, neo-contractualism, state of nature, original position.*

Vivimos actualmente una situación histórica que podríamos caracterizar como el auge del pluralismo. Tal situación se manifiesta de modo especial en las ciencias humanas y sociales, donde las proposiciones suelen ser mayormente subjetivas; por tanto, las leyes en dichos ámbitos tienen un signo claro y definidamente general y momentáneo. Dicho estilo pluralista de la actual vida social y política se manifiesta con más fuerza cuando se trata de asuntos en los que están en juego valores, que afectan a comportamientos morales y posturas políticas. Ante el hecho del pluralismo y la diversidad cultural predominante en el mundo, han surgido intentos por fundamentar acuerdos básicos de convivencia, de modo especial en sociedades de corte democrático occidental. A raíz de ello, un sector importante de las escuelas de ética y filosofía política ha intentado fundar sus principios y normativas de convivencia en aquellos procedimientos que tradicionalmente han gozado de mayor aceptación desde los tiempos en que la sociedad decidió guiarse mediante la razón, dejando de lado fundamentaciones religiosas que se imponían como absolutas. Una de estas tradiciones relevantes modernas ha sido el contractualismo, y su heredero contemporáneo el neocontractualismo rawlsiano. Es en este sentido que se plantea la necesidad de comparar los momentos iniciales en el desarrollo de ambas teorías, la de Hobbes y la de Rawls, estableciendo relaciones de ruptura y continuidad entre el denominado “estado natural” hobbesiano y la “Posición Original” de John Rawls, situaciones de las cuales se derivan sendas teorías de la sociedad, el Estado y la justicia<sup>1</sup>.

## 1. INTRODUCCIÓN: HOBBS Y EL ESTADO NATURAL DEL HOMBRE

Mucha tinta ha corrido en torno de uno de los tópicos claves donde se entrecruzan la ética y la política. Me refiero al tema del contrato social, expediente típicamente moderno que irrumpe en la filosofía política a partir del pensamiento de Hobbes, mediante el cual el filósofo inglés intentó poner una de las piedras fundacionales de la sociedad y del Estado modernos. Según Hobbes, los hombres, eran originariamente malos por naturaleza, por lo tanto, insociables; se mataban unos a otros robándose mutuamente. Pero,

---

<sup>1</sup> En una de sus más tardías obras, *El derecho de gentes*, John Rawls resume su teoría de la Posición Original tradicional, la cual denomina “primera Posición Original”, y a continuación esboza una segunda Posición Original, según su concepción liberal, que aplica al derecho de los pueblos. Cf. John RAWLS, *The Law of Peoples with “The Idea of Public Reason Revisited”*, Cambridge, Mass.-London, Harvard University Press, 1999, pp. 30-35.

hastados de tal situación, harto peligrosa para ellos y sus familias, deciden ponerle fin, pactando entre sí ceder sus derechos, traspasándoselos a un gobernante, quien de ahí en adelante ejercería el poder político mediante leyes, estableciendo la llamada *pax* social. Esto significa que los hombres abandonan su anterior estado natural o de naturaleza para pasar a una situación más segura, el estado social o político<sup>2</sup>. En el anterior no existían ni derechos, ni obligaciones, ni leyes; reinaba la anarquía. En el nuevo estado político sí existen, porque están regulados, por lo cual los ciudadanos ahora poseen derechos limitados<sup>3</sup>.

## 2. RAWLS: LA JUSTICIA CONCEBIDA COMO IMPARCIALIDAD

Tres siglos más tarde dicho expediente es retomado en un momento en que la ética languidecía por haberse ocupado durante las últimas décadas en asuntos formales y discusiones lingüísticas que poco y nada incrementaron su acervo como disciplina. En otros términos, para mediados del siglo XX la ética se había estancado, producto del auge de la filosofía analítica y la influencia preponderante que esta tuvo sobre aquella. Entonces surge la figura de John Rawls (1921-2002), quien, haciendo a un lado las disquisiciones formales y vacuas de la ética de su época, se lanza en un nuevo proyecto: cómo fundamentar una teoría sustantiva de la justicia que sea capaz de producir una sociedad mejor ordenada (SBO), por tanto, más justa y equitativa. Para lograrlo, según Rawls, será necesario establecer unos principios de justicia sobre los cuales todos los miembros de la sociedad se pondrían de acuerdo (pactan principios de justicia), con lo cual, a posteriori, se eliminarían las disputas, puesto que la sociedad pasaría a regirse mediante principios pactados de antemano por sus miembros, seres libres e iguales ante la ley. Ese momento en que se eligen los principios de justicia debe estar sustancialmente signado por una característica crucial: la imparcialidad. De allí el apodo que recibe la teoría rawlsiana de la justicia<sup>4</sup>.

En la denominada “posición original” quedan establecidos, pacto mediante, dos principios fundamentales de justicia. Estos principios serán

<sup>2</sup> Véase la excelente comparación entre los contratos hobbesiano y rawlsiano de Murray FORSYTH, “Hobbes’s contract examined more closely”, en David BOUCHER & Paul KELLY (eds.), *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, London, Routledge, 1994, pp. 43-49.

<sup>3</sup> Una buena y concisa noción sobre la naturaleza social del ser humano es descrita por Rawls en su segunda gran obra: JOHN RAWLS, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993, pp. 278-281.

<sup>4</sup> Acerca de la primera enunciación hecha por Rawls sobre los principios de justicia, véase JOHN RAWLS, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971, Twenty-First Printing, # 11-13, pp. 60-75. Y más específicamente sobre el Segundo principio, denominado “el principio de diferencia” (*Difference Principle*), el artículo del especialista en el tema Philippe VAN PARIJS “Difference Principles”, en Samuel FREEMAN (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, New York, Cambridge University Press, 2003, pp. 200-240.

reformulados por Rawls varias veces a lo largo de toda su obra, pero sin variar sustancialmente. El primero de los principios, denominado “principio de libertad”, establece que “cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás”. El segundo, llamado “principio de igualdad liberal”, dice así: “Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos”. Este ha sido, en brevísima síntesis, el sustrato básico de la concepción ético-jurídica de Rawls<sup>5</sup>.

La imparcialidad en la elección de los principios de justicia que habrán de regir las instituciones sociales se logra, según Rawls, en una situación ficticia que él designa bajo el nombre de la Posición Original (PO). Esta se define como una situación en la que los pactantes no conocen una serie de factores que, en caso de haberlos conocido, los conducirían a apoyar determinados principios y no otros. Para evitar esto, Rawls establece que en la PO se determinan representantes de los ciudadanos que son puestos bajo un “velo de ignorancia”, mecanismo que les impide disponer de información acerca de las características moralmente irrelevantes de los ciudadanos por ellos representados. Por consiguiente, estas partes representativas no estarán al tanto de los talentos y habilidades, etnicidad y sexo, religión o sistemas de creencias de sus representados. Este es el carácter que le otorga imparcialidad a la PO y, en consecuencia, a toda la teoría de la justicia de Rawls, cuestión de la que carecía el estado de naturaleza de Hobbes. En esta PO, las partes representativas seleccionarán los principios de justicia que habrán de gobernar la estructura básica de la sociedad. Para garantizarlo, la PO, en cuanto situación inicial, está sometida a ciertas condiciones que la caracterizan como tal: las circunstancias de la justicia (que básicamente Rawls toma de Hume)<sup>6</sup>, las restricciones formales del concepto de lo justo, el velo de la ignorancia y la racionalidad de las partes contratantes.

De acuerdo con John Rawls, la estructura básica de la sociedad se define como “la forma en que las principales instituciones sociales distribuyen derechos y deberes fundamentales y determinan la repartición de las ventajas que surgen de la cooperación social”<sup>7</sup>. Tal es el “objeto primario de la justicia”, asevera Rawls, quien comprende bajo el concepto de “principales instituciones sociales” la constitución política y las más importantes regulaciones de índole social y económica<sup>8</sup>. Ejemplos de estas instituciones sociales son la

<sup>5</sup> John RAWLS, *A Theory of Justice*, # 11, pp. 60-65 y # 46, pp. 302-303.

<sup>6</sup> David HUME, *A Treatise of Human Nature*, London, Penguin Books, 1969, Book III, Part II, Sect. I, p. 529.

<sup>7</sup> John RAWLS, *A Theory of Justice*, # 2, p. 7.

<sup>8</sup> *Id.*

protección jurídica de la libertad de conciencia y de pensamiento, la competencia económica de mercado, la propiedad privada de los medios de producción y la familia monogámica<sup>9</sup>. Estas grandes instituciones definen los derechos y obligaciones del ser humano e influyen en sus diversas perspectivas vitales. La estructura básica de la sociedad se convierte, así, en el “objeto primario de la justicia debido a que sus efectos son muy profundos y están presentes desde el origen”<sup>10</sup>.

Más adelante se ocupará Rawls de explicar cómo ha de ser su noción de justicia, enlazándola con el concepto de equidad<sup>11</sup> (*fairness*, también traducido como imparcialidad<sup>12</sup>), para luego establecer en qué se ha de sustentar semejante concepción. Será básicamente en su segunda gran obra, *Liberalismo político*, y en una serie de varios artículos precedentes mediante los que fue adelantando su teoría, donde desarrollará en qué consiste la tan mentada equidad, fundada en un consenso superpuesto entre doctrinas razonables del bien<sup>13</sup>. Cabe concluir que “la justicia como equidad se sustenta en un consenso superpuesto entre doctrinas razonables. El propósito de este consenso es el establecimiento de un pluralismo razonable, no de la verdad. La justicia como equidad no es un *modus vivendi* sino un acuerdo moral”<sup>14</sup>.

### 3. EL CONTRATO HOBBSIANO COMO ORIGEN Y CAUSA DE LA SOCIEDAD

La descripción hecha por Hobbes de la condición natural en que se encuentra el hombre habría de señalar el camino a seguir para posibilitar su superación, siempre y cuando lo que se pretenda es acceder a una situación mejor. Viviendo en estado de naturaleza, el hombre se siente en el mundo como un permanente forastero, sin seguridad alguna de existencia, con la consecuencia lógicamente derivada del constante temor que representan

<sup>9</sup> *Id.*

<sup>10</sup> *Id.*

<sup>11</sup> Según la *Real Academia Española*, el término equidad proviene del latín *aequitas* y significa lo siguiente: “disposición del ánimo que mueve a dar a cada uno lo que merece”; “justicia natural, por oposición a la letra de la ley positiva”; o también “moderación en el precio de las cosas o en las condiciones de los contratos” (<https://dle.rae.es/equidad?m=form2>).

<sup>12</sup> Según la *Real Academia Española*, el término imparcialidad significa “falta de designio anticipado o de prevención en favor o en contra de alguien o algo, que permite juzgar o proceder con rectitud” (<https://dle.rae.es/imparcialidad?m=form>).

<sup>13</sup> Su teoría fundamental acerca de la racionalidad del bien y su conexión con el concepto de justicia ya aparece esbozada en la tercera parte de su *Teoría de la justicia*. Más tarde, en 1993, publica *Liberalismo político*, obra en la que desarrolla en detalle su teoría sobre el consenso superpuesto y de la prioridad del derecho sobre las diversas ideas del bien (John RAWLS, *Political Liberalism*, Lecture IV. The Idea of an Overlapping Consensus, pp. 133-172 y Lecture V. Priority of Right and Ideas of the Good, pp. 173-211).

<sup>14</sup> Roberto ALEJANDRO, *The Limits of Rawlsian Justice*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1998, p. 23.

la posibilidad de pérdida de seguridad, paz y los medios materiales necesarios e imprescindibles para un digno desarrollo de la vida. Se puede percibir, con tal descripción, la urgencia que requiere salir de tal condición y entrar en otra que supla sus carencias.

El eje en torno del cual se produce este paso es un procedimiento que reviste carácter de legalidad, llamado “contrato”. El pacto o contrato (*covenant* o *social contract*) es un expediente fundamental de la ciencia del Derecho por medio del cual se posibilita un cambio cualitativo en la condición humana. De esta manera se llega al último término del gran artificio creado por Hobbes, mediante el cual describe cómo se origina y sostiene la sociedad. El conjunto artificial que Hobbes ha ideado se articula, así, a través de un pacto o contrato realizado entre seres racionales libres e iguales. Ellos deciden pactar empleando un mecanismo de cálculo racional que les indica que es conveniente negociar entre ellos, *pactando* mutuamente la no agresión, y nombrando un garante bajo cuya amenaza nadie desee ni intente romper con lo pactado. A partir de esa instancia nace el Estado y se estipulan las bases legales para su funcionamiento. Solo entonces surge la ley. El tipo de pacto diseñado por Hobbes para erigir su concepto de sociedad política es la consecuencia de los postulados individualistas y subjetivistas de la época y del resto de su propio sistema, el mundo natural y la antropología diseñadas sobre una base materialista atomista y mecanicista.

Aquí utilizaremos indistintamente los términos “pacto” y “contrato”, sucedidos o no del vocablo “social”—siendo este el ámbito al que lo referiremos siempre—, entendiendo como tal el sentido asignado por Hobbes, a saber, el de “unión social”<sup>15</sup>. Con la finalidad de desentrañar en qué consiste la naturaleza del pacto, intentaremos responder las preguntas sobre quiénes pactan, bajo qué circunstancias, qué es lo que pretenden, qué saben y qué desconocen en el momento de pactar, quién se favorece con ello y si es de algún modo posible la reversibilidad del procedimiento contractual.

El contrato social y el Estado producto de tal procedimiento son expuestos por Hobbes en la Parte II del *Leviathan*. Allí, siguiendo los pasos de su método geométrico, introduce el momento compositivo, a través de una presentación racionalizada de cómo se origina y sostiene la vida social<sup>16</sup>.

Así como la ciencia, en general, es un sistema arbitrario de signos, de igual manera lo es el contrato en la ciencia política. Guiados por la razón, los hombres contraen un pacto de unión, que representa el paso al estado civil. A un

<sup>15</sup> Acerca de la noción sostenida por John Rawls del contrato o acuerdo inicial que pone en movimiento el procedimiento por el cual se establece toda su teoría de la justicia, véase el párrafo 6, Lectura VII, Parte 3, de su obra *Liberalismo político: “Initial Agreement as Hypothetical and Nonhistorical”*, donde se denota claramente la influencia de Hobbes y de la matriz moderna del contractualismo (RAWLS, *Political Liberalism*, pp. 271-275).

<sup>16</sup> John WATKINS, *¿Qué ha dicho verdaderamente Hobbes?*, Madrid, Doncel, 1972, p. 88.

mismo tiempo, contrato mediante, se produce el acto de muerte del estado natural y de nacimiento del estado civil. Hay una especie de racionalidad vinculante entre los contendientes –quizás sea la única en el estado natural–, debido al cálculo de interés racional, que los lleva a renunciar a sus propios intereses inmediatos y a pactar para no dañarse. La única forma posible, según Hobbes, de que este pacto pueda sostenerse, y así cada uno pueda conservar su propio ser, es que el pacto disponga de una cláusula que lo haga obligatorio. Su contenido estará dado por el nombramiento de un garante de la paz, que será, desde entonces, el soberano, el juez imparcial, cuyo principal derecho es ser obedecido por todos y su mayor obligación –única, en rigor de verdad– mantener la paz a cualquier precio. El soberano se impone por consenso entre los súbditos<sup>17</sup>, quienes, por la segunda ley de la naturaleza, deciden autolimitarse. Hobbes la formula así:

“[...] 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, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo”<sup>18</sup>.

Hobbes se guarda de dejar bien establecido el carácter propiamente natural de esta ley, que como tal no es observada más que por prudencia. Y remata Hobbes la exposición de su segunda ley apoyándola en la “ley del Evangelio” (regla de oro), para luego continuar con la semántica de la renuncia a los derechos. Se trata de una ley que es pre-política y si bien es natural, también es racional, porque consiste en una toma de conciencia del alcance de la propia libertad<sup>19</sup>. Si yo entiendo que mi libertad termina donde comienza la de los

<sup>17</sup> “La primera derivación de la legitimidad gubernamental del consenso con base en el derecho natural se atribuye generalmente a Occam (c. 1300-1349). [...] Los nominalistas, entre ellos Occam, habían ensalzado el libre albedrío humano junto con el de Dios [...] La idea del consentimiento como fuente de la autoridad legítima implica una voluntad que se expresa políticamente. Pero el consentimiento puede variar sobre dos ejes. Primero, el consentimiento puede ser dado en forma individual o corporativa. Segundo, el consentimiento a un gobierno puede ser otorgado de una vez por todas o bien de manera periódica y condicional, en cuyo caso puede ser retirado (o no) de acuerdo con la opinión de los ciudadanos sobre la calidad de la actuación gubernamental. Para la mayoría de los pensadores que se habían ocupado anteriormente del consentimiento, este era un acto corporativo de la comunidad y había sido dado en el pasado. [Paul E. SIGMUND, *Natural Law in Political Thought*, Cambridge, Mass., Winthrop, 1971, pp. 76, 84]. La originalidad de Hobbes y Locke consistió en dar importancia al consentimiento del individuo”. Guilherme MERQUIOR, *Liberalismo viejo y nuevo*, México DF, FCE, 1993, pp. 40, 41.

<sup>18</sup> Thomas HOBBS, *Leviathan. Or the Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiastical and Civil. The English Works of Thomas Hobbes*. Ed. Sir William Molesworth, Second Reprint, London: Scientia Verlag Aalen, 1839, [1966], Parte I, Cap. XIV, p. 117.

<sup>19</sup> Resulta contradictorio que Hobbes deba recurrir a las leyes de naturaleza para fundamentar la racionalidad de: 1º, buscar la paz, pero prepararse para la guerra; 2º, autolimitarse y 3º, respetar los pactos. Una explicación de corte hobbesiano dirá que la ley natural no es cumplida en el estado de naturaleza, de modo que el ámbito propio en el que opera la ley es un estado

demás, accederé a la racionalidad de la noción de “libertad”, entendida ahora, en estado civil, como “libertad negativa”, estilo de libertad muy propio de la mentalidad moderna.

La autolimitación como fundamento de la sociabilidad desemboca en la existencia del Estado político. Esto ocurre porque la autolimitación es un mandato. Esta fuerza obligatoria que Hobbes le atribuye a la ley muestra que la sociabilidad, de acuerdo con su antropología, nunca puede ser natural, que el hombre jamás tiende hacia el bien ni busca la ayuda mutua, por tanto, el paradigma clásico, predominantemente aristotélico, ha perdido vigencia<sup>20</sup>.

Hobbes reivindica la obediencia a través de sus conceptos de ley y constitucionalidad. La sociedad debe regirse por leyes, escritas, en lo posible. Esto ocurre debido a la irrupción en la mentalidad moderna de los conceptos de “subjetividad”, “individualismo”<sup>21</sup> y “normatividad”<sup>22</sup>, los cuales resultan nocivos para el mantenimiento de una sociedad estable. La existencia de la ley permitirá una cierta objetividad en la regulación de las acciones políticas. De lo contrario la sociedad sería un caos.

superior a este, aunque tampoco es un estado político. Por otra parte, la fundamentación (¿deísta?) de las leyes de naturaleza es una clara señal del secularismo que insufla toda la Modernidad; fueron puestas por Dios en los hombres, sí, pero desde mucho tiempo atrás.

<sup>20</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Política*, Madrid, Gredos, 1988, Libro I, # 1, p. 157.

<sup>21</sup> Carlos Massini Correas, comentando la relación existente entre la noción de contrato en la Modernidad y el individualismo, afirma lo siguiente: “En las declaraciones de derechos surgidas junto con el constitucionalismo moderno, se pretendía dejar establecida de una vez y para siempre las premisas del individualismo moderno; [...] La actitud insolidaria que se sigue de este individualismo declamatorio y militante va a ponerse de manifiesto, sobre todo, en el ámbito de las relaciones laborales, los contratos, la economía y el régimen de la propiedad [...]” (Carlos I. MASSINI CORREAS, *La desintegración del pensar jurídico en la Edad Moderna*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1980, p. 49).

<sup>22</sup> “Del estudio efectuado hasta ahora del pensar jurídico de la Modernidad, podemos extraer que el derecho, en este sistema de ideas, era concebido como un conjunto de normas, elaboradas sistemáticamente, fruto del exclusivo trabajo de la razón concebida al modo teórico y desvinculada de toda preocupación práctica o finalista [...] «En esencia, se trata de una aplicación concreta y sublimizada del concepto de ley con que opera el liberalismo, de la creencia en la posibilidad de una planificación de la vida política, de una racionalización del acontecer político [...]. Cuando esta idea de la razón se aplica al campo político, entonces todos los poderes e instituciones tradicionales son disueltos en un complejo de normas [...]» [Manuel García Pelayo, *Derecho Constitucional comparado*, Madrid, Revista de Occidente, 1964, pp. 34-35] [...] En el ámbito del derecho privado, la consecuencia más inmediata de las ideas modernas fue la codificación [...] Esta concepción de los códigos, totalmente opuesta a la que había presidido la formación de las grandes compilaciones precedentes, tuvo como consecuencia necesaria al llamado ‘positivismo jurídico’, distinto en cuanto a sus fundamentos del positivismo filosófico [...] por primera vez en la historia, razón y legislación positiva coincidían” (Carlos I. MASSINI CORREAS, *La desintegración del pensar jurídico en la Edad Moderna*, pp. 57-59).

#### 4. LAS CIRCUNSTANCIAS DEL PACTO<sup>23</sup>

Acorde con la antropología individualista de Hobbes, las circunstancias en que el pacto habrá de ser firmado por las partes vienen determinadas por la necesidad de satisfacción de las pasiones del individuo. Si antes estas pasiones eran satisfechas en forma irracional, ahora, a partir de la puesta en vigencia de la sociedad contractual, se intentará hacerlo racionalmente. Las pasiones que mueven a los hombres y que están implícitas en la totalidad de sus acciones, pueden resumirse en la idea de que el fin esencial que persigue el ser humano es poder lograr, a cualquier precio, la autoconservación. Pero esto solamente puede conseguirse en forma permanente o definitiva si la condición natural deja de ser tal y se convierte en una condición civilizada. La finalidad antropológica solo ha de ser posible si se consigue establecer, como su medio, una sociedad ordenada de individuos que posean una libertad limitada y donde pueda reinar la paz.

El problema se sitúa en cómo puede la voluntad, librada al mecanismo de sus pasiones, desprenderse de estas y optar por la sociedad, con su consecuente pérdida de libertad y de derechos. Aquí es donde entra en juego, como parte de las circunstancias operantes en el pacto, la existencia en la propia razón de los hombres, en condición natural, de las leyes de naturaleza. Esta más que ambigua capacidad racional, que poseen por igual todos los hombres en su condición natural, es como una cuña que se ha introducido en un estado dominado por el egoísmo y regido por el imperio de las pasiones. La razón señalará el camino para establecer un mecanismo más eficaz de satisfacción de los propios deseos.

Según la concepción de Hobbes, la razón es la capacidad de calcular. Se calculan los medios más idóneos para alcanzar los objetivos propuestos. Se comienza a actuar por razón cuando la pasión deja de ser la guía de la voluntad, y en este punto radica la distinción básica entre el estado de naturaleza y el estado civil. Entre ambos estados cabe situar el tímido papel cumplido por la *prudencia*, cuya función no va más allá del mero consejo. En ambas condiciones se actúa en función de un cálculo racional de utilidades, pero la diferencia consiste en que en el primero la pasión solo deseaba lo inmediato y por ello era movida la voluntad. En cambio, en el estado social, incluido específicamente el momento del procedimiento contractual, la razón orienta a la voluntad en busca del logro de la satisfacción permanente del deseo, algo que es mediato, pero que el mecanismo calculador juzga como más seguro<sup>24</sup>.

A partir de la sociabilidad natural de las abejas y de las hormigas, explicando en qué consiste su naturaleza, Hobbes intenta demostrar cómo no es

<sup>23</sup> Cf. John RAWLS, *A Theory of Justice*, # 22, pp. 126-130.

<sup>24</sup> Acerca de la racionalidad de la voluntad y la autonomía moral presente en la Posición Original diseñada por Rawls, véase John RAWLS, *Political Liberalism*, pp. 72-73.

posible tal aptitud de unión en el hombre, como un hecho natural. Para ello enumera seis razones que atañen a la esencia del hombre en contraposición con el modo de existencia de esas pequeñas criaturas<sup>25</sup>. La sociabilidad natural está en abierta contradicción con la psicología del hombre, según como es entendida por Hobbes<sup>26</sup>. Finalmente, de esta imposibilidad de sociabilidad natural en el hombre, Hobbes deduce la necesidad del surgimiento del Estado, el Leviathan.

La sociabilidad no-natural moderna nunca coincidirá con la sociabilidad de los antiguos, porque esta última era una sociabilidad positiva, en tanto para los modernos es negativa; se produce por temor al enemigo y no por amor al prójimo. Esto mismo puede notarse más adelante en la ética kantiana, con su imperativo categórico. Es notable el modo en que Hobbes, de la mano de su interpretación mecanicista y materialista de la naturaleza, llega inclusive hasta el punto de invertir la cadena natural de gradación de los seres y a afirmar, como por lógica deducción, que el hombre está racionalmente incapacitado para asociarse con sus semejantes, y, a diferencia de estos insectos, su propia voluntad no puede por sí sola, de no intervenir algún elemento externo, querer y perseguir dicha unión.

Cabe señalar que la primera ley de naturaleza, según Hobbes, no es obligatoria, puesto que no existe en la condición natural un poder coactivo que imponga su cumplimiento. Las leyes de naturaleza solamente aconsejan, racionalmente, lo que se debe hacer o evitar con el propósito de preservar la existencia. El fin que prescriben es la paz, lo cual brinda seguridad a los hombres. Pero el carácter de mero consejo que tiene aquí la razón al recomendar tales leyes –reglas de prudencia– como principio de acción no las hace también obligatorias; más aún, ¿quién puede realmente observarlas en el estado de naturaleza, donde imperan por doquier el egoísmo, la desconfianza y la competencia?; si alguno fuera capaz de hacerlo, ¿quién garantizaría que los demás también lo harán? El hecho es que, de no existir estas le sería imposible explicar a Hobbes cómo se puede pasar de la nada del estado natural al ser de la sociedad civil. De una manera subrepticia, y tratando siempre de sostener su sistema en el sujeto, Hobbes intenta deducir la motivación contractual de la condición natural del hombre:

“Las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo. La razón sugiere

<sup>25</sup> Thomas HOBBS, *Leviathan*, II, XVII, pp. 156-157.

<sup>26</sup> “Además, los hombres no experimentan placer ninguno (sino, por el contrario, un gran desagrado) reuniéndose, cuando no existe un poder capaz de imponerse a todos ellos” (*Ibid.*, I, XIII, p. 112).

adecuadas normas de paz, a las cuales pueden llegar los hombres por mutuo consenso”<sup>27</sup>.

Las circunstancias del pacto constituyen el nexo precontractual que justifica que el hombre abandone la condición natural y eche mano del expediente del contrato para acceder a la condición civil.

El estado de naturaleza descrito previamente por Hobbes constituía la condición perfecta para la introducción de un cambio radical en una sustancia que clamaba por una intervención. Las condiciones objetivas de su materialidad se constituían, así, en las bases que habrían de justificar el acuerdo contractual que conduciría, finalmente, al establecimiento de la sociedad civil. Había que trocar la guerra generalizada por la paz social. La objetividad de dicho estado natural radica en dos aspectos correlativos, a saber, la condición de igualdad natural de los hombres y la situación de escasez de bienes. Los bienes que los hombres necesitan para satisfacer sus necesidades y apetencias no alcanzan, y aun siendo suficientes nunca satisfacerían su creciente voracidad. El querer acaparar bienes ocasiona la lucha. Nunca la naturaleza dispondría de tantos bienes como para mantener a los hombres en estado permanente de saciedad. Ante tal escasez, su posesión implica dominio sobre quienes no los poseen. Aquí estamos ya en el terreno de las condiciones subjetivas, porque son, en este último caso, las pasiones humanas las que mueven a la voluntad en el constante y renovado afán de competencia, desconfianza y gloria que posee a los hombres. A esta circunstancia subjetiva del estado natural, debe agregársele otra, también subjetiva, aunque natural y de peso menor: las diferencias naturales entre los hombres, que podrían ser divididos entre fuertes y débiles, circunstancia esta que Hobbes trata de minimizar o atenuar con otros aspectos de la humanidad, con la finalidad de dejar sentada una igualdad radical en el estado natural.

Finalmente, cabe hacer una lectura rawlsiana de las circunstancias que rodean al pacto hobbesiano. Divididas estas en objetivas y subjetivas<sup>28</sup>, puede interpretarse que la condición de guerra de todos contra todos, producto de una radical igualdad entre los hombres, quienes se hallan permanentemente en posesión de bienes materiales escasos para satisfacer su propia subsistencia, constituye el primer tipo de circunstancias<sup>29</sup>. Luego, las subjetivas estarían dadas por las causas que producen la enemistad entre los hombres, a saber: la competencia, la desconfianza y el orgullo (*glory*). Todos estos factores causales confluyen en uno solo que los sintetiza en sentido negativo: el

<sup>27</sup> *Ibid.*, I, XIII, p. 116.

<sup>28</sup> Cf. John RAWLS, *A Theory of Justice*, # 22, pp. 126-130.

<sup>29</sup> Cf. *Ibid.*, # 22, pp. 126-127.

miedo a la muerte violenta<sup>30</sup>. Esta es la gran circunstancia subjetiva del pacto, según Hobbes. Varios de los elementos que definen la situación pre-contractual en Hobbes, y que se constituyen por ello en circunstancias del pacto, reaparecerán luego en el neocontractualismo de Rawls, y antes aún en Hume<sup>31</sup>, cuando habla acerca de la justicia, a quien el filósofo de Harvard cita expresamente<sup>32</sup>.

“[...] Existe un conflicto de intereses, dado que los hombres no son indiferentes a la manera como habrán de distribuirse los mayores beneficios mediante su colaboración, ya que, con objeto de promover sus propios fines, cada uno preferiría una porción mayor que una menor [...] Muchos individuos coexisten juntos, simultáneamente, en un determinado territorio geográfico. Estos individuos son, en términos generales, semejantes en sus capacidades físicas y mentales; o cuando menos son comparables en el sentido de que ninguno de ellos puede dominar al resto. Son vulnerables a los ataques y están sujetos a la posibilidad de ver bloqueados sus planes por la fuerza conjunta de los otros. Finalmente, existe la condición de la escasez moderada que cubre una amplia gama de situaciones [...]”<sup>33</sup>.

Luego enfatiza Rawls esta cuestión de las condiciones subjetivas de los individuos pactantes, entre las cuales enumera algunos defectos de conocimiento, los límites de las facultades mentales (inteligencia y memoria), la existencia de intereses semejantes, diferentes planes de vida y la distorsión que sufre su juicio a causa de la “ansiedad, el prejuicio y el autointerés en sus propios asuntos”<sup>34</sup>. Parte de tales defectos se deben a fallos morales provenientes del “egoísmo y la negligencia”<sup>35</sup>, pero también son parcialmente originados en la “situación natural humana”<sup>36</sup>. En definitiva, es una subjetividad natural, que no es muy diferente de la descrita por Hobbes, por lo cual se constituye en un punto de contacto entre ambos pensadores contractualistas.

## 5. ¿QUIÉNES PACTAN O ACUERDAN UNIRSE EN SOCIEDAD?

La situación de guerra existente en el estado de naturaleza es total, abarca a todos los hombres. Ninguno de éstos podría por sí solo, o en asociación con

<sup>30</sup> Cf. Thomas HOBBS, *Leviathan*, I, XIII, p. 110.

<sup>31</sup> Rawls destaca en nota al pie de página que sus ideas, en este punto, siguen lo que afirmó David Hume en su *Tratado de la naturaleza humana* y su *Ensayo sobre los principios de la moral*, así como también a H.L.A. Hart, en *El concepto de Derecho* (1961) y a J.R. Lucas, en *Principios de política* (1966) (John RAWLS, *A Theory of Justice*, # 22, p. 126).

<sup>32</sup> *Id.*

<sup>33</sup> *Ibid.*, # 22, pp. 126-127.

<sup>34</sup> *Ibid.*, # 22, p. 127.

<sup>35</sup> *Id.*

<sup>36</sup> *Id.*

algunos de sus iguales, establecer una asociación civil que les permita vivir en situación de paz. Por lo tanto, el procedimiento que los ha de conducir a un estado distinto del natural deberá ser seguido por la totalidad de los individuos. Quien no pacte seguirá permaneciendo en estado natural, por lo tanto el procedimiento deberá quedar libre de toda posible excepción, salvo la persona que habrá de ser nombrada, por el pacto mismo, como garante. La igualdad constitutiva de todos los hombres reclama que todos, a la vez, reduzcan sus propias fuerzas. La alternativa es simple: o todos cambian de situación, esto es, abandonan el estado natural simultáneamente, o no lo hace ninguno. Puesto que todos los hombres son iguales por naturaleza –todos están expuestos a los mismos riesgos, podríamos agregar, entonces todos deciden pactar.

En completa sintonía con el espíritu vigente en la Modernidad, Hobbes pretende dominar la naturaleza, con la finalidad de explicar las reglas de funcionamiento de la sociedad política. Las reglas, o leyes, existen en la naturaleza humana, pero el hombre no es capaz de cumplirlas en tanto se encuentra en su condición natural. Además, para que realmente estas leyes funcionen, deben cumplirse al unísono, razón por la que se hace necesario idear un mecanismo por el cual *todos* se sientan obligados a respetarlas. En tanto y en cuanto las leyes queden libradas solo a sus propias conciencias nadie tendrá seguridad alguna de que sus congéneres también las observen. En el sistema hobbesiano, el “fuero interno” nada tiene que ver con la eficacia y positividad de las normas, por lo cual jamás podrá fundarse en esto la política.

Pero el cálculo de interés racional de cada individuo ordena, finalmente, que se autolimite en el ejercicio de su poder, si es que quiere conservar su seguridad en forma permanente y no transitoria. Lo revolucionario de la política de Hobbes es que somos nosotros mismos quienes nos autolimitamos. Todavía no apareció el Estado, pero ya no estamos en el estado de naturaleza. Por supuesto que ese contrato debe apoyarse en algo firme, no menos que en la fuerza de la espada. De no existir un fuerte poder que blanda una espada, el pacto podría ser roto en cualquier momento<sup>37</sup>. Al enunciar las leyes de naturaleza, Hobbes decidió complementar la segunda ley con la decimosexta, cuyo contenido venía a estipular cuál sería la solución a la indeterminación de la segunda ley. Esta, recordamos, recomendaba buscar la paz o renunciar al derecho absoluto, pero no establecía aún garantía alguna para que las partes pudieran ponerse de acuerdo. Si bien el contrato no concluye con el contenido de esta decimosexta ley, sí constituye esta un gran avance respecto de la indeterminación en que permanecía la segunda.

El hecho es que nadie se entromete, por propia voluntad y decisión, con el fin de terciar en una contienda a menos que las partes convengan en que así

<sup>37</sup> Cf. Thomas HOBBS, *Leviathan*, II, XVII, pp. 153-154.

sucedan. Para explicar cómo es nombrado el garante del pacto y de qué manera resulta autorizado por las partes, con la consecuente adquisición de derechos totales a partir de su transferencia, Hobbes enuncia su doctrina de la “persona ficticia”. Esta comienza con la definición –focalizada– que da de “persona”: “una persona es aquel cuyas palabras o acciones son consideradas como suyas propias, o como representando las palabras o acciones de otro hombre, o de alguna otra cosa a la cual son atribuidas, ya sea con verdad o por ficción”<sup>38</sup>. En el caso de que las acciones sean realizadas en representación, se dice que la persona es “imaginaria o artificial”<sup>39</sup>. A partir de esta diferenciación que Hobbes establece entre estos dos tipos de personas, se construirá el fundamento por el cual se le otorgará a la segunda parte o cláusula del contrato su validez (siempre de acuerdo con las premisas del sistema hobbesiano). Esta idea de representación adquiere su mayor relevancia política, porque Hobbes echa mano de ella a fin de explicar el origen del Estado a partir del contrato social. Jorge Dotti<sup>40</sup> afirma que fue Hobbes el primer gran teórico moderno de la representación. Mediante este mecanismo, Hobbes demuestra la existencia de un cierto compromiso por parte del soberano con respecto a la función que asume en el gobierno de sus súbditos, de tal manera que aparezca como un árbitro no arbitrario. Aquí Hobbes acude a la metáfora teatral del autor del libreto y los actores –único actor en su caso– que lo representan. Para el caso del sistema hobbesiano, la relación varía en cuanto a la cantidad de cada parte. Hay muchos autores –todos los individuos– que escriben el libreto, el cual es representado por un solo actor. De aquéllos recibe esta la autorización para actuar.

Esta misma idea le sirve a Hobbes para poder explicar la unión de voluntades en una sola, procedimiento que se realiza vía contractual y que confiere unidad al Estado, y por consiguiente también poder único al soberano, que es su representante. De este modo, cualquier cosa que haga el actor será interpretada como si la hubieran hecho los propios autores. Al soberano-actor se le concede, por parte de sus súbditos-representados la capacidad –el derecho– de estar en su lugar. Por esto, nada de lo que este actor haga tendría sentido si va en contra del interés de los autores. El ejercicio de la soberanía no puede contravenir los intereses –globalmente tomados– de los ciudadanos. Así es como el soberano acepta, aún sin pactar, un libreto que otros le dan y cuyo contenido esencial es garantizar a sus autores el beneficio permanente de la paz.

<sup>38</sup> *Ibid.*, I, XVI, p. 147.

<sup>39</sup> *Id.*

<sup>40</sup> Tanto en esta como en muchas otras cuestiones atinentes a la explicación contractualista de la sociedad y la deducción de esta a partir del estado natural en Hobbes, estoy en deuda con el Prof. Dr. Jorge Dotti, filósofo argentino fallecido no hace mucho tiempo (22/03/2018), cuyas lúcidas clases dadas como parte del Seminario doctoral, en la Universidad Católica de Santa Fe (Santa Fe, Argentina), denominado “Los fundamentos de la política”, me resultaron de un provecho incalculable en relación con la comprensión de la filosofía política moderna.

Hobbes deja claro, finalmente, que el libreto que escriben los autores-súbditos al soberano-actor, es un libreto genérico. En él se establecen los fines –paz y seguridad–, pero el actor es quien decide el contenido que ha de darle al libreto. En esto radica el poder absoluto del que dispone el soberano y que le es concedido por parte de los súbditos a partir del pacto que celebran.

El pacto funciona por voluntad de las partes, quienes, habiendo renunciado a sus derechos a todas las cosas, depositan su cumplimiento en un garante<sup>41</sup>. Este garante será el juez imparcial, el soberano, quien es depositario para siempre del poder de los contratantes y estos le juran obediencia a cambio de una única obligación del soberano: mantener la paz. De este modo, el pueblo, cediendo todo su poder a un soberano absoluto, adquiere su derecho a gozar de la paz. Así aparece el soberano: cuando todos se autolimitan, hay uno que no lo hace, y ese es el soberano<sup>42</sup>.

Por otra parte, el soberano no realiza contrato alguno, simplemente toma parte de este en función de la garantía que él representa a través de la fuerza de su poder absoluto. Tal poder absoluto sobre los pactantes es lo que le otorga al contrato su fuerza obligatoria. De lo contrario, cualquiera de las partes sería capaz de romperlo, con lo cual la sociedad constituida por el pacto vendría nuevamente en estado natural.

## 6. ¿QUÉ SABEN LOS PACTANTES?<sup>43</sup>

En todo contrato hay algo que se torna fundamental a la hora de ser suscrito por las partes. Se trata del conocimiento que estas adquieren acerca de las circunstancias que las conducen al pacto, las obligaciones que contraerán por él y el beneficio del cual se harán acreedoras. Solo a través del conocimiento de la situación que conduce al pacto pueden, siguiendo siempre el hilo del esquema hobbesiano, ser evaluadas las condiciones que habrán de surgir por él y su conveniencia. En cuanto a lo primero, la cuestión de las circunstancias, estas quedan demarcadas, básicamente, por dos aspectos: 1º, la condición en que se encuentran los pactantes al momento de suscribir el contrato, a saber, el estado natural, y 2º, las leyes de naturaleza que impelen a todos a intentar salir de tal nefasta condición. Las obligaciones y beneficios quedan establecidos por el contenido del contrato.

<sup>41</sup> “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 defensa común’. El titular de esta persona se denomina soberano, y se dice que tiene ‘poder soberano’; cada uno de los que le rodean es súbdito suyo” (*Ibid.*, II, XVII, p. 158).

<sup>42</sup> *Ibid.*, II, XVII, pp. 159-160.

<sup>43</sup> John RAWLS, *A Theory of Justice*, # 24, pp. 136-142.

Lo importante que hay que destacar aquí es el proceso cognoscitivo mediante el cual los hombres, viviendo en estado de naturaleza, toman conciencia de que les resultará conveniente introducir un cambio radical en sus condiciones actuales de vida. De acuerdo con algunos conceptos que Hobbes describe en su *Leviathan*, en relación con la antropología y las leyes naturales, los hombres saben de antemano –momento que se da durante la toma de conciencia de las leyes de naturaleza– que nunca tendrán paz y seguridad permanentes en la condición natural en que se encuentran viviendo. Conocen que esto es imposible dada la condición de igualdad entre todos los seres y que esta igualdad radical los expone al peligro de la muerte violenta a manos de cualquiera de sus iguales. Todos son conscientes de su igualdad de fuerzas, de que sus pares desean las mismas cosas, que compiten por ellas y que nada escatimarán en su afán de satisfacer sus deseos naturales.

Saben que las leyes de naturaleza ordenan, al menos en el fuero interno, a todos a buscar la paz mientras se pueda<sup>44</sup>, a renunciar a los propios derechos a todas las cosas (perdiendo así la libertad absoluta)<sup>45</sup> y a cumplir con los pactos celebrados<sup>46</sup>. Así lo indica la tercera ley de naturaleza, que adquiere una mayor relevancia aún, porque es en su contenido donde Hobbes coloca el fundamento de la justicia que ha de regir en la sociedad civil<sup>47</sup>:

“En esta ley de naturaleza consiste la fuente y origen de la justicia. En efecto, donde no ha existido un pacto no se ha transferido ningún derecho, y todos los hombres tienen derecho a todas las cosas: por tanto, ninguna acción puede ser injusta. Pero cuando se ha hecho un pacto, romperlo es *injusto*.<sup>48</sup> La definición de injusticia no es otra sino esta: *el incumplimiento de un pacto*. En consecuencia, lo que no es injusto es *justo*”<sup>49</sup>.

La conciencia de la necesidad de la existencia del Estado es una situación pre-política que da origen al Estado. Provoca la racionalidad que origina el

<sup>44</sup> Thomas HOBBS, *Leviathan*, I, XIV, p. 117.

<sup>45</sup> *Ibid.*, I, XIV, pp. 116-117.

<sup>46</sup> *Ibid.*, I, XV, p. 118.

<sup>47</sup> Fernando ARANDA FRAGA, “La teoría de la justicia en el estado natural y en el estado político, según Hobbes”, en *Pensamiento* 61, n. 229 (2005) 95-116.

<sup>48</sup> A partir de la noción hobbesiana de la justicia entendida como cumplimiento de los contratos, y supeditada casi exclusivamente a ello, comienza a tomar fuerza en la ciencia política la noción de justicia como hecho que se juzga por su fidelidad a los procedimientos. Surge la justicia procedimental. No importa la definición de lo que es justo en función del objeto sobre lo que se juzga, sino la observancia estricta de los procedimientos pactados. A lo sumo podrá hablarse de un objeto de segundo orden, el pacto, que es en sí un procedimiento. En definitiva, justo o injusto son calificaciones que atienden al modo en que se cumple la primordial finalidad para la cual se establece la sociedad, finalidad que coincide con el logro de la eficacia en el mantenimiento de la paz. La idea de bien sobre lo que se juzga, no tiene aquí ningún valor.

<sup>49</sup> Thomas HOBBS, *Leviathan*, I, XIV, p. 118.

Estado. Este gesto de la voluntad que se propone autolimitarse ya no está inscrito en el cosmos, no viene desde “arriba”. Tampoco de un “deber ser” religioso o moral, originado en la bondad del alma que quiere lo bueno por sí, por tendencia hacia el bien. Se origina en una toma de conciencia de que hay que autolimitarse para seguir viviendo, no sufrir, poseer cosas, etc. De aquí surge, luego, el contrato. En esto Hobbes es absolutamente moderno. Sigue al pie de la letra las premisas que, desde el Renacimiento, conforman la base del pensar de la Modernidad. El énfasis puesto en el sujeto y la pretensión de liberarse de cualquier autoridad que no sea la propia conciencia lleva a Hobbes a crear un sistema político cuyo punto de partida sea –o al menos aparente serlo– una decisión tomada por cada individuo. Todos eligen pactar porque quieren abandonar la terrible condición natural.

Lo cierto es que, hilando algo más fino, esta idea hobbesiana de colocar el fundamento del origen del Estado, valiéndose del expediente del contrato, en la decisión de seres absolutamente libres, no es más que otra ficción menor dentro de la totalidad de su mecanismo artificial. Así como del estado civil había antes deducido al estado natural y todo lo malo que había en él, de igual manera deduce el momento ficcional del pacto social a fin de responsabilizar a cada ciudadano por la construcción del Estado. De este modo Hobbes adjudica el origen de la sociedad al momento inicial en que seres humanos libres, aunque conscientemente condicionados por la terrible situación en que se encontraban al momento de pactar, eligen racionalmente establecer los procedimientos necesarios para crear y sostener el orden social<sup>50</sup>. Cada firmante del contrato sabe bien que por más mala que sea la nueva condición social, bien sea por causa de la tiranía del soberano o de la rigidez de las leyes establecidas, nunca alcanzará la terrible condición del estado natural, en tanto haya paz y quede garantizada su propia seguridad. Se percibe, así, la importancia crucial que adquiere en Hobbes el carácter asignado a su ficción del estado natural.

<sup>50</sup> “En Althusius, el sistema del contrato sigue siendo absolutamente accidental; nombra las instituciones existentes del tráfico social y del poder estatal sin explicarlas. El ardid analítico de representarlas como si hubieran surgido a partir de contratos no conduce a la demostración de relaciones necesarias, sino solo a la esquematización de relaciones accidentales. Althusius no puede explicar por qué los individuos entran, en general, en contratos; no puede explicar por qué respetan los contratos en vigor; y, sobre todo, permanece sin explicación por qué el poder soberano se piensa como procedente de tales contratos, pero en tanto que poder constituido ya no puede ser impugnado por las partes contrayentes. En la medida en que Hobbes ordena estos tres puntos en una conexión causal, a partir del derecho natural hace ciencia; y esta ciencia satisface, en efecto, su tarea cuando «investiga [...] los efectos a partir de las causas productoras o, viceversa, las causas productoras a partir de los efectos conocidos» (Th. Hobbes, *Grundzüge der Philosophie*, Leipzig, 1915, II, 40). Lo que en Althusius es accidental, alcanza por medio de Hobbes una conexión interna: el contrato social y el contrato de dominio ya no se entienden tan solo como instrumentos de racionalización de una naturaleza anárquica, sino que se justifican en su racionalidad a partir de las leyes de la misma naturaleza. La justicia se torna inmanente al nexo causal” (Jürgen HABERMAS, *Teoría y Praxis*, Madrid, Tecnos, 1987, pp. 69-70).

“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 esta 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”<sup>51</sup>.

Todos los pactantes saben, de antemano, que hay uno que no se autolimitará. En rigor de verdad, lo que saben es que esta persona, que no integra ninguna de las partes y no suscribe contrato alguno, tiene una función especial en el pacto, el cual estipula en una de sus cláusulas que para que este sea realmente efectivo debe haber un garante. Se trata de la persona que pasa, contrato mediante, a ser depositaria de los derechos de todos los ciudadanos, una vez que estos renuncian a ellos con el fin de lograr la paz. Los firmantes del contrato, conscientes de la pérdida de poder sufrida a causa de la transferencia que han hecho de sus derechos al garante, adquieren la consciencia de otro tipo de miedo o temor que desde ahora y para siempre formará parte constituyente de sus vidas: es el temor a desobedecer las leyes del Estado, o lo que es lo mismo, el temor a la desobediencia al soberano.

Lo que Hobbes ha hecho, como parte de los fundamentos psicológicos que apuntalan su artificio, es canjear un miedo por otro. La diferencia entre ambos radica en que este nuevo tipo de temor aparece como algo regulado por el cálculo racional del interés individual<sup>52</sup>. Lo importante, según el esquema hobbesiano, es que la magnitud de este miedo sea siempre menor a la del anterior, de modo que convenga optar por él. En última instancia es un miedo querido por los individuos, quienes, buscando asegurar su autoconservación, lo prefieren<sup>53</sup> y optan por él. Así es como Hobbes coloca el acento del origen de la sociedad civil o Estado en el libre arbitrio del individuo, haciendo con ello responsable a cada ciudadano de la decisión que determinó el origen y establecimiento del Estado.

<sup>51</sup> Thomas HOBBS, *Leviathan*, I, XIV, p. 120.

<sup>52</sup> “El contrato es visto como un instrumento para obligar al Estado a la doble tarea de, por una parte, implantar el poder legalmente monopolizado al servicio de la paz y el orden y, por otra, para el aprovechamiento del bienestar, pero también para limitarse a ello. El poder legitimado iusnaturalistamente organiza la amenaza y la utilización de la violencia para la protección de la sociedad civil, precisamente con el fin de suprimen el miedo frente a los enemigos, frente al hambre y frente a la servidumbre” (Jürgen HABERMAS, *op. cit.*, pp. 68-69).

<sup>53</sup> “Por lo que se ha dicho, ha quedado suficientemente mostrado de qué modo y por cuáles grados muchas personas naturales, por su deseo de preservarse y por su miedo mutuo, han llegado a juntarse en una persona civil a la cual hemos llamado ciudad. Pero quienes por miedo se someten a otro o bien se someten a aquel a quien temen o a otro que esperan por les proteja” (Thomas HOBBS, *De Cive*, traducción prólogo y notas de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza Editorial, 2000, pp. 119-120).

La mutua desconfianza que se profesan los hombres en su condición natural imposibilita el establecimiento y vigencia de contratos que puedan ser válidos<sup>54</sup>. Por esto los hombres saben que el pacto deberá asegurarse mediante un poder que obligue a cumplirlo. La existencia de tal poder, por un lado, compele a la razón a cumplir los pactos celebrados, pues de lo contrario se queda expuesto al castigo, y por otro brinda al hombre la seguridad de sus propiedades adquiridas por contrato<sup>55</sup>. De este modo, el conocimiento de las partes firmantes del pacto queda definitivamente condicionado y asegurado por quien, de allí en adelante, pasa a detentar el poder. El cálculo racional de intereses se constituye en la base por la cual el contrato asume plena y definitiva legalidad.

### 7. ¿QUÉ DESCONOCEN LOS PACTANTES?<sup>56</sup>

Algunas cosas permanecen ocultas a los pactantes; al menos lo están como contenido gnoseológico a ser tenido en cuenta en el momento precontractual de la deliberación. Pensemos en la más que extraordinaria relevancia que adquiere la búsqueda de la eficacia para que, a toda costa, pueda obtenerse la paz. Los mecanismos psicológicos que intervienen en el último estadio de la deliberación que antecede al contrato prácticamente desconocen, o no tienen en cuenta, el valor de lo bueno en sí, puesto que lo único bueno para los pactantes es su propia seguridad, y en vistas a este fin orientan la totalidad de sus acciones. Con Hobbes adquiere plena vigencia la noción de “conocimiento como interés”, relación esta que, a partir de entonces, tendrá crucial importancia en la formulación de las bases del liberalismo moderno. Lo “bueno”, desde Hobbes en adelante, ha de ser lo que resulte de mayor utilidad en la construcción de una sociedad que, en paz, deberá estar lo mejor ordenada posible.

La vida en una sociedad bien ordenada contribuye a la satisfacción del interés individual y al aseguramiento del propio beneficio. La finalidad es puramente de tipo pragmático-individualista. En este sentido, Hobbes se distancia del utilitarismo –aun cuando finalmente pueda darse tal cosa en la sociedad civil hobbesiana debido al afán de búsqueda de la convivencia en paz–, entendido este como la búsqueda del mayor bien posible para todos; la eficacia del Estado estará dada por la medida en que este sea capaz de proveer a la seguridad de la propiedad y la paz de los individuos que lo conforman<sup>57</sup>.

<sup>54</sup> HOBBS, *Leviathan*, I, XV, pp. 130-131.

<sup>55</sup> *Id.*

<sup>56</sup> Cf. con la noción de “velo de ignorancia” (*Veil of Ignorance*) de John RAWLS, *A Theory of Justice*, # 24, pp. 138-141, específicamente pp. 138-139.

<sup>57</sup> Esto es así mientras hablemos, en Hobbes, de un utilitarismo *stricto sensu*, ya que hay en él premisas utilitaristas en función de obtener fines de utilidad individual e, incluso, una utilidad social como expresión de la seguridad y la paz que permitan el libre desarrollo, aunque legislado, de los intereses individuales. Höffe es claro en este punto en que los contractualistas

La motivación del contrato radica solo en el autointerés racional<sup>58</sup> (conjunto de todos los apetitos y aversiones naturales existentes en una persona)<sup>59</sup>. Estas pasiones cardinales son el afán constante de autoconservación, el abandono de la violencia y la pretensión de un estado duradero de felicidad. Pero esta pretensión de felicidad no es querer lograr la tranquilidad del alma, sino la búsqueda del interés individual sin riesgos de muerte violenta, lo cual no es más que una canalización pacífica del egoísmo natural de los hombres. El conocimiento del bien continúa estando al margen. Qué pueda ser lo bueno en sí no tiene trascendencia alguna para la constitución de la sociedad. Los pactantes, al estar orientados exclusivamente por su autointerés, no pueden tener conocimiento acerca del bien, y no lo tienen simplemente porque nunca lo experimentaron. Ni en el estado natural lo tuvieron, pues se hallaban ocupados en los quehaceres de defensa de su autoconservación, ni tampoco mientras deliberan racionalmente la firma del contrato, pues se ocupan en el cálculo racional de sus intereses, ni lo tendrán luego en el Estado, donde el juicio sobre lo que es bueno ya no les pertenecerá a ellos, sino solo al soberano.

Teniendo en cuenta lo anterior, menos puede esperarse que puedan alcanzar alguna noción sobre un bien social o el conocimiento sobre lo que es el bien común. Y con respecto a esta cuestión surge, además, otro problema que viene condicionado específicamente a raíz del efecto de las premisas hobbesianas que sostienen la ficción del estado natural. Los pactantes de Hobbes desconocen cómo les irá una vez que estén socializados, qué nuevos temores e intereses surgirán, porque nunca pasaron por tal experiencia, jamás fueron seres sociales, nunca vivieron en una sociedad organizada, apenas intuyen que, por más mala que pueda ser su nueva condición, nunca lo habrá de ser tanto como la condición natural. Bajo este supuesto, se desconoce el lugar que pueden llegar a ocupar y la relevancia que pueden adquirir cuestiones propias de la asociación y del nuevo cuerpo que se constituirá. En rigor de verdad, como todo el proceso de construcción de la sociedad civil es deducido hacia atrás en el tiempo, se desconocen tales cuestiones porque a priori se decide restarles importancia. Se concede, de entrada, que se trata de una asociación extrínseca de individuos libres, tomados atomísticamente, que no persiguen más que su propio beneficio, y donde no podrá existir bien común alguno cuyo cuidado quede a cargo de la sociedad.

Finalmente, hay también un ocultamiento que compete a las diferencias individuales. Hobbes orienta la totalidad de la reflexión del hombre, al deliberar

se diferencian del utilitarismo: “[...] Aquí se basa la diferencia entre la teoría contractualista y el Utilitarismo: el orden político no tiene que ser justificado ante la totalidad sino frente a cada individuo. En última instancia, lo que cuenta no es el colectivo, sino cada persona como individuo” (Otfried HÖFFE, *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*, Barcelona, Alfa, 1988, p. 10).

<sup>58</sup> Cf. “La racionalidad de las partes”, John RAWLS, *A Theory of Justice*, # 25, pp. 142-150.

<sup>59</sup> Cf. Otfried HÖFFE, *op. cit.*, pp. 12-17.

la conveniencia de hacer un pacto con sus pares, sobre la base de un valor primordial en función del cual se firmará el pacto, a saber, la autoconservación. Sus premisas antropológicas lo condujeron a la radical igualdad entre todos los hombres –competencia, orgullo y desconfianza generalizadas que mueven a una mutua envidia, odio y violencia– en el marco de un equilibrio de poder. De este modo, toda clase de peculiaridad individual entre los hombres pasa inadvertida, pierde toda relevancia. En definitiva, queda oculta tras un *velo de ignorancia*<sup>60</sup> que sirve de pantalla a la importancia fundamental adquirida por la noción de igualdad<sup>61</sup>.

El hecho es que el momento en que los hombres naturales toman conciencia de que la libertad absoluta y el derecho natural a todo a lo único que conducen es a una “situación de falta de derechos”<sup>62</sup> se convierte para Hobbes en el fundamento de existencia del contrato. Es importante que el hombre natural caiga en la cuenta de que si no cambia de situación no podrá disponer de posesión alguna, nada será legalmente suyo, pues en tal estado no existe el derecho de propiedad. Lo que se posee solo puede ser retenido mientras pueda ser defendido, a fuerza de espada y no de ley, del apetito de los demás<sup>63</sup>. En esto consiste la principal motivación por la cual los hombres se sienten atraídos a establecer un pacto que los obligue mutuamente a fin de lograr la paz y la seguridad, único marco que les permitirá ejercer sus derechos.

Así las cosas, no será posible ya volver hacia atrás en el itinerario recorrido por los pactantes, porque tal hecho contraería una irracionalidad manifiesta. Lisa y llanamente quedarían a merced de la violencia de sus congéneres, con lo cual la sociedad dejaría de existir y todos volverían al estado de guerra de todos contra todos vigente en la condición natural inicial del ser humano. En esto consiste la irracionalidad de la irreversibilidad del contrato social.

<sup>60</sup> “El nexo entre la justicia y la igualdad se manifiesta en la afirmación de que ser justo es tratar de manera igual, en la idea de un trato igualitario. Parece oportuno recordar aquí el sentido tradicional de la justicia: la dama de los ojos vendados. ¿Por qué la justicia es ciega? ¿Qué es lo que no debe ver? Además de los ojos vendados, ella tiene una balanza en la mano. ¿Qué es lo que debe pesar? Ella debe pesar (juzgar) las acciones de las personas, pero no debe ver de quién son las acciones que juzga. Ella debe ser imparcial. La imparcialidad es el punto de vista impersonal desde el que juzgamos sobre lo que es justo o injusto. Hablar de la justicia es hablar de un punto de vista que nos lleva más allá de nuestra perspectiva personal. Aquel que pregunta por lo que es justo no pregunta por lo que es bueno para él ni por lo que es bueno para el grupo al que pertenece. Al concebir un conflicto humano como un problema de justicia presuponemos que la cuestión puede resolverse desde un punto de vista en el que, en principio, todos podrían estar de acuerdo. La dama ciega, entonces, –o cualquiera de nosotros cuando juzgamos sobre lo justo o lo injusto– adopta una perspectiva imparcial. Esto significa que sus juicios no pueden verse influenciados por ningún tipo de sentimiento hacia las personas que juzga, ni en contra ni a favor. Ser justo es una virtud fría. A veces ser justo es muy difícil” (Marina VELASCO, *¿Qué es justicia?*, Buenos Aires, Eudeba, 2011, p. 27).

<sup>61</sup> Otfried HÖFFE, *op. cit.*, p. 14.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>63</sup> *Id.*

## 8. CONCLUSIÓN: DIFERENCIAS Y SIMILITUDES

En la ficción del hecho contractual ideado por Hobbes, ningún pactante plantea cuestiones referentes al conocimiento o desconocimiento que posee de su situación, ni tampoco Hobbes, salvo en lo antes expuesto, se ocupa de explicitarlo. Simplemente estas son conceptualizaciones que se desprenden de las acciones de los hombres, puestos por el autor en la situación de naturaleza esencial que le es propia y que es necesario superar para poder agruparse socialmente. Tales conceptos son estipulados al establecer los detalles del procedimiento contractual por el cual se instituye la sociedad. Tenemos que llegar hasta la filosofía política de John Rawls para encontrar descripciones gnoseológicas explícitas. La importancia que en Rawls adquieren tales descripciones llega hasta el punto de condicionar el contrato por el cual se establecerá una teoría de la justicia capaz de regir la sociedad<sup>64</sup>.

Análogamente, cabe señalar que el neocontractualismo de John Rawls se diferencia de la clásica teoría del contrato de los filósofos modernos, precisamente debido a que no presupone como punto de partida un conjunto de derechos naturales como trasfondo moral de un pacto que más tarde se fundamenta en las condiciones políticas necesarias para que tales derechos se hagan efectivos. Cabe hacerse la pregunta de si las condiciones ideales sobre el carácter necesario de la situación contractual no reintroducen una creencia en derechos anteriores. Tales condiciones ideales son los requisitos de imparcialidad requeridos para el logro de un acuerdo válido entre las diferentes partes. En el formato rawlsiano, dicho acuerdo involucra a un conjunto de partes que eligen cuáles han de ser los términos de cooperación, imposibilitadas de ver las características particulares y la situación del mundo tras un velo

<sup>64</sup> Los críticos de la concepción de la justicia formulada por Rawls, genéricamente llamados “filósofos comunitaristas”, se cuentan por docenas y escriben desde gran cantidad de países en casi la totalidad de los continentes. Quizás los cuatro más relevantes han sido Michael Sandel, Charles Taylor, Michael Walzer y Alasdair MacIntyre. Una somera y clara descripción de las críticas recibidas por Rawls y su teoría de la justicia como imparcialidad, especialmente referida a la cuestión de los dos principios y la ficción del contrato inicial, puede verse en: Stephen MULHALL and Adam SWIFT, “Rawls and Communitarianism”, en Samuel FREEMAN (ed.), *op. cit.*, pp. 460-487. La bibliografía comunitarista sobre la justicia es abismal y por demás diversa y aplicada, pero hay una publicación que sobresale por encima de todas porque constituye el inicio de esta corriente filosófica contemporánea y porque su autor supo plasmar en ella, con suma nitidez y profundidad, e incluso rastreando sus orígenes modernos, los principales motivos y cuestiones fundamentales apuntadas por esta corriente crítica: Michael SANDEL, *Liberalism and the Limits of Justice*, New York, Cambridge University Press, 1982; hay traducción castellana: *El liberalismo y los límites de la justicia*, Barcelona, Gedisa, 2000. También se sugiere ver: “El embate comunitarista”, en Roberto GARGARELLA, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 125-160. Una muy interesante recopilación de escritos publicados por autores clásicos y contemporáneos sobre la justicia puede verse en Michael SANDEL (ed.), *Justice: A Reader*, New York, Oxford University Press, 2007. Otro aspecto importante y que no ha perdido vigencia de la crítica a la teoría rawlsiana de la justicia es la formulada por autoras feministas. Al respecto puede verse Martha C. NUSBAUM, “Rawls and Feminism”, en Samuel Freeman (ed.), *op. cit.*, pp. 488-520.

de ignorancia, de modo que si ello fuera visible quedarían presas (sesgadas) en su decisión de su punto de vista particular, en lugar de adoptar el punto de vista general que requiere el procedimiento para el logro de la tan mentada imparcialidad<sup>65</sup>.

Cabe recordar, asimismo, que la motivación que condujo al filósofo de Harvard a elaborar su teoría de un nuevo tipo de contrato social fue justamente el hecho de que la sociedad ya estaba formada, a diferencia de la motivación básica de Hobbes. Lo que Rawls pretende, por el contrario, es formular un contrato social que permita a esa sociedad existente mejorar las condiciones de distribución de los bienes, razón por la cual su versión neocontractualista fue denominada por él "teoría de la justicia como imparcialidad"<sup>66</sup>. Así, la teoría de la justicia de Rawls, a raíz de la cual invoca un nuevo expediente contractual, vendría a perfeccionar y completar las lagunas que habían quedado en la teoría del contrato social de Hobbes (como así también de Locke y de Rousseau), salvando, por supuesto, las enormes diferencias epocales ya comentadas.

Al pretender dotar de imparcialidad a su teoría de la justicia, Rawls se impone un objetivo mucho más ambicioso, esto es, que la justicia adquiera el carácter de una virtud suprema. Carecer de semejante virtud impediría al ser humano ejercer plena autonomía, desfigurando su carácter propio de humano<sup>67</sup>.

Las teorías de Hobbes y de Rawls también difieren en relación con el concepto de igualdad que ambos manejan. A Hobbes le preocupaba mayormente cómo diseñar una teoría para que seres libres e iguales logren reunirse en sociedad y, a partir de esto, respetarse mutuamente, tanto en su integridad humana como también en lo referente a la posesión de la propiedad. A Rawls, en cambio, le preocupa, además de que exista un sistema de reglas y normas imparciales para todos, cómo diseñar una teoría de la justicia que contemple las desigualdades sociales, de qué modo compensarlas y que aquellos más desfavorecidos en la lotería social no queden en desventaja frente a los más favorecidos. A esto se debe la insistencia del filósofo de Harvard en diseñar

<sup>65</sup> John CHARVET, "Contractarianism and International political theory", en David BOUCHER & Paul KELLY (eds.), *op. cit.*, p. 183.

<sup>66</sup> "El paradigma rawlsiano sostiene que su teoría se ocupa únicamente de la estructura básica de la sociedad, es decir, las instituciones políticas que regulan la distribución de bienes y protegen el orden social" (Roberto ALEJANDRO, *op. cit.*, p. 15).

<sup>67</sup> *Id.* "La educación moral es una educación para la autonomía. Llegado el momento, cada cual sabrá por qué razón adoptar los principios de justicia y cómo surgen estos de las condiciones que caracterizan al hombre como igual en una sociedad de personas morales. Al aceptar los principios sobre esta base no estamos influidos básicamente por la tradición ni por la autoridad, como así tampoco por lo que otros opinan. Por más necesarias que tales influencias puedan parecer para el logro de una completa comprensión, llegamos a elaborar una concepción de lo que es justo sobre un fundamento razonable que alcanzamos a establecer de modo independiente por nosotros mismos" (John RAWLS, *A Theory of Justice*, # 78, p. 516).

una teoría de la justicia dotada de un principio que contemple tales diferencias y desventajas de unos en relación con otros. Y a ello también se debe el hecho de la creación de un artilugio, el velo de ignorancia, que se convertirá en un mecanismo clave de bóveda de su teoría contractual, utilizado para “velar” cualquier conocimiento previo que tengan las partes que les impediría escoger principios imparciales de justicia. Nada de esto existía en Hobbes, pues para él los hombres son iguales por naturaleza. Rawls no se preocupa por definir la naturaleza humana, sino que sabe de antemano que la sociedad está conformada por seres desiguales, que nacieron en diferentes posiciones sociales, por lo cual también poseen expectativas diversas<sup>68</sup>. En esto consiste la diversidad de las partes. De aquí la importancia crucial de aplicarles un velo de ignorancia al momento en que tomarán una decisión acerca de los principios que han de regir la justicia en una sociedad.

Así mismo, por razones de índole histórica, cabe señalar otra gran diferencia con el contractualismo moderno, que no es mera diferencia de énfasis, sino que estamos situados ante una nueva connotación que adquiere el contractualismo contemporáneo. Se trata, en el caso de Rawls, de dar respuesta no solo a la necesidad de una teoría de la justicia, imparcial, concertada entre las partes, sino también de contemplar el hecho del pluralismo, aspecto esencial del liberalismo contemporáneo, ámbito en que deben quedar aseguradas las diversas concepciones, inconmensurables entre sí, del bien humano<sup>69</sup>. Este es el hecho nuevo de nuestra época que no estaba presente durante los tiempos en que se desarrolló el contractualismo moderno.

Fernando Aranda Fraga  
25 de Mayo 99  
Libertador San Martín  
3103 Entre Ríos  
Argentina  
arandafraga@um.edu.mx

<sup>68</sup> *Ibid.*, # 2, p. 7.

<sup>69</sup> Roberto ALEJANDRO, *op. cit.* p. 15.