

LA JUSTICIA SEGÚN OCKHAM, HOBBS, HUME Y RAWLS, EN EL MARCO DE LA TEORÍA CONVENCIONAL-CONTRACTUALISTA DE LA SOCIEDAD POLÍTICA

Fernando Aranda Fraga
Universidad Adventista del Plata (Argentina)

Resumen: Una escueta visión histórica de la filosofía política analizada desde el punto de vista de la teoría del derecho y de la sociedad, nos permite ver cómo ha ido desarrollándose, desde Ockham, y actualmente hasta filósofos liberales como Rawls, una concepción de la justicia fundada en el hecho contractual, dispositivo mediante el cual se establece un determinado orden en la sociedad, orden basado en una noción artificial (construida) de la justicia. Hobbes se constituye en el momento clave del giro copernicano de la cuestión, con su idea convencional de justicia. Luego el utilitarista Hume elabora las llamadas «circunstancias de la justicia», también convencionales, argumentación que influirá finalmente en Rawls en su idea de «sociedad bien ordenada».

La concepción liberal de la justicia ha permanecido, a través de la historia filosófica de su propio desarrollo interno, estrechamente ligada a una teoría social de raíz artificial, en la cual el Estado y la sociedad misma tienen su razón de ser y fuente última en la satisfacción de necesidades que son estrictamente individuales. En este marco de carácter convencional, el Estado no es ya un fin ni el ámbito propio en que los individuos se desarrollan como seres naturalmente sociales (Aristóteles, Sto. Tomás de Aquino), sino un medio, cuya meta es proveer de seguridad a sus componentes, a fin de que éstos, como átomos sociales, suplan sus necesidades de supervivencia y bienestar¹.

¹ Un notable tratado sobre la concepción de la justicia y los derechos en Aristóteles, ha sido publicado por Fred D. MILLER Jr., *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, (Oxford: Clarendon Press, 1997).

Desde esta perspectiva, el Estado ha de sostenerse en la medida en que sea capaz de generar las condiciones jurídicas que permitan a los instituyentes el desarrollo de sus fines individuales, de la manera más eficaz posible. Estas condiciones jurídicas son construidas a partir de determinadas circunstancias en que se desarrolla la vida de los individuos, de acuerdo con la teleología que asume el liberalismo como sistema, imponiéndose no sólo como mera ideología política, sino como una cosmovisión (*Weltanschauung*), que orienta la totalidad de la vida de los seres humanos. Éstos, como dijimos, se autoasumen como átomos, cuyas necesidades, estrictamente individuales –y aún las sociales–, han de ser satisfechas de la manera más eficiente posible, anteponiendo los intereses propios a los sociales, aunque, al mismo tiempo, estableciendo un marco legal que impida la yuxtaposición de estos intereses entre sí, cuidando que no se produzcan coaliciones conducentes al perturbamiento de la paz social. De ocurrir esto último se pone en serio riesgo la propia seguridad, y consecuentemente el bienestar individual alcanzado. Tal concepción de la vida, de la sociedad y del Estado, ha ganado y va incorporando día a día cada vez más adeptos en el mundo. Por ende, son cada vez más las naciones que adoptan al liberalismo, o sus variantes neoliberales, como sistema político, ya que así lo exige la satisfacción de fines que han pasado a ser absolutamente individuales, motivados por una más que creciente ética de corte hedonista², no existiendo dentro de la basta teoría política otro sistema que lo iguale, o al menos se le asemeje, en cuanto a su eficacia en la prosecución de tales objetivos y metas.

INTRODUCCIÓN: LIBERALISMO, SOCIEDAD CONTRACTUAL Y JUSTICIA CONVENCIONAL

Debe ser notado que las raíces de esta concepción ideológica de la sociedad y de la vida, no nos han sido, por lo general, muy conocidas. Ocurre que no estamos habitualmente familiarizados con las corrientes de pensamiento político que han tomado parte y voz en la formación de la estructura del pensamiento liberal³. Detrás de sus conocidos portavoces puede descubrirse un

² Ver la excelente descripción que hace sobre la axiología postmoderna el filósofo francés Gilles LIPOVERSKY, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos* (Barcelona: Anagrama, 1994).

³ A continuación transcribimos un listado de bibliografía básica, además de la que se ha de citar en las páginas venideras, sobre liberalismo, contractualismo y justicia, abarcando el periodo que va desde los siglos XIV al XX: Larry ARNHART, *Political Questions. Political Philosophy from Plato to Rawls*. Second Edition (Prospect Heights, Illinois: Waveland Press, 1993); Mariano GRONDONA, *Los pensadores de la libertad. De John Locke a Robert Nozick*. 7ª edición (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1994); Quentin SKINNER, *Liberty before Liberalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998); Ian SHAPIRO, *Democratic Justice*, (New Haven: Yale University Press, 1999); Michael LESSNOF, *Social Contract Theory* (New York: New York University Press, 1990); John WIGHTMAN, *Contract. A Critical Commentary* (Chicago: Pluto Press, 1996); Brian SKYRMS, *Evolution of the Social Contract* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996); Edward B. MC LEAN, *Common Truths. New Perspectives on Natural Law* (Wilmington, Delaware: ISI Books, 2000); Lloyd L. WEINREB, *Natural Law and Justice*. Fourth Printing (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1997); John

manejo de conceptos jurídicos, políticos, éticos y hasta metafísicos –a pesar de John Rawls⁴, e incluida su ética jurídica como sistema– cuyo rastro se pierde en los laberintos del tiempo, llegando, incluso, hasta los siglos medios del Imperio Romano, y entremezclado con ciertos matices propios del Cristianismo.

En lo que sigue examinaremos la obra política de cuatro filósofos que han aportado su grano de arena –por cierto, de gran magnitud– al liberalismo, centrándonos específicamente en lo que se refiere a sus teorías de la sociedad y de la justicia⁵. Ambas teorías, vale aclarar, íntimamente vinculadas, puesto que una es incapaz de existir sin la otra, por tanto ambas se requieren mutua-

GRAY, *Liberalismo* (Madrid: Alianza, 1994); FRANCISCO VERGARA, *Introducción a los fundamentos filosóficos del liberalismo* (Madrid: Alianza, 1999); BRIAN BARRY, *Teorías de la justicia* (Barcelona: Gedisa, 1995); BRIAN BARRY, *La justicia como imparcialidad* (Barcelona: Paidós, 1997); PHILIPPE VAN PARIJS, *Libertad real para todos* (Barcelona: Paidós, 1996); RONALD DWORKIN, *El imperio de la justicia*, 2ª edición (Barcelona: Gedisa, 1992); JEAN-CLAUDE GUILLEBAUD, *La traición a la Ilustración. Investigación sobre el malestar contemporáneo* (Buenos Aires: Ediciones Manantial, 1995); JAVIER MUGUERZA, *Desde la perplejidad* (México: F.C.E., 1996); LUCIAN KERN y HANS PETER MÜLLER (Comps.), *La justicia: ¿discurso o mercado? Los nuevos enfoques de la teoría contractualista* (Barcelona: Gedisa, 2000); JOSÉ PORFIRIO MIRANDA, *Racionalidad y democracia* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996); JEAN-PIERRE DUPUY, *El sacrificio y la envidia. El liberalismo frente a la justicia social* (Barcelona: Gedisa, 1998); ADELA CORTINA, *Ética sin moral* (Madrid: Tecnos, 1995); JULIO DE ZAN, *Libertad, poder y discurso* (Buenos Aires: Editorial Almagedo, 1993); MICHAEL P. ZUCKERT, *Natural Rights and the New Republicanism*. Thirth Printing (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1998); ROBERT P. GEORGE, *Natural Law Theory. Contemporary Essays* (New York: Oxford University Press, 1996); ALLAN BLOOM, *Gigantes y enanos. La tradición ética y política de Sócrates a John Rawls* (Barcelona: Gedisa, 1999); FRANCISCO QUE-SADA (Ed.), *La filosofía política en perspectiva* (Barcelona: Anthropos, 1998); JOSÉ MARÍA ROSALES, *Política cívica. La experiencia de la ciudadanía en la democracia liberal* (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1998); STEPHEN HOLMES, *Passions & Constraint. On the Theory of Liberal Democracy* (Chicago: Chicago University Press, 1995); WILLIAM D. WATKINS, *The New Absolutes* (Minneapolis: Bethany Press, 1996); PETER KREEFT, *A Refutation of Moral Relativism. Interviews with an Absolutist* (San Francisco: Ignatius Press, 1999); ROBERT A. DAHL, *La democracia y sus críticos*. 2ª edición (Barcelona: Paidós, 1993); ROBERT E. GOODIN & PHILIP PETTIT (Eds.), *Contemporary Political Philosophy. An Anthology* (Cambridge, Massachusetts: Blackwell, 1997); ROBERT E. GOODIN & PHILIP PETTIT (Eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy* (Cambridge, Massachusetts: Blackwell, 1997); ALFREDO GÓMEZ-MULLER, «¿Qué universalidad para los derechos humanos?» en *Logos XXIX*, n. 86, Mayo-Agosto 2001, 85-102.

⁴ Cf. esta aseveración sobre el contenido metafísico de una teoría jurídica con el artículo de JOHN RAWLS, «Justice as Fairness: Political not Metaphysical» en *Philosophy & Public Affairs*, 14, n. 3, Summer 1985, 223-239. Hay versión castellana: JOHN RAWLS, «La justicia como equidad: política, no metafísica» en *Ágora 4* (Verano de 1996), 27-53.

⁵ A fin de demostrar el lugar central que ocupa el estudio de la justicia en la filosofía política, Serge-Christophe Kolm, al comienzo de su reciente libro *Modern Theories of Justice*, hace el siguiente planteo: «¿Qué sucede cuando los diversos deseos e intereses de la gente se oponen mutuamente y no pueden todos ser completamente satisfechos? 'Justicia' es la respuesta que justifica a esta pregunta y su ciencia es la 'teoría de la justicia'. El tópico de justicia, más exactamente, es una extensa parte de la 'ética social' (la ciencia sobre las respuestas finales a la pregunta '¿qué debería hacerse en sociedad?') y de la definición del óptimo social y de qué es 'correcto' o 'bueno' en la sociedad, que está centrada sobre las condiciones de los seres humanos como individuos o grupos. [...] Justicia es el máximo objeto de la legislación, una cuestión central de la política, un tópico esencial en 'sociología' y en 'psicología'. Más importante aún, la justicia es un asunto central de toda la vida en sociedad [...].» Serge-Christophe KOLM, *Modern Theories of Justice* (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1998), pp. 3-4.

mente, conformando un todo a partir del cual halla fundamento y hace pie firme la ideología liberal como sistema político. La sociedad, según la *Weltanschauung* liberal, se autosostiene donde está asegurado el orden jurídico de los individuos que la componen. Donde la justicia está ausente, se rompe el vínculo social, que de por sí, de acuerdo a la concepción antropológica que late en el trasfondo del liberalismo, es un vínculo artificial, es decir, no natural. Este *framework* asumido por el liberalismo, que hemos tratado de presentar en forma más que breve, se basa, en síntesis, en los siguientes preceptos:

1. El individuo no es naturalmente un ser social. Contra Sto. Tomás y Aristóteles⁶, no hay una mentada «politicidad natural» del ser humano. El fin propiamente humano –de acuerdo con la ideología liberal– es un fin absolutamente individual y de manera alguna lo es social.
2. El individuo, como tal, busca la satisfacción de sus propios intereses de la manera más rápida, pragmática y eficiente posible⁷.
3. La libertad del individuo es esencial a éste y lo define como tal, por tanto el individuo es un sujeto de derechos. Estos derechos serán inalienables, aunque limitados por los derechos de sus iguales.
4. La satisfacción de los fines del individuo podrá quedar asegurada en un marco de paz y seguridad, nunca en una situación de guerra, por tanto ésta no es conveniente al ser humano.
5. Para que el individuo pueda ser capaz de ejercer su libertad (negativa, y no ya positiva como lo era en Aristóteles) y sus derechos en situación de paz, debe autolimitarse, de manera que su libertad y sus derechos no entren en coalición con la libertad y derechos de los demás, sus iguales.
6. Tamaña autolimitación demanda el establecimiento de la *pax* social, es decir, hay que fundar una sociedad civil, que sea política y jurídica –en el sentido de un derecho positivo– al mismo tiempo.
7. Esto lleva a la fundación del Estado, único ente capaz de establecer y sostener la *pax* social, que se logra mediante la formulación de unas reglas de justicia que son acatadas por todos, aunque cobran vigencia por el simple hecho de ser elegidas por las mayorías.
8. La teoría de la justicia imperante en una sociedad de átomos individuales –no naturalmente sociales–, no está sostenida en ningún otro

⁶ ARISTÓTELES, *Política*. 17ª edición (México: Porrúa, 1998), Libro Primero.

⁷ Gilles LIPOVETSKY, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo* (Barcelona: Anagrama, 1986), especialmente: capítulos II, III y VI: «La indiferencia pura», pp. 34-48; «Narciso o la estrategia del vacío», pp. 49-78; «Violencias salvajes, violencias modernas», pp. 173-220; Gilles LIPOVETSKY, *El imperio de lo efímero* (Barcelona: Anagrama, 1994), capítulo V: «Los progresivos desmoronamientos de lo social», pp. 300-324.

fundamento que no sea el **mutuo acuerdo**, y será tanto o más eficaz en la medida en que sea capaz de contemplar, además de la voluntad mayoritaria por la que fue sancionada, la voluntad de las minorías. De lo contrario, pueden surgir disturbios, aunque de menor cuantía, en el seno de la sociedad civil y en el Estado⁸.

9. El origen de una concepción liberal de la justicia no ha de ser ya natural⁹, sino, por el contrario, artificial o convencional, basada en acuerdos tácitos o explícitos, cuya única norma ética de base requiere el respeto hacia las reglas (irónicamente llamados «principios», en algunos casos) y procedimientos emanados de los acuerdos. Será, pues, más importante, una teoría del *Right* que una teoría del *Good*¹⁰.
10. *Ergo*, de todo esto se obtiene que toda teoría de la justicia, dentro de una concepción liberal de la sociedad, ha de respetar, en la máxima medida posible, la libertad y derechos de los individuos; ha de reglar sus limitaciones a fin de que los derechos de unos no entren en contradicción con los de otros; contemplará, asimismo, la voz de las minorías; todo ello a fin de que pueda sostenerse una «sociedad bien ordenada», en la cual quede garantizada la teleología del sistema político que la rige. La eficacia de una sociedad y un sistema jurídico estará dada, entonces, por su capacidad legal de sostener una *pax social*, dentro de la cual quede garantizada la satisfacción de los intereses y aspiraciones de los individuos¹¹.

⁸ En esto consiste la esencia del «contractualismo». Se comprende como tal aquella teoría por la cual se explica y justifica el fundamento y la posibilidad de la sociedad a partir de un pacto entre sus miembros, sea este pacto efectuado en forma expresa, con un origen histórico determinado o, por el contrario, que haya sido instaurado en forma tácita en la sociedad y ésta deba al mismo el hecho de su funcionamiento. La teoría del contrato social fue desarrollada en toda su expresión en la Modernidad, fundamentalmente por Hobbes y Rousseau, si bien haciendo justicia con el aporte de sus antecesores, como así también sumando los aportes de Locke y Kant. Ya en nuestra época, será la concepción de la justicia de John Rawls lo que lo situará como uno de los representantes típicos del neocontractualismo. Dos motivos condicionaron en la Modernidad el desarrollo de la teoría contractualista: (1) en parte fue un producto y consecuencia lógica de la creciente secularización en que se hallaban inmersos el Estado y la sociedad, a lo que debe sumarse (2) el predominio creciente de una concepción atomista de la sociedad, por lo cual ésta era comprendida como conjunto de individuos separados entre sí, a la manera de una relación entre partículas o cuerpos independientes uno del otro.

⁹ Cf. con la noción aristotélica de la justicia natural, en *Ética a Nicómaco*, Libro VI.

¹⁰ Cf. esta noción no natural de la justicia, convencionalmente entendida, con el concepto de justicia en Sto. Tomás de Aquino. Antonio Osuna Fernández Largo observa, refiriéndose a la teoría política tomista, que «La nueva doctrina parte de que la fe en que se funda la vida del pueblo de Dios no es derogación del orden de justicia, sino plenitud de sus exigencias: 'por la fe en Cristo no se borra el orden de la justicia, antes se confirma' (ST 2-2, 104, 6)». Antonio OSUNA FERNÁNDEZ LARGO, «Las ideas hierocráticas medievales en la obra de Santo Tomás», en *Estudios Filosóficos* XLVIII, n. 138 (Mayo-agosto 1999) 207.

¹¹ El filósofo venezolano Carlos Kohn sostiene la idea de que «[...] los contractualistas contemporáneos no sólo asumen el modelo iusnaturalista hobbesiano, sino que, vía Adam Smith, se apoyan en su metafísica [...]». Carlos KOHN, «El Leviatán: fin de la historia de la sociedad de mercado», en *Enfoques* VIII, n. 1 (1996) 42.

CUATRO FILÓSOFOS QUE INTERPRETAN
LA JUSTICIA COMO UNA CONVENCION HUMANA

Esta supremacía que comienza a adquirir el *Right* sobre el *Good* o, lo que es lo mismo, el derecho de los individuos sobre el bien de la sociedad, tiene su propia historia, y a intentar desvelarla es a lo que dedicaremos nuestro esfuerzo en lo que sigue¹². Para ello, como ya dijimos, analizaremos parte de la filosofía política de cuatro autores, cuyos extremos están separados en el tiempo por más de seis siglos. La elección de estos cuatro teóricos políticos puede antojarse un tanto caprichosa, a priori, aunque creemos que no será vista así en la medida en que su justificación ha de basarse, como intentamos, en la representatividad temática y epocal de los mismos. Ockham, Hobbes, Hume y Rawls fueron los cuatro filósofos elegidos para comparar sus teorías jurídicas y políticas. Pero, ¿por qué no Locke, o Marsilio de Padua, por ejemplo?, ¿Kant¹³, Rousseau o Nozick, este último ya mucho más cercano a nosotros, además que vivo, como lo está John Rawls?¹⁴.

Comprendemos que cada uno de estos cuatro autores dijeron algo muy relevante y original en su momento y que las cuatro etapas de la historia del liberalismo que ellos fueron determinando resultaron, vistas en perspectiva histórica, una suerte de reactualización paradigmática de una ideología, que así, por su intermedio, logró hacer pie firme en la historia de Occidente. Es cierto que no es posible hablar de «liberalismo» ni antes de Ockham, ni aún inmediatamente después de él, pero su interpretación del poder político

¹² «La nueva concepción que emergió hacia fines del siglo XVIII, está centrada en la creencia de que todos los individuos normales están igualmente capacitados para vivir conjuntamente en un marco ético de autogobierno. Todos nosotros, en esta concepción, tenemos igual capacidad para ver que la moralidad nos induce y que en principio estamos igualmente capacitados para manejarnos a nosotros mismos y a actuar por consiguiente, de modo indiferente ante las amenazas o recompensas de parte de los otros [...]. La concepción de la moralidad como autogobierno provee un marco conceptual para un espacio social en el cual cada uno de nosotros podemos, con justicia, dirigir nuestras propias acciones sin referencia alguna al estado, la iglesia, los vecinos, o a todos aquellos que proclaman ser mejores o semejantes a nosotros. La antigua concepción de la moralidad como obediencia no tuvo estas implicaciones». J. B. SCHNEEWIND, *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy* (New York: Cambridge University Press, 1998), pp. 4-5.

¹³ «[...] La filosofía moral de Reid, Bentham, y Kant constituyen los esfuerzos finales del siglo XVIII por articular las creencias normativas sobre la dignidad y méritos de los individuos que son guiados por la idea de moralidad como autogobierno. La explicación kantiana de esta creencia ha sido más radical que ninguna otra [...]. Él sostiene que nosotros nos autogobernamos porque somos autónomos. Por esto él piensa que nosotros mismos legislamos la ley moral. Esto ocurre sólo porque las acciones están regidas por nuestra propia voluntad desde el momento en que nosotros estamos bajo la ley moral; y la misma acción es lo que siempre nos permite a cada uno de nosotros ser obedientes. Kant fue el primero en fundar la autonomía en este sentido fuerte. Su teoría tiene, obviamente, más interés que el puramente histórico. Ésta está más completamente inmersa en la filosofía ética corriente que el trabajo de cualquier otro pensador moderno, con la posible excepción de Hobbes [...].» *Ibid.*, p. 6.

¹⁴ «La obra contemporánea más celebrada en materia de ética social es la *Teoría de la justicia* de John Rawls. Este trabajo ha llegado a convertirse en un fenómeno social en sí mismo». Serge-Christophe KOLM, *Modern Theories of Justice*, p. 169. Los autores citados aún vivían cuando este artículo se redactó.

como traspaso, reversible, de derechos de los individuos a sus gobernantes sentó fuertes precedentes en dicha historia. Una teoría que será minuciosamente reelaborada por Hobbes, quien la basará en una cosmovisión secular de la vida y en una concepción jurídica positiva. Luego, Hume aportará su concepción constructivista de la moral y una interpretación no natural de la justicia, en un contexto de total despojo de fundamentaciones metafísicas. Todo ello para que, siglos más tarde, finalmente Rawls, sin siquiera cuestionar el origen de la sociedad, asumiéndolo implícitamente como contractual, moldee de forma definitiva el concepto de hombre predominante en el liberalismo, mediante una teoría de la justicia heredada de Hobbes y de Hume, en su esencia, buscando hallar el punto arquimídeo de la imparcialidad, y signada por el valor cardinal otorgado a lo que es procedimentalmente correcto, relegando la proclamada sustantividad de la teoría a la mentada «igualdad de oportunidades» y a un «consenso superpuesto» sobre bienes y valores. En definidas cuentas, el bien de la sociedad, según Rawls, quedará acotado al establecimiento, en paz, de un pluralismo de ideas y de valores, pero de una teoría de la justicia que, lejos de ser pluralista, viene a constituirse en el santo y seña de la filosofía política liberal de nuestra época.

1. Ockham: la fundamentación metafísico-teológica del incipiente contractualismo¹⁵

Según hemos visto, en una concepción liberal de la política y de la sociedad, ésta funciona cuando está basada sobre una teoría convencional, o contractual, de la justicia. Por tanto, cuando se analiza la teoría social de un filósofo político, debe analizarse también su noción de la justicia, y viceversa.

Primeramente diremos, si queremos hablar con mayor propiedad al analizar la cuestión en Ockham, que no es en la filosofía política del maestro de Oxford donde por vez primera aparece la idea de contrato social, o pacto de

¹⁵ Una bibliografía básica –sin ánimos de pretender ser exhaustivos– sobre la filosofía política de William of Ockham, podría incluir lo siguiente: Guillelmi de OCKHAM, *Opus nonaginta dierum*, en H. S. OFFLER, (Ed.), *Opera Política*, volume I & II (Manchester: Manchester University Press, 1963, 1974); William of OCKHAM, *A Short Discourse on Tyrannical Government*. Edited by Arthur S. McGrade, translated by John Kilcullen (Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1992); Primitivo MARINO GÓMEZ, «Introducción» a G. Ockham, en *Obra política I* (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992); James P. REILLY Jr., «Ockham Bibliography: 1950-1967», en *Franciscan Studies* 28 (1968) 197-214; A. GHISALBERTI, «Bibliografía su Glielmo di Occam dal 1950 al 1968», en *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* LXI, Fasc. II-III, (Marzo-Giugno 1969) 273-284; Walter ULLMANN, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Trad. de Rosa Vilaró Piñol, 3ª edición (Barcelona: Ariel, 1997); Michel VILLEY, *Estudios en torno a la noción de derecho subjetivo*. Trad. de Alejandro Guzmán Brito (Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1976); Michel VILLEY, *La promotion de la Loi et du droit subjetif dans la seconde scolastique* (Milano: Giuffrè Editore, 1973); Arthur S. MC GRADE, *The Political Thought of Ockham* (Cambridge: 1974); John B. MORRALL, «Some Notes on a Recent Interpretation of William of Ockham's Political Philosophy» en *Franciscan Studies* 9, n. 4, (December, 1949); Paul Vincent SPADE (Ed.), *The Cambridge Companion to Ockham* (New York: Cambridge University Press, 1999).

gobierno. Los primeros indicios datan, por lo menos, de los siglos V y IV a.C., cuando vivieron los sofistas. Ya habían dicho éstos que la justicia no posee en sí misma un valor absoluto y se lo atribuían a un pacto entre los hombres. Conceptos similares tuvieron también los epicúreos, cuya orientación individualista ante la vida queda fuera de toda discusión.¹⁶ Pero es en Ockham en quien la idea de pacto social cobra mayor fuerza, aunque justo es decir, con Brian Tierney, que para ello se valió del lenguaje de los canonistas que lo precedieron¹⁷.

No hubo, hasta bien entrado el siglo XIII, pensadores que se hayan dedicado a formular explícitamente la teoría ascendente del poder. Así ocurrió hasta los siglos XII y XIII, cuando salen a luz los nuevos conceptos formulados por los doctores de la ley canónica¹⁸, para confluír finalmente en las ideas políticas divulgadas por Ockham, durante las primeras décadas del siglo XIV, específica y particularmente a raíz de sus disputas con los papas de su época, tomando partido a favor de su propia Orden Franciscana y sus príncipes protectores, contra la tradición establecida de la Iglesia.¹⁹ Lo cierto es que, además de sus obras políticas propiamente dichas, se especula con la existencia de un completo armazón de la totalidad –o casi– de su obra filosófica, en la cual su epistemología y metafísica y hasta su propio pensamiento teológico, habrían sido una formulación teórica y abstracta de sus ideas jurídico-políticas (prácticas), lo cual vendría a completar ni más ni menos lo que le faltaba a ese conjunto asistemático de ideas que conformaban la teoría ascendente del poder. Este sistema teórico, de rango epistemológico-metafísico, resume su nombre en una sola palabra: NOMINALISMO, el cual, por cierto,

¹⁶ José FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía*, T. 1, 4ª edición (Madrid: Alianza, 1982), p. 626.

¹⁷ Brian TIERNEY, *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150-1625* (Atlanta: Scholars Press, 1997), ver en especial los capítulos I y II de la 1ª Parte: «Villey, Ockham and the Origin of Individual Rights», pp. 13-42, y «Origins of Natural Rights Language: Texts and Contexts, 1150-1250», pp. 43-77.

¹⁸ En torno a 1050 florecieron los papistas y reinalistas extremos, posiciones que se mantenían vigorosamente hacia 1300. En el siglo XI hubo un gran conflicto entre Iglesia-Estado acerca del ejercicio de la soberanía popular de legislación y la «administración de leyes de acuerdo con un sistema racional de jurisprudencia». «La única defensa teórica disponible del poder monárquico fue teológica, una afirmación de que el emperador o el papa era un ministro de Dios sobre la tierra y por ello estaba calificado para reglamentar todos los asuntos humanos. De acuerdo con papistas e imperialistas sus discusiones estaban, por igual, enteramente basadas en una serie de textos bíblicos o de los primeros Padres de la Iglesia. Pero en 1300 la situación cambió profundamente». En el S. XII reviven los estudios de la jurisprudencia romana y en el XIII se redescubre la política aristotélica, lo cual brinda una nueva filosofía sobre la naturaleza del Estado. Brian TIERNEY, *The Crisis of Church and State 1050-1300* (Toronto: University of Toronto Press, 1996), p. 2.

¹⁹ «En la corte imperial, en efecto, no se desarrolló una doctrina laica del poder, la cual no se hará presente hasta Occam. Así es como piensa Y. Congar: 'El conflicto entre Federico II y Gregorio IX y, luego, Inocencio IV, no dio lugar a elaborar una filosofía laica del poder secular, de corte gibelino. El enfrentamiento teórico entre la tendencia hierocrática y la tesis laica tendrá lugar bajo Bonifacio VIII' (*L'Eglise de saint Augustin...*, 258s.). El ápice de esa nueva teoría del poder laico se conseguirá posteriormente en la obra de Occam». Antonio OSUNA FERNÁNDEZ LARGO, «Las ideas hierocráticas medievales en la obra de Santo Tomás», p. 191.

no ha sido un invento de Ockham, sino que él simplemente lo habría adoptado y adaptado en favor de su propia cosmovisión²⁰.

Será Ockham uno de los mayores responsables de intelectualizar, dándole un cierre formal y en lenguaje propiamente escolástico, un movimiento que ya había comenzado a materializarse en las masas populares. Esto lo hará dentro de la perspectiva de tres conceptos claves, mojones del secularismo, a la vez que gérmenes de las nuevas ideas políticas modernas: 1) su concepto de separación de poderes, temporal y espiritual, doctrina que desarrolla ampliamente en su obra política; 2) su noción de derechos subjetivos, en conjunción con su concepción del surgimiento de la propiedad a partir de la entrada del pecado en el mundo con Adán y Eva en el Edén; y 3) su énfasis en la soberanía del pueblo, fundamento de todo el esquema contractualista y *leit-motiv* del humanismo que contrae en sí la esencia de esta doctrina, hasta su culminación en el individualismo moderno y contemporáneo. A estas tres ideas habrá de sumarse, según la hermenéutica adoptada por el conjunto de su filosofía, un campo más envolvente y base de los conceptos antes mencionados; nos referimos al ocupado por sus escritos de índole epistemológica, metafísica y teológica.

2. Hobbes y la radical deficiencia de la justicia natural²¹

Sobre un trasfondo científicista y humanista, acorde con el espíritu inglés y de su época, se recorta el pensamiento político de Hobbes, cuyo principal

²⁰ Dos importantes escuelas de interpretación se han disputado, durante la segunda mitad del siglo XX, la correcta comprensión de la verdad acerca de esta supuesta concepción omnicomprensiva de la filosofía de Ockham, especialmente lo tocante a la relación entre la política y el resto de su filosofía: (1) por un lado está la escuela francesa, encabezada por Michel Villey, quien afirma fehacientemente la continuidad entre las ramas teórica y práctica de Ockham, y por otro, (2) está Brian Tierney como principal exponente, quien niega dicha continuidad, dejándole de atribuir a la obra política del llamado *Venerabilis Inceptor* la mayor parte de su originalidad, al asentar su tesis de que las fundamentales ideas jurídico-políticas de las que se nutrió ya estaban en los escritos de los canonistas que vivieron en los dos siglos precedentes. Cf. Michel VILLEY, *Estudios en torno a la noción de derecho subjetivo*. Trad. de Alejandro Guzmán Brito (Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1976), pp. 149-190 con Brian TIERNEY, *The Idea of Natural Rights*, Chapter I: Villey, Ockham y el origen de los derechos individuales, pp. 149-190.

²¹ Bibliografía básica sobre el contractualismo en Hobbes, que no es citada independientemente en este trabajo. Dada su gran extensión, sólo mencionamos una parte de ella: Norberto BOBBIO, *Thomas Hobbes* (Barcelona: Plaza y Janes, 1991); Alfredo CRUZ PRADOS, *La sociedad como artificio. El pensamiento político de Hobbes* (Pamplona: EUNSA, 1992); Ferdinand TÖNNIES, *Hobbes. Vida y doctrina* (Madrid: Alianza, 1988); Leo STRAUSS, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis* (Chicago: The University of Chicago Press, 1963); S. I. MINTZ, *The Hunting of Leviathan* (Cambridge: Cambridge University Press, 1962); Jean HAMPTON, *Hobbes and the Social Contract Tradition* (New York: Cambridge University Press, 1986); A. E. TAYLOR, *Thomas Hobbes* (New York: Kennikat Press, 1970); A. E. TAYLOR, «The Ethical Doctrine of Thomas Hobbes», en K. C. BROWN (ed.), *Hobbes Studies* (Oxford: Basil Blackwell, 1965); Howard WARRENDER, *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation* (Oxford: Clarendon Press, 1957); David GAUTHIER, *The Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes* (Oxford: Clarendon Press, 1970); David GAUTHIER, «Thomas

interés fue dar una explicación y justificación acerca de la constitución de la sociedad y del gobierno. Para ello Hobbes asume la concepción mecanicista del mundo, vigente durante la Modernidad, y la clásicamente moderna motivación secularista. Fueron estos los elementos básicos que, a partir de Hobbes, y ya con mayor fuerza que en Ockham, dieron origen filosófico al expediente del contrato social o acuerdo, por el cual ha de quedar formalizada la existencia de la sociedad civil y política²². El carácter nominalista o terminista de la gnoseología hobbesiana, y la influencia que sobre él ejerció el ockhamismo, se transparentan en sus afirmaciones del Cap. IV del *Leviathan*, acerca de la inexistencia de los universales, llegando aún más lejos que su predecesor inglés, puesto que, según Hobbes, los términos que utiliza el lenguaje no son constituyentes de las cosas, sino meros signos convencionales creados con fines comunicacionales²³.

Así como en el mundo físico rige, según Hobbes, una doctrina *stricto sensu* materialista, determinista y mecanicista, también ocurre en el ámbito de lo humano y lo social. A esto deben agregarse su concepción antiteleologista y los avatares políticos de la época, signada, en Inglaterra, por el desorden civil y político, anárquico estado en que se encontraba la sociedad en que le tocó vivir a Hobbes. Este hecho, sin duda, lo impulsó en su búsqueda de un ansiado estado social de paz, orden y seguridad²⁴. Si a todo esto le sumamos la fuerte influencia del espíritu de su tiempo, en cuanto al orden imperante en el razonamiento de tipo matemático-geométrico, que conducirá a Hobbes a la utilización de esta metodología en la construcción de su obra moral y política, tenemos algo más claro cuál es el suelo nutricio de una tradición que dominó el escenario político y social durante la Modernidad: la tradición contractualista²⁵.

Hobbes: Moral Theories», en *Moral Dealing. Contract, Ethics, and Reason* (Ithaca: Cornell University Press, 1990); D. D. RAPHAEL, «Hobbes on Justice», en G. A. J. ROGERS & Alan RYAN (eds.), *Perspectives on Thomas Hobbes* (Oxford: Clarendon Press, 1990); Charles Yves ZARKA, *Hobbes y el pensamiento político moderno* (Barcelona: Herder, 1997); Gregory S. KAVKA, *Hobbesian Moral and Political Theory* (Princeton: Princeton University Press, 1986); Thomas NAGEL, «Hobbes on Obligation», en *Philosophical Review* LXVIII (1959); Crawford MACPHERSON, *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke* (Barcelona: Fontanella, 1970); Jürgen HABERMAS, *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social* (Madrid: Taurus, 1987).

²² Una exposición más detallada que esta breve síntesis que incluimos aquí sobre el contractualismo, y la nueva epistemología de la política que surge con Hobbes, puede verse en Fernando ARANDA FRAGA, «El corte epistemológico en la comprensión del origen de la sociedad política a partir de Thomas Hobbes», en *Estudios Filosóficos* XLVIII, n. 138 (Mayo-agosto 1999) 257-302.

²³ 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), Part. I, Chap. IV, pp. 42-43 [23-24]. Hay versión castellana: Tomas HOBBS, *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Traducción de Manuel Sánchez Sarto, segunda edición en español (México: FCE, 1994). La referencia corresponde a la versión inglesa y los números de página que aparecen entre corchetes corresponden a la versión castellana del *Leviatán*.

²⁴ *Ibid.*, Part. I, Chap. XVIII, p. 121 [103-104].

²⁵ *Ibid.*, Part. I, Chap. V, pp. 50-51 [32-33].

Hobbes inaugura una escuela de filosofía política para la Modernidad y por tanto constituye uno de los principales hitos en la historia de la teoría política universal. Su pensamiento será poco más tarde retomado, aunque matizado, por Locke, primero, asimilando su teoría del contrato social a una posición más naturalista y democrática, y más tarde por Rousseau, posición política mediante la cual el ginebrino tratará de mediar entre la libertad positiva de los antiguos y la negativa –limitada–, de los modernos. La original lectura rousseauiana de la política nos presenta a un Aristóteles leído en clave moderna. Pero será Hobbes quien hizo historia como el gran innovador de la época, precisamente por su ruptura con la que le precedió y por haber dado un segundo gran paso en la historia del contractualismo.

En cuanto a su teoría sobre la justicia, de acuerdo con Hobbes, se trata de una ley vacía, como el imperativo categórico de Kant. Su máxima aparece en el capítulo XV del *Leviathan*, cuando formula su tercera ley natural: «Que los hombres cumplan los pactos que han celebrado».²⁶ La justicia no existe en el estado natural del hombre; queda claro que recién aparece en escena una vez formada, contractualmente, la sociedad política y, además, que su máxima expresión radica en mantenerla²⁷. Luego Hobbes fundamenta por qué es necesario darle un lugar relevante en su teoría política a la justicia²⁸, sosteniendo la imposibilidad de hablar de justicia o injusticia donde no hay un poder coercitivo sobre los hombres que los obligue a cumplir lo pactado, bajo

²⁶ *Ibid.*, Part. I, Chap. XV, p. 130 [118].

²⁷ Raphael señala en un artículo titulado «Hobbes on Justice», que esta visión distintiva que tuvo Hobbes al definir la justicia como cumplimiento del pacto repercutió en Hume y en Mill. Éste, en el quinto capítulo de *Utilitarianism*, analiza seis clase de acciones, una de las cuales es la promesa, diciendo que cumplirla es justo, o de buena fe. Según Raphael, seguramente Mill dijo esto porque la idea de justicia connota la idea de derecho, suponiendo que ambas ideas son coextensivas en su aplicación. Es muy probable, según este autor, que las ideas de Hobbes, que influenciaron a Hume, hayan influido en Mill en cuanto a su concepto de justicia. D. D. RAPHAEL, «Hobbes on Justice», en G. A. J. ROGERS and Alan RYAN (Eds.), *Perspectives on Thomas Hobbes* (Oxford: Clarendon Press, 1990), pp. 153-154.

²⁸ Raphael afirma que, aunque muy breve, la exposición hecha por Hobbes acerca de la justicia tiene una importancia vital en su doctrina ética y política. Su definición de la justicia en términos de pacto adquiere capital importancia en su teoría de la obligación. Esta obligación, dice Raphael, es de carácter artificial, con lo cual se constituye en un antecedente de la noción humeana de virtud artificial. Hacer una promesa es la voluntaria creación de una obligación mediante el uso de palabras. Incurrir en obligación es algo voluntario, romperla es también un acto voluntario que cancela un previo acto voluntario. Como el pacto es un acuerdo artificial de vivir en sociedad, así también la ley es algo artificial, que los hombres enuncian por mutuo consentimiento, instituida como positiva. El Estado también es artificial, porque a diferencia del hombre natural, que es hecho por Dios, el Estado es un hombre artificial hecho por hombres. En este Estado artificial, fundado a partir del pacto, las leyes artificiales adquieren su poder constrictivo de una sanción pública de un sistema autorizado de penalidades. Sin sanción, las leyes artificiales serían inefectivas, por eso necesitan de un sistema penal que las sancione. Es como una especie de sistema artificial de moralidad, un código de justicia, creado por imitación del sistema natural. La moralidad de la justicia depende del pacto y la obediencia a éste, es decir, la unión moral –artificial– creada a partir de él no es efectiva sin la fuerza del Estado. *Ibid.*, pp. 158-164.

la amenaza de un castigo²⁹. De aquí deduce Hobbes inmediatamente la propiedad, apoyándose en la definición «que de la justicia hacen los escolásticos cuando dicen que la *«justicia es la voluntad constante de dar a cada uno lo suyo»*»³⁰. Esta definición le permite afirmar que no es posible hablar de propiedad en una condición en la cual tampoco puede hablarse de justicia o injusticia, puesto que estos nombres no caben sino en un Estado, de modo tal que sólo en un Estado puede haber propiedad.

Hobbes pretende reforzar la igualdad que no era estable en el estado natural, mediante la ley, la sanción y el poder coercitivo del soberano, quien frente a sus súbditos representa una desigualdad mayor, pero precisamente esto es lo que permite que aquellos continúen siendo iguales entre sí. El soberano, además de ser el garante del pacto, pasa a ser de aquí en más, la representación de la imparcialidad, un valor que se establece mediante la vigencia de las leyes civiles, puesto que, ante éstas, todos los ciudadanos son iguales y nadie puede disponer de más derechos ni libertades que los demás³¹.

Hobbes se constituye en el teórico político que inaugura la concepción formalista de la justicia. Justos son los actos conformes a la ley e injustos los que no se ajusten a ella. Antes del pacto no hay, según Hobbes, justicia ni injusticia; luego del pacto la justicia radica en su conservación. Tal consideración formal y legal de la justicia no considera la naturaleza y el fin del deber, sino tan sólo su cumplimiento. La justicia se constituye en el fundamento de obediencia al derecho positivo y en este mismo encuentra su sanción. El fin último de la justicia es la razón por la cual se realiza el pacto, esto es, asegurar la autoconservación –y con ello la propiedad–. Pero su **naturaleza es convencional**. Si bien tiene su complemento sustantivo en la equidad, en primera instancia, en tanto definida por Hobbes como justicia, se constituye en un valor procedimental que asegura la finalidad contractual³². Si la justicia, y su

²⁹ Hobbes tiene dos propósitos al definir la justicia. El primero es guiado por la consideración de que la propiedad individual procede del pacto y no de la naturaleza. El segundo consiste en apoyar la autoridad absoluta del soberano. Hobbes desea afirmar que el soberano tiene derecho a hacer lo que desee, mientras que no sea injusto. Desde que la justicia depende del pacto y desde que la obligación a obedecer y la obligación de un gobierno proviene de un pacto explícito, los hombres pueden ser culpados de injusticia, pero el soberano no puede serlo, pues no ha hecho promesa bajo pacto alguno. *Ibid.*, pp. 155-157.

³⁰ HOBBS, *Leviathan*, Part. I, Chap. XV, pp. 130-131 [119].

³¹ Tönnies dice que hay en Hobbes una moral que es la del hombre egoísta, del hombre de negocios y todos los preceptos morales son inesenciales comparados con los destinados a sostener el Derecho. La raíz de todo precepto es el principio de igualdad. Por eso la seguridad del pueblo exige que la justicia se extienda por igual a todas las capas del Estado. Hay en Hobbes una «enérgica condenación de toda justicia de clase [...]». Como todo el derecho natural posterior y la misma teoría del Estado de derecho, que viene a sustituirlo en el siglo XIX, su pensamiento es expresión del sistema liberal». Esto se denota en el *Leviathan*, donde afirma que el soberano debe dar a su pueblo libertad y bienestar, y, además, las leyes deben ser pocas, a fin de no confundir al ciudadano. Ferdinand TÖNNIES, *Hobbes. Vida y doctrina* (Madrid: Alianza, 1988), pp. 261-263.

³² Páramo Argüelles dice que «el trasfondo teórico de la moral en Hobbes es un trasfondo objetivista de tipo utilitarista, desdoblado en dos motivos: a. el propio deber moral de mantener

contrario, dependen de un acto convencional y artificial como lo es el pacto, cuyo contenido, a su vez, se basa en las preferencias subjetivas de los pactantes, al tiempo que Hobbes se aleja de los clásicos –Platón y Aristóteles– se acerca al concepto que los sofistas formularon de la justicia. Ellos, distinguiendo lo natural de lo convencional, estimaron que algo es tenido como justo o injusto cuando se acuerda, por convención, que así debe ser.

Al respecto, bien afirman Amy Gutmann y Denis Thompson, en su obra *Democracia y desacuerdo*, un trabajo que refleja la problemática inserta en el contractualismo como explicación contemporánea de la justicia en la sociedad política, y mediante la cual sus autores hacen un esfuerzo –remontándose a las conexiones entre filósofos políticos actuales y sus predecesores modernos– en explicar por qué los conflictos morales no pueden ser eludidos en materia política y qué podría hacerse para cumplir con tal imperativo. Concretamente, en este caso, refiriéndose al influjo que produjeron las filosofías morales hobbesiana y humeana en la filosofía política contemporánea, afirman lo siguiente:

«¿Por qué nosotros permanecemos moralmente en desacuerdo unos con otros en cuanto a la política pública? Estamos tentados a responder esta pregunta haciendo girar los desacuerdos morales hacia una simple y aparentemente más fundamental clase de conflictos. Esta tentación es especialmente fuerte en la política. Los conflictos morales en política, misteriosamente aparecen como algo pequeño, peligrosamente subjetivos, algo ingenuo y complejo a un mismo tiempo. En una forma de transmutación inversa, algunos teóricos intentan reducir los reclamos de moralidad al autointerés. Otros, entre los más renombrados David Hume, sugieren de un modo más amplio y tolerante que no habría conflictos morales si los recursos sociales fueran menos escasos o bien la naturaleza humana más generosa. La sugerencia de Hume ilumina dos fuentes importantes de desacuerdo moral, pero desconoce otros dos importantes orígenes: la incompatibilidad de valores y la comprensión o conocimiento incompleto. Cuando tomamos en cuenta todas estas cuatro fuentes de desacuerdo moral, logramos alcanzar una mejor posición para percibir por qué la deliberación es indispensable a fin de proceder en relación con nuestros posibles desacuerdos morales en política.

Algunos aducen que los desacuerdos morales simplemente reflejan los conflictos entre individuos autointeresados. Esta idea familiar ha permanecido junto a nosotros por largo tiempo, pudiéndose hallar su conformación política más sistemática en la teoría de Thomas Hobbes. Según esta concepción, los desacuerdos morales no pueden ser apropiadamente comprendidos en sus propios términos. Los términos morales son ‘nombres inconstantes’³³, que refieren

los pactos –fuente de justicia– y b. el propio criterio utilitarista de mantener la paz y la seguridad bajo el temor de la sanción del soberano [...]. En Hobbes hay un cruce de las teorías contractualistas y utilitaristas. Un rechazo de las primeras a favor de las segundas lo encontramos en Bentham y Austin». Juan R. de PÁRAMO ARGÜELLES, *H. L. A. Hart y la teoría analítica del derecho* (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1984), p. 125, nota al pie (65).

³³ Los autores hacen clara alusión, aquí, al nominalismo de Hobbes, explícitamente a su nominalismo en materia de cuestiones morales.

a 'cosas que nos gustan ó disgustan' y cuya variación depende de lo que les interesa a los individuos».

Ciertamente en muchas disputas políticas actuales estamos inclinados a creer que el autointerés económico es lo que influye en relación con la posición moral que la gente adopta [...]. Aún así, esta interpretación es errática o al menos incompleta [...]»³⁴.

3. Hume: una justicia artificial al servicio de la utilidad social³⁵

De antemano diremos que Hume, *stricto sensu*, no es un teórico del contrato social, por tanto su noción de la justicia tampoco es de índole contractual. Tanto la justicia como la sociedad son fruto de un acuerdo tácito sobre principios de justicia, aunque tampoco lo expresa él con tales términos, sino que ello más bien se desprende a través de la totalidad de su exposición³⁶. No hay, según Hume, un pacto expreso, ni tácito, de creación de la sociedad política, ni tampoco la formulación de reglas de justicia pactadas explícitamente³⁷. En rigor de verdad, no hay ni sociedad política ni reglas jurídicas que hayan sido pactadas en momento histórico alguno. Entonces, ¿qué es lo que hace de Hume un claro representante del convencionalismo social y jurí-

³⁴ Amy GUTMANN and Denis THOMPSON, *Democracy and Disagreement* (Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2000), pp. 18-19. La negrita es nuestra.

³⁵ Bibliografía –escueta y simplificada– sobre el tema de la justicia en David Hume: Barry STROUD, *Hume*. 2ª edición (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1995); David F. NORTON (ed.), *The Cambridge Companion to Hume* (New York: Cambridge University Press, 1999); Gilles DELEUZE, *Empirismo y subjetividad*. 2ª edición (Barcelona: Gedisa, 1981); Carlos I. MASSINI CORREAS, *La falacia de la falacia naturalista* (Mendoza: IDEARIUM, 1995); David APPELBAUM, *The Vision of Hume* (Rockport, MA: Element Books, 1996).

³⁶ «Al considerar cuánto se parecen en general todos los hombres, en sus apetitos, poder y facultades mentales, e incluso por su educación, necesariamente debemos conceder que nada, excepto su consentimiento, pudo haberlos asociado entre sí y sujetarlos a cualquier autoridad. El pueblo, si consideramos el origen del gobierno, es la fuente de su poder y jurisdicción. Voluntariamente abandonaron su libertad natural, y recibieron leyes de quienes eran sus iguales. Las condiciones en base a las que se sometieron voluntariamente fueron o bien explícitas, o bien tan obvias que hubiera sido superfluo expresarlas. Si tal cosa, entonces, quiere significarse por el *contrato original*, no puede negarse que todo gobierno es, en sus comienzos, fundado a partir de un contrato y que las más antiguas y rudas agrupaciones de gobierno han sido formadas por este principio». David HUME, *Essays. Moral, Political and Literary*. Ed. by Eugene F. Miller, from the 1889 edition by T. H. Green and T. H. Grose, revised edition (Indianapolis: Liberty Fund, 1987), p. 468.

³⁷ «En vano, nos preguntamos dónde ha quedado registrada esta carta sobre nuestras libertades. No ha sido escrita sobre pergamino ni tampoco sobre corteza de árboles. Precede al uso de la escritura y cualquier otro arte civilizado. Pero puede descubrirse en la naturaleza del hombre, y en la igualdad, o en algo similar a la igualdad, lo cual puede hallarse en todos los individuos de la especie. La fuerza que ahora prevalece, y que está fundada sobre flotas y ejércitos, es plenamente política, y derivada de la autoridad, un efecto del gobierno establecido. La fuerza natural del hombre sólo consiste en el vigor de sus miembros, y en la firmeza de su carácter, lo cual nunca bastaría para sujetar las multitudes bajo el mando de uno solo. Nada excepto el consentimiento, y la comprensión sobre las ventajas resultantes de la paz y el orden, han podido tener tal influencia». *Ibid.*, p. 469.

dico? Comencemos por el análisis de otras áreas de su filosofía. Demos un vistazo rápido a su teoría del conocimiento.

En Hume, su gnoseología determina, en gran medida, el contenido de su teoría moral. Su pensamiento gnoseológico, y luego la aplicación al campo de la moral, se originan en su asunción del nominalismo. Junto a la negación de los universales, ideas cuya existencia explica por medio del asociacionismo, la tendencia evocadora (memoria) y la *costumbre*. Lo único que hay, a su juicio, son impresiones de objetos e individuos particulares. En su gnoseología establece una diferencia fundamental entre «hechos» (*matters of fact*) y «relaciones» (*relations of ideas*). A partir de tal división se distinguen también las proposiciones que las expresan. Las hay de dos tipos: sobre hechos y sobre relaciones. Las primeras son contingentes y las últimas, necesarias; aquéllas se fundan en la experiencia y éstas en la razón lógica. Fuera de estos dos tipos de proposiciones no hay otras. Las proposiciones del primer tipo dan lugar a «ciencias a priori», de certeza intuitiva o demostrativa y las del segundo a «ciencias a posteriori», de certeza mucho menor, no garantizada³⁸. Apoyado en esta teoría, Hume critica las nociones de sustancia, causa y existencia, ya que todas expresan relaciones cuya conexión no es lógica o matemática, sino una conexión que se capta mediante la experiencia, lo cual, siendo un conocimiento fáctico, carece de necesidad. Mediante la asociación de ideas es posible inferir nociones probables, pues la repetición de acontecimientos genera su acostumbramiento y tal costumbre provoca una creencia³⁹.

De igual modo que ocurre con los hechos comunes, también sucede en el mundo de las valoraciones morales. Para Hume la moral no es un asunto de entendimiento, sino que depende de gustos y sentimientos de particulares⁴⁰. Los juicios de los individuos al aprobar o reprobar acciones carecen, de acuerdo a lo que señalamos respecto de la necesidad o contingencia de las proposiciones de hecho, de valor veritativo apodíctico. No hay demostración posible de que un hecho sea bueno o malo, puesto que no se trata de un asunto que se pueda dirimir racionalmente⁴¹. Por tanto, ante el grave perjuicio para la convivencia social que representaría la contingencia de las valoraciones y de los juicios morales, se hace necesaria la búsqueda de un criterio que regule la vida en sociedad⁴².

³⁸ David HUME, *Investigación sobre el entendimiento humano*. 2ª edición (Buenos Aires: Losada, 1945), pp. 61-69. David HUME, *A Treatise of Human Nature* (London: Penguin Books, 1969), Book I, Part. I, Sect. IV, pp. 57-60. Hay versión castellana: David HUME, *Tratado de la naturaleza humana*. Estudio preliminar, traducción y notas de Félix Duque. 2ª edición (Madrid: Tecnos, 1992).

³⁹ *Ibid.*, Book I, Part. III, Sect. II-III, pp. 121-131.

⁴⁰ David HUME, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Second Edition, 8th Printing (La Salle, Illinois: Open Court, 1997), Appendix I, pp. 127-128.

⁴¹ *Ibid.*, Sect. I, p. 7.

⁴² *Ibid.*, Sect. IV, pp. 39-45.

«La sociedad es indispensable para la subsistencia de la especie humana, y la conveniencia pública, que regula la moral, está establecida de manera inviolable en la naturaleza humana... Sin reglas, los hombres ni siquiera pueden cruzarse en un camino... Para llevar el asunto más lejos, podemos observar que hasta es imposible que los hombres se maten entre sí sin estatutos, máximas y una idea de la justicia y el honor [...]. **La utilidad y el interés común engendran indefectiblemente una norma de lo correcto y lo incorrecto entre las partes interesadas**» (la negrita es nuestra)⁴³.

Prosigue Hume tratando de hallar el fundamento de la ética, afirmando que «la utilidad provoca siempre nuestra aprobación», y que éste es «un asunto de hecho confirmado por la observación diaria»⁴⁴. Nuevamente aparece en la escena política la motivación basada en el autointerés como origen y sostén de la sociedad. El interés constituye el reaseguro de la ligazón social y debido a su causa, exclusivamente, se le rinde obligación al gobierno, pues el interés constituye, para Hume, la primera y mayor necesidad de la sociedad.

Queda en claro, sin embargo, que la motivación de Hume no es idéntica a la de Hobbes, al igual que ocurrirá luego con Rawls, ya que el escocés no siente la necesidad acuciante, como Hobbes, de fundamentar el origen de la sociedad política. Al estar ya establecida, sólo le importará saber cómo se sostiene. De ahí el sentido que adquiere su crítica general a la teoría del contrato social. De modo que a la hora de ver cuál es la razón que motiva a los hombres para vivir en sociedad y obedecer al soberano, Hume señala los valores de la utilidad y el interés, que existiendo por igual en todos los individuos, terminan siendo algo compartido por los miembros de una sociedad⁴⁵.

En cuanto a cómo Hume concibe la justicia, ésta es de carácter consensual, artificial, por tanto no natural, aunque tampoco arbitraria⁴⁶, puesto que su propósito radica en servir a la utilidad social, lo cual, según Hume, es el fin del hombre⁴⁷. El fundamento de la justicia radica en su utilidad social. Esta utilidad social es la fuente de todas las demás virtudes y único medio de aprobación moral⁴⁸.

⁴³ *Ibid.*, Sect. IV, pp. 44-45.

⁴⁴ *Ibid.*, Sect. V, Part. I, p. 52.

⁴⁵ «Generalmente se ha aceptado que Hume es uno de los mayores críticos del contractuismo. Al mismo tiempo él no se muestra confortable con la concepción del derecho divino y con los teóricos de la obligación política... de tal modo que no es el deseo de Hume negar que el origen del gobierno [y de la justicia] podría descansar en el consentimiento». David BOUCHER & Paul KELLY, (Eds.) *The Social Contract from Hobbes to Rawls* (New York: Routledge, 1994), p. 20.

⁴⁶ David HUME, *A Treatise of Human Nature*, Book III, Part. II, Sect. I, p. 536.

⁴⁷ *Ibid.*, Book III, Part. II, Sect. I, p. 529.

⁴⁸ Está muy claro que para Hume, el objeto de la justicia y de las leyes que la soportan radica en las libertades individuales y «desde el momento en que la más obvia expresión de libertad es la adquisición y el uso de la propiedad, la justicia está básicamente enfocada hacia el sostén de la propiedad y de los contratos». Knud HAAKONSEN, *Natural Law and Moral Philo-*

Hume se opone abiertamente a todo tipo de idea naturalista que pueda configurar la moral y el sentido de justicia, ya que ello viciaría las acciones humanas de parcialidad. El mejor remedio para contrarrestar este inconveniente, a fin de no atentar contra la estabilidad social, ha de ser la creación de un artificio, que debe ser capaz de permitir, a un mismo tiempo, orden en la sociedad y protección de los bienes. En la creación de este artificio participan todos los miembros de la sociedad, «dejando que cada uno disfrute pacíficamente de aquello que pudo conseguir gracias a su laboriosidad o suerte»⁴⁹. Así, el modo más efectivo de asegurar el orden y la existencia de la sociedad, «en lugar de abstenernos de la propiedad ajena apartándonos de nuestro propio interés o del de nuestros amigos más íntimos» ha de ser el que logre estar basado en una «convención», la cual no se ha de fundar en promesas, «pues incluso las mismas promesas surgen de convenciones humanas», sino «únicamente en un sentimiento general de interés común», proceso psíquico intersubjetivo que «induce a regular su conducta mediante ciertas reglas»⁵⁰, con lo cual estamos nuevamente en terrenos políticos linderos con Hobbes. La fuerza de este sentimiento común estará asegurada, según Hume, por una especie de «regla de oro», la cual ya aparecía en Hobbes y que preconiza a Kant:

«Yo me doy cuenta de que redundará en mi provecho el que deje gozar a otra persona de la posesión de sus bienes, dado que esa persona actuará de igual manera conmigo. El otro advierte, asimismo, que una regulación parecida de su propia conducta le acarreará un beneficio similar. Cuando tal sentimiento de interés es expresado mutuamente y ambas partes lo conocen, se produce la resolución y conducta correspondiente. Esto es lo que se denomina con bastante propiedad **convención o mutuo acuerdo**, cuya efectividad es tal aun no existiendo promesa alguna como mediación, puesto que las acciones de los unos se refieren a las de los otros, y se llevan a cabo bajo la suposición de que hay que realizar algo en favor de la otra parte. Cuando dos hombres reman en un bote **lo están haciendo en virtud de un acuerdo o convención**, aunque nunca se hayan prometido nada mutuamente»⁵¹.

De este modo busca Hume fundamentar la imparcialidad en las acciones humanas, la cual viene ordenada por sus propios fines, a saber la voluntad originaria de sostener la paz social –por hablar en términos hobbesianos– bajo el propósito común a todos de autolimitarse y proteger la propiedad. El interés y la utilidad social constituyen el único y gran fundamento de esta suerte de tácita –no necesariamente basada en promesa alguna– convención

sophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. 117.

⁴⁹ David HUME, *A Treatise of Human Nature*, Book III, Part. II, Sect. II, pp. 540-541.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 541.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 541-542. La negrita es nuestra.

para regular las acciones humanas. ¿Cómo se instaura en el ser humano?⁵². Mediante el hábito, pues lo que se ha hecho durante mucho tiempo se tiende a continuar haciendo mecánicamente, y como se lo fue haciendo siempre por necesidad y conveniencia, en ello consiste la mayor fuerza de su existencia, puesto que ha servido al mantenimiento de la sociedad.

«La necesidad de la justicia para sostener la sociedad es el único fundamento de tal virtud; y desde que **ninguna excelencia moral es más altamente estimada**, podemos concluir que esta circunstancia de utilidad posee, en general, la más fuerte energía, y el dominio completo sobre nuestros sentimientos»⁵³.

Para Hume, justicia y propiedad existen debido a su mutuo sostén. Así como la institución de la propiedad, también la **justicia surge del artificio de las convenciones humanas**⁵⁴. No es posible detenernos más aquí en el tema del origen de la justicia, que nuestro autor trata ampliamente en el Libro III, Parte II, Sección I de su *Tratado de la naturaleza humana*, estableciendo, primeramente, que se trata de una virtud artificial y que surge debido a la necesidad de gobierno que tiene la sociedad. A renglón seguido examina Hume la naturaleza del artificio, las circunstancias en que surge –enfaticando la situación de «escasez moderada»–, su origen, las razones que determinan su observancia, las reglas de la propiedad y su transferencia por consentimiento. Según MacIntyre, el respeto del que habla Hume hacia la justicia no surge sino de las convenciones humanas, a partir del autointerés y de la necesidad que éste requiere de que se perpetúe la sociedad para la continuidad de su satisfacción. Habría, en Hume, una racionalidad compartida socialmente acerca de los fines y el valor de la justicia, fundada en los pilares del liberalismo político. La eficacia de la justicia radicaría en ser la expresión compartida de las máximas aspiraciones individuales, cumplidas en el ámbito social. Y con esto nos acercamos al *overlapping consensus* de John Rawls. La utilidad social fundante de la justicia tiene como objeto la propiedad (individual, obviamente) y ello se basa en un sentimiento instintivo de todo ser humano.

⁵² «Ahora bien, si las virtudes y en especial la justicia –y el derecho, que es su resultado– son meros productos artificiales, es necesario recurrir a un artificio, dispositivo o mecanismo, por medio del cual se pueda arribar a los contenidos de la justicia y a las reglas del derecho. Este dispositivo es, para Hume, el acuerdo o convención establecido entre los individuos para regular las posesiones y limitar, de ese modo, el excesivo parcialismo a que el hombre tiende espontáneamente; ‘una vez implantada esta convención –se lee en el *Treatise*– concierne a la abstención de las posesiones ajenas, y cuando ya todo el mundo ha adquirido la estabilidad de sus posesiones, surgen inmediatamente las ideas de justicia e injusticia, como así también las de propiedad (*right*) y obligación’ (*Treatise*, p. 542)». Carlos I. MASSINI CORREAS, «Los dilemas del constructivismo ético. Análisis a partir de las ideas de John Rawls», en *Persona y Derecho* 36 (1997) 175-176.

⁵³ David HUME, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Sect. III, pp. 37-38. La negrita es nuestra.

⁵⁴ David HUME, *A Treatise of Human Nature*, Book III, Part. II, Sect. II, pp. 536-542.

Tal es el marco gnoseológico y ético en que Hume asienta su teoría de la sociedad y de la justicia, ambas dotadas del atributo *natural* [¿?] de la convencionalidad y direccionadas por el humano sentimiento de utilidad⁵⁵.

«[...] Pero esta convención, y esto necesita ser destacado, no consiste en un pacto expreso, en una mutua promesa, similar a la defendida por otros pactistas o contractualistas de la edad moderna. Hume ataca con dureza a estos pactistas, y sostiene que la convención que él propone consiste en ‘un sentimiento general de interés común: todos los miembros de la sociedad se comunican mutuamente este sentimiento, que les induce a regular su conducta mediante ciertas reglas’ (Treatise, p. 541). Dicho de otro modo, la práctica misma de la interacción humana, sumada al hábito y a la educación, crean el sentimiento general de un cierto acuerdo, sin que sea necesaria la realización de una promesa o de un pacto expreso entre los miembros de la sociedad. ‘Hume –escribe Knud Haakonssen– rechazaba el punto de vista de que existían significados fijos y esenciales para las instituciones sociales como la propiedad y el contrato. Estas instituciones no eran más que *prácticas*, un hecho que él señalaba llamándolas (...) artificiales. Ellas son artificiales porque son creaciones humanas’ (K. Haakonssen, *Natural Law and Moral Philosophy*, p. 106)»⁵⁶.

La proyección de la filosofía de Hume en la posteridad filosófica presenta dos grandes líneas de pensamiento: una, la gnoseológica y epistemológica, que sedujo a Kant y tuvo su desenlace en el positivismo antimetafísico decimonónico. Otra, la corriente del utilitarismo en ética, derecho y política, que ahondó en detalles provenientes del hobbesianismo y prosiguió en la línea del positivismo jurídico de Austin y el resto de la filosofía analítica contemporánea anglosajona. Fiel heredero de esta corriente, como así también de aquella que había desarrollado el filósofo de Königsberg, será John Rawls con su teoría de la justicia como imparcialidad, mediante la cual, al más puro estilo contractualista, pretenderá reglar el funcionamiento de una «sociedad bien ordenada».

4. Rawls: justicia contractual y ética sin metafísica⁵⁷

A priori, parecería que el título ha dado en la tecla para definir con propiedad una teoría de la justicia como la rawlsiana, basada en procedimientos, de

⁵⁵ «Según el punto de vista de Hume, lo que convierte un razonamiento acerca de la justicia en un razonamiento válido es, en gran parte, el que sea un razonamiento compartido al menos por la gran mayoría de los miembros de la comunidad a la que uno pertenece. Lo que hace eficaz a la locución de juicios acerca de la virtud y del vicio es que expresa no sólo las respuestas individuales de uno, sino también las respuestas compartidas recíprocamente por la misma amplia mayoría. De manera que uno razona y juzga en todas las cuestiones morales y prácticas como miembro tanto de una comunidad particular como de un tipo de orden social característico de todos los pueblos civilizados». A. MACINTYRE, *Justicia y racionalidad* (Barcelona: EIUNSA, 1994), p. 307.

⁵⁶ Carlos I. MASSINI CORREAS, «Los dilemas del constructivismo ético. Análisis a partir de las ideas de John Rawls», pp. 176. Las negritas son nuestras.

⁵⁷ Así lo sostiene el filósofo harvardiano, en cuanto al carácter de su teoría de la justicia, en su artículo titulado: «Justice and Fairness: Political not Metaphysical».

pretendido carácter universalista y proclamadamente neutral o imparcial. Ya veremos que no es tan así, pues la pretendida –e ingenua– carencia de metafísica oculta en su seno los supuestos en que está anclada la ideología liberal que sostiene el basamento de toda la teoría. Pasemos, entonces, a efectuar un somero análisis de sus rasgos esenciales.

Sin lugar a dudas el principal atractivo de la obra de Rawls consiste en su propósito práctico. Rawls pretende enunciar principios que sirvan para legitimar racionalmente sistemas sociales. Daniels, en uno de los primeros estudios críticos publicados sobre la obra rawlsiana (1978), señala tres grandes objetivos que Rawls intentó llevar a cabo mediante su ya famosa, harto conocida y archicommentada *A Theory of Justice*, todos ellos nucleados en una propuesta, aunque algo atípica, de carácter plenamente liberal:

«Él quiso revelar los principios de justicia que prevalecen en el escenario moral y político de nuestro tiempo. Quiso mostrar que tales principios pueden ser tomados como resultado de una elección procedimental **que todos pueden convenir como imparciales** (en consecuencia, 'justicia como imparcialidad'). Y él quiso mostrar que esos principios describen un acuerdo social practicable, basado en lo que nosotros sabemos a través de las ciencias sociales. Pero, **la ideología política y moral dominante en nuestros tiempos, reflejada en estos principios, es, obviamente, una forma de liberalismo**. Quizás se trate de un liberalismo más igualitarista que el predominante durante los siglos XVIII y XIX, pero **sin duda alguna se trata del liberalismo**. El propósito de Rawls, entonces, es producir un armazón coherente y persuasivo para este liberalismo»⁵⁸.

Es interesante, en esta última cita, tomada de la introducción que hace Daniels a su obra en la que recopila diversos artículos críticos sobre Rawls, su afirmación de que la ética que prevalece en la teoría política de nuestra época es la que ha establecido mundialmente **la ideología liberal**, que, sin dudas, **ha llegado a constituirse en la moral dominante de este tiempo**; y aunque se trate, quizás, de un liberalismo más igualitario que el que tuvo vigencia durante dos siglos atrás, de todos modos es un liberalismo al fin. De manera tal que, la propuesta de Rawls aparece en el escenario político actual como un intento de estructurar moralmente al liberalismo. De paso, no es éste mal momento para examinar los conceptos de moral que cada uno de los tres contractualistas de la Modernidad adscribieron a su filosofía política:

«[...] hay tres niveles de *exigencia moral* en el contractualismo de los siglos XVII y XVIII: un nivel mínimo, que coincide con la *amoralidad*, en Hobbes, un nivel máximo, que pretende la *hipermoralidad* en Rousseau, y un nivel medio, que se conforma con una *moral posible* para el hombre común, en Locke. [...]. En los

⁵⁸ Norman DANIELS, *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls' 'A Theory of Justice'*. Edited with an Introduction and a new Preface. (Stanford, California: Stanford University Press, 1999), p. XXXIV. La negrita y el subrayado son nuestros.

contractualistas asoma el giro decisivo hacia la Modernidad, por cuanto el área decisiva ya no es la Naturaleza y **deja de ser la Revelación de Dios para pasar a ser la conciencia individual del hombre**. Pero, si bien acuerda a la conciencia individual un peso decisivo, el contractualismo la trata de paso, distraídamente, en viaje hacia sus pocas preocupaciones políticas y sociales»⁵⁹.

Por supuesto, Hume, en aspectos tan fundamentales como lo son su teoría constructivista y artificialista de la moral y la justicia, ha influido penetrantemente en la concepción artificial de la justicia elaborada más tarde por Rawls. Pero esta caracterización recién citada de los tres contractualistas modernos, todos ellos de inspiración antropológica individualista, al igual que el escocés, nos induce a la comparación entre las diversas nociones morales de los tres modernos y el concepto de moralidad latente en Rawls, sobre todo a partir de sus últimas obras, donde baja el perfil de su teoría de la justicia, entre tanto intenta responder a sus críticos. Es lo que aparece en su versión más acabada y completa en su segundo y último gran libro: *Political Liberalism*. Al comparar a Rawls con los tres contractualistas citados y el tipo de teoría moral que su concepción del contractualismo estaría plasmando, más o menos puede quedarnos claro que la moral implicada en la ética jurídica rawlsiana es difícil de asimilar y alinear junto a cualesquiera de los dos primeros, los polos opuestos de la moral contractual de la Modernidad: Hobbes y Rousseau. Quizás podríamos llegar a afirmar que está más lejos de este último que del primero. El asunto es: ¿hasta qué punto se puede llegar a hablar de amoralidad en la teoría de la justicia de Rawls y los valores en que ésta aparece cimentada? Claro está que no se trata tampoco, ni mucho menos, de la hipermoralidad de Rousseau, cuya noción de «voluntad general» era de un carácter altruista por naturaleza, hasta el punto de que el desenlace y la consumación del contrato social que diseña termina recordándonos los propósitos de la polis aristotélica, algo que el propio Hegel, anticontractualista por excelencia, termina reconociendo en la filosofía política de Rousseau. ¿Podrá entonces quedar situado Rawls en una opción similar a la de Locke, cuya definición de estado natural ya constituía en sí una vida moral, aunque imperfecta? Todo esto viene a colación de la propuesta central que Rawls enuncia en su *Political Liberalism* en su intento de conjugar cuatro conceptos éticos dentro del marco de su teoría de la justicia. Rawls, si bien accede a rebajar sus pretensiones a partir de las críticas de los comunitaristas, no quiere alejarse demasiado de una «**concepción universalizable de la justicia**». Su raigambre liberal le impide desprenderse de la «**autonomía**» y, junto a ésta, y también dando cierto margen de respuesta a los comunitaristas, deberá sostener un tercer concepto ético: el «**pluralismo**». Pero éste, de acuerdo con los fundamentos ideológicos del liberalismo que debe mantener como filosofía política de fondo –teniendo en cuenta, además, que su teoría

⁵⁹ M. GRONDONA, *Bajo el imperio de las ideas morales. Las causas no económicas del desarrollo económico* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1987), pp. 64-65. La negrita es nuestra.

de la justicia ha sido construida sobre una plataforma liberal y para un sistema institucional liberal–, ha de ser lo más amplio posible. Tan amplio que Rawls apenas si alcanza a acotarlo (según su criterio ideológico), ponerle límites, pues su descripción del cuarto concepto que sostiene a aquel tercero dentro de su teoría, es tan ambigua como imprecisa. Aquí nos referimos a un concepto que dio mucho que hablar y páginas que llenar: el «consenso superpuesto» [*Overlapping Consensus*].

También traducido como «consenso traslapado», éste constituye el cuarto gran ingrediente de una teoría ética y concepción de la moralidad que, más que neutral ante la diversidad, como su autor pretende, pareciera implicar la noción de desentendimiento o, siendo algo más benévolo, en nuestro juicio, de asepsia de principios, de valores, de una jerarquía axiológica que le otorgue contenido a su ética. Este proclamado consenso entre teorías, más que neutralidad ética, ¿no estará apuntando más bien hacia el vaciamiento de la disciplina a partir de la negación de la prevalencia de doctrina alguna, ni tan siquiera preferencia, entre teorías, muchas de ellas rivales y axiológicamente opuestas en cuanto al ordenamiento jerárquico de sus contenidos, tal como aparecen entremezcladas en los primeros párrafos de *A Theory of Justice*, las concepciones morales de Aristóteles y Nietzsche, sólo por mencionar un lamentable ejemplo? ¿Podemos realmente llamar a esto «neutralidad ética»? ¿Da lo mismo, como decían las estrofas del compositor Enrique Santos Discépolo, y para ser más concretos aún, ver sin inmutarse «la Biblia junto a un calefón»?

Por otra parte, y a pesar de la fuerte influencia anticontractualista –aunque convencionalista al fin– que ha recibido de parte del liberal Hume, no debemos dejar de considerar que la concepción rawlsiana de la justicia, y por ende también su ética, son construidas, asumiendo un punto de partida que es clave dentro de la tradición liberal, como lo es el caso del contractualismo, constructo hipotético que no le es ajeno a la esencia de la ideología liberal misma, pues está basado en los puntos cardinales de la libertad individual y el consenso. Es el expediente contractual, en este caso puntual, lo que le brinda su carácter convencional a los principios que Rawls elige como el fundamento de su teoría de la justicia como imparcialidad.

En efecto, a la hora de querer decantarse por cierto grupo de concepciones comprensivas del bien, tanto a favor como en contra, Rawls señala su predilección por las posturas liberales sobre la vida buena de Kant y de Mill. En contrapartida –y no sin dar ciertas muestras de intolerancia y mostrando cómo su pluralismo puede hacer agua y ser en cierto modo no tan eficiente– Rawls declara también su abierta oposición hacia determinadas concepciones teleologistas de la vida buena, cuando expresa su concepto de que la concepción política de la justicia como imparcialidad impone un «pluralismo razonable», y así, mediante semejante concepto termina poniendo a un lado aquellas posiciones ante el bien que no coinciden con parte de la axiología típica que sostiene el liberalismo.

«El contractualismo ocupa un lugar muy significativo dentro de la teoría de la justicia de Rawls, como ocupa un lugar muy importante dentro de la tradición filosófica y política liberal (una tradición que considera primordial en este tipo de análisis el valor de la autonomía de la persona). En una discusión acerca de la plausibilidad de una determinada concepción teórica o una particular medida política, y frente a la pregunta de por qué valorar una cierta propuesta frente a posibles alternativas, buena parte del liberalismo reconoce como concluyente aquella propuesta capaz de demostrar que la propuesta en cuestión es (o sería) aprobada por todos los sujetos potencialmente afectados por ella. En líneas generales, podríamos decir que la especial importancia del contractualismo se debe a que nos ayuda a responder de un modo interesante dos preguntas básicas de toda teoría moral: a) ¿qué nos demanda la moral?; y b) ¿por qué debemos obedecer ciertas reglas? A la primera pregunta, el contractualismo responde: la moral nos exige que cumplamos aquellas obligaciones que nos hemos comprometido a cumplir. Y, frente a la segunda pregunta, el contractualismo sostiene que la razón por la cual debemos obedecer ciertas reglas es la de que nos hemos comprometido a ello»⁶⁰.

La motivación contractualista de John Rawls, en su búsqueda de fundamentar una teoría de la justicia, surge como intento de solucionar la oposición entre las dos alternativas éticas predominantes hasta entonces en el mundo anglosajón: el utilitarismo y el intuicionismo, ambas, a juicio de Rawls, soluciones erróneas. Del primero critica la subordinación que hace de lo individual a lo colectivo, y del último su carencia de un procedimiento racional para la acción moral. De este modo recurre Rawls a la tradición anglosajona, elaborando una nueva versión del contrato social, mediante el cual, a través de un procedimiento racionalmente correcto, se establecen principios de justicia dotados del rasgo de la imparcialidad, es decir, justos⁶¹.

Para Rawls, antes del pacto no hay nada, menos aún una moral preestablecida, como en el caso de Locke, quien sólo la refrendaba o legalizaba mediante el pacto. En este sentido su noción de pacto es rousseauiana; el pacto social crea las reglas morales y normas de convivencia; no existen convenciones previas ni moral natural alguna. La gran diferencia con los contractualistas modernos es que en Rawls el contrato no es un hecho histórico, situado en algún momento del tiempo. No existe, para Rawls, un estado de naturaleza que deba modificarse con el fin de establecer la *pax social*. Además la sociedad ya está dada, es un hecho indubitable, lo que importa es mantenerla –dentro del *american way of life* liberal, por supuesto– y, por sobre todo, que sea justa⁶².

⁶⁰ Roberto GARGARELLA, *Las teorías de la justicia después de Rawls* (Barcelona: Paidós, 1999), pp. 30-31. La negrita es nuestra.

⁶¹ J. RAWLS, *A Theory of Justice*. 21th. edition (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1971), # 3, pp. 11-17. Cf. # 5: Classical Utilitarianism, # 6: Some Related Contrast, y # 7: Intuicionism, pp. 22-40.

⁶² «Antes de exponer cuáles son los rasgos propios del peculiar contrato hipotético en el que piensa Rawls, conviene dejar en claro algunas cuestiones fundamentales vinculadas con el

Se trata de un pacto meramente hipotético, erigido en situación de escasez moderada, y suscrito por individuos que se encuentran situados en lo que Rawls llama: «la posición original» (*the Original Position*)⁶³. Los hipotéticos pactantes saben sólo algunas cosas de su situación, pero no aquellas que los harían elegir principios que les resulten convenientes, en razón de la posesión de ciertos privilegios o condiciones. A este factor que impide el conocimiento de circunstancias relevantes, Rawls lo denomina «el velo de ignorancia» (*the Veil of Ignorance*)⁶⁴. Así, los contratantes pueden hallarse en situación de imparcialidad ante la elección. Rawls pretende que mediante este recurso al pacto se establezca un procedimiento capaz de crear y sostener principios de justicia que sean imparciales (*Justice as Fairness*).

Rawls asimila su noción de justicia, y el lugar que ésta ocupa en una sociedad, a la de «verdad» en relación con la ciencia. Ambas constituyen los máximos valores en sus respectivos ámbitos. Así como, al pensar, se busca la verdad, también al intentar organizar una sociedad, se busca la justicia. Para Rawls, la justicia se define como imparcialidad⁶⁵. Cabe recordar aquí, que similar intención fue la que en el siglo XVII condujo a Hobbes a elaborar su filosofía política como si fuera una ciencia, en su caso las matemáticas, disciplina que durante la Modernidad pasó a encarnar –Galileo mediante– la quintaesencia de lo que podía ser reconocible como científico⁶⁶.

Rawls afirma que la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales. Las leyes podrán ser eficientes, pero si no son justas deberán ser abolidas o reformadas. Desde el punto de vista de la justicia, cada persona es inviolable y ésta no puede relegarse en beneficio del bienestar de la sociedad. El principio utilitario es injusto, porque el sacrificio de algunos no se justifica por el bienestar de los muchos. En una sociedad justa las libertades ciudadanas están establecidas en forma definitiva. Es posible tolerar una injusticia sólo si su propósito es evitar una injusticia mayor. La justicia no es transable.

mismo. En primer lugar corresponde considerar que dicho contrato tiene como objetivo último el establecimiento de ciertos principios básicos de justicia. Estos principios, sin embargo, no se orientan a resolver casos particulares, problemas cotidianos de justicia. Los principios defendidos por Rawls aparecen, más bien, como criterios destinados a aplicarse en relación con la 'estructura básica de la sociedad'... En segundo lugar, conviene resaltar que los principios resultantes del contrato rawlsiano vienen a aplicarse a sociedades bien ordenadas, en donde reinan las circunstancias de justicia. Una sociedad bien ordenada es aquella que está orientada a promover el bien de sus miembros...». R. GARGARELLA, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, pp. 34-35.

⁶³ J. RAWLS, *A Theory of Justice*, # 4, pp. 17-22.

⁶⁴ *Ibid.*, # 24, pp. 136-142.

⁶⁵ *Ibid.*, # 18, pp. 111-112.

⁶⁶ «La aspiración del proyecto de Rawls es concebir un punto de vista imparcial que pueda fundamentar una valoración normativa de las instituciones y prácticas sociales. Con esto espera proveernos de un acuerdo standard mediante el cual la razonabilidad de los reclamos competentes entre sí acerca de la justicia que pueden surgir en el mundo actual, puedan ser evaluados críticamente». Shane O'NEILL, *Impartiality in Context. Grounding Justice in a Pluralist World* (Albany: State University of New York Press, 1997), p. 59.

Según Rawls hay una «convicción intuitiva» de que esto es así, de que, en definitiva, hay una primacía de la justicia. La teoría de la justicia deberá poder justificar estas afirmaciones⁶⁷.

El principal rasgo de una «sociedad bien ordenada» (terminología propia de Rawls que él utiliza para referirse a una sociedad imparcialmente justa) está dado por una concepción pública de la justicia. Si esto no fuera así, no habría orden social. Hay en la sociedad un deseo general de justicia. Que los miembros de una sociedad sean capaces de compartir una concepción sobre la justicia les permitirá asociarse entre sí, y este «es el rasgo fundamental de una asociación humana bien ordenada»⁶⁸.

«La corrección o justificación de estos principios de justicia, aclara Rawls, no es el resultado de una adecuación entre ellos y una cierta verdad ética existente con independencia de las opciones de los miembros de la colectividad; por el contrario, 'la búsqueda de fundamentos razonables para llegar a un acuerdo que hunda sus raíces en la concepción que tenemos de nosotros mismos y de nuestra relación con la sociedad, reemplaza a la búsqueda de la verdad moral entendida como fijada por un orden de objetos y relaciones previo y distinto de cómo nos concebimos a nosotros mismos'. Y un poco más adelante aclara todavía mejor la idea: 'Lo que justifica una concepción de la justicia no es el que sea verdadera en relación con un orden ascendente a nosotros o que nos viene dado, sino su congruencia con nuestro más profundo entendimiento de nosotros mismos y de nuestras aspiraciones, y el percatarnos de que, dada nuestra historia y las tradiciones que se encuentran encastradas en nuestra vida pública, es la doctrina más razonable para nosotros. [...] El constructivismo kantiano—concluye—sostiene que la objetividad moral ha de entenderse en términos de un punto de vista social adecuadamente construido y que todos puedan aceptar. Fuera del procedimiento de construir los principios de justicia, no hay hechos morales' [Rawls, «Kantian Constructivism in Moral Theory», *The Journal of Philosophy*, LXXVII, 1980. Se citará conforme a la traducción de M. A. Rodilla en J. Rawls, *Justicia como equidad* (Madrid: Tecnos, 1986), pp. 138-139, 140]»⁶⁹.

He aquí la tesis que justifica, según Rawls, el deontologismo. Como en una sociedad hay siempre conflictos de intereses entre sus componentes, se torna imprescindible elaborar un marco desde donde dirimir tales conflictos; algo así como un conjunto de principios que permitan una distribución justa (equitativa) de derechos y deberes en una sociedad orientada hacia la cooperación de sus miembros. Estos principios son los de justicia social, capaces de proporcionar «un modo para asignar derechos y deberes en las instituciones básicas de la sociedad y definen la distribución apropiada de los beneficios y las cargas de la cooperación social»⁷⁰.

⁶⁷ J. RAWLS, *A Theory of Justice*, # 1, pp. 3-5.

⁶⁸ *Ibid.*, # 1, p. 5.

⁶⁹ Carlos I. MASSINI CORREAS, «Los dilemas del constructivismo ético», pp. 183-184. La negrita es nuestra.

⁷⁰ J. RAWLS, *A Theory of Justice*, # 1, p. 4.

El gran supuesto de la teoría de la justicia rawlsiana es, obviamente, su posición adoptada, el **contractualismo**, y su firme convicción de que, de proceder racionalmente, se podrá acceder a la intelección de principios imparciales, capaces de regular el funcionamiento de una sociedad, que por ello, será **justa**.

«Un rasgo de la justicia como imparcialidad es el pensar que **los miembros del grupo en la situación inicial son racionales y mutuamente desinteresados...** Al elaborar la concepción de la justicia como imparcialidad, una de las tareas principales es claramente la de determinar qué principios de la justicia serían escogidos en la posición original [...]. **La justicia como imparcialidad es un ejemplo de lo que he llamado una teoría contractualista. [...] La concepción contractual mantiene que ciertos principios serían aceptados en una situación inicial bien definida.** El mérito de la terminología contractual es que transmite la idea de que se pueden concebir los principios de justicia como **principios que serían escogidos por personas racionales**, y de que las concepciones de la justicia se pueden explicar y justificar de esa manera [...]. **La palabra ‘contrato’ sugiere... la condición de que la división correcta de ventajas tiene que hacerse conforme a principios aceptables para todas las partes**»⁷¹.

Esta breve exposición de la concepción rawlsiana de la justicia quedaría truncada de no exponer, al menos, los dos principios lexicográficos que Rawls elige como principios de justicia dotados del atributo de imparcialidad. Estos principios serán reformulados por Rawls una y otra vez a lo largo de su obra, pero sin variar sustancialmente. El primero de los principios, llamado «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»⁷². 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 que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos»⁷³. Es decir que de este modo, los pactantes aceptan las desigualdades con tal de que el progreso personal de algunos, que puede eventualmente ser mayor, pueda redundar en algún tipo de beneficio para los demás.

Rawls deja establecido, claramente, que estos dos principios se dan según una «prioridad lexicográfica». Esto significa que si no ocurre lo primero, entonces tampoco lo último. El segundo principio surge, si y sólo si, sobre la base de existencia del primero. Con el primer principio se manifiesta la filiación liberal de Rawls, con el segundo, su acercamiento a las teorías políticas igualitaristas.

⁷¹ *Ibid.*, # 3, pp. 13-16. La negrita es nuestra.

⁷² *Ibid.*, # 11, p. 60.

⁷³ *Loc. cit.*

SIMILITUDES FUNDAMENTALES Y DIFERENCIAS SUTILES
ENTRE LAS CUATRO CONCEPCIONES DE LA JUSTICIA

Está claro que el contractualismo no constituye un bloque compacto y homogéneo dentro de la historia del pensamiento político, ni siquiera ocurre así con el contractualismo moderno⁷⁴. Pero sí es plenamente visible su fibra común con la que está hecho y, a partir de ésta, los variados matices y adaptaciones circunstanciales que ha experimentado con el transcurso de los siglos. Veamos en lo que sigue algunos de estos elementos que denotan sus similitudes y diferencias.

1. De Ockham a Rawls: análisis de la transición

En el fondo de esta cuestión sobre la naturaleza y origen de la sociedad y la justicia late el espíritu de emancipación del hombre que no quiere sujetarse a autoridad alguna, política, social, moral, religiosa, etc., que no sea el hombre mismo. Por eso crea el expediente contractual, mediante el cual explicará el origen de una institución que le es imprescindible, aunque rechace su conaturalidad. El espíritu secularista que anima a la conciencia moderna demanda una concepción subjetiva del derecho, tal como ya comienza a percibirse en Ockham. De modo que el mantenimiento de esta sociedad, producto de seres humanos libres que deciden autolimitar sus derechos, requerirá, a partir de su constitución, normatizar sus acciones mediante una concepción de la justicia, también contractual o, al menos, convencional. Esto significa, en otros términos, que se tratará aquí de justificar racionalmente y desde una cosmovisión liberal, una concepción pública de la justicia, no ya natural, como lo era para Aristóteles, sino artificial, construida y convertida en positiva a partir de una convención original que desde entonces se mantiene mediante la costumbre.

En el contractualismo de Ockham aún se sostiene con gran fuerza el derecho natural, pues queda claro que éste se ejerce cuando los hombres libres deciden darse un gobierno eligiendo a un representante, pero tamaño derecho les ha sido otorgado por Dios. Este derecho natural irá paulatinamente secularizándose⁷⁵. En Hobbes ya tiene un fuerte signo negativo y, en defini-

⁷⁴ Así diferencia Mariano Grondona a los tres filósofos contractualistas de la Modernidad: «[...] En Hobbes, a los hombres los mueve el impulso egoísta de salvarse de la guerra de todos contra todos; esto es lo que los lleva a rendirse al Leviathan para que haya, al menos, paz. Pero en Rousseau a los hombres los mueve una inspiración altruista gracias a la cual, superando el amor propio, devienen ciudadanos libremente integrados en la voluntad general. Los contratantes de Locke no ceden al Estado que crean todos sus derechos sino parte de ellos. [...]». M. GRONDONA, *Bajo el imperio de las ideas morales*, p. 51.

⁷⁵ Para obtener un panorama actual acerca de la forma que ha adquirido el derecho natural contemporáneo, a través de quienes representan la llamada «Nueva escuela del Derecho natural», ver: Carlos I. MASSINI CORREAS, «The New School of Natural Law: Some Approaches», en *Rechtstheorie. Zeitschrift für Logik und Juristische Methodenlehre, Rechtsinformatik*,

tiva, para lo único que sirve es para decidir pactar con los iguales. A partir de entonces, en el Estado, el único derecho válido o legal, valga la redundancia, será el derecho positivo impuesto por el gobierno. Pero este derecho, no debe olvidarse, sigue siendo un conjunto que existe para satisfacer a los individuos, aunque de una manera ordenada, y por ende será limitado. En Hume, el derecho está orientado por la utilidad, que teniendo un origen individual, termina siendo también social, puesto que es lo mejor para la sociedad. Se sostiene por la fuerza de la costumbre y el orden social aparece como normatizado por una concepción de la justicia artificial, lejos ya de cualquier naturalidad esencial. El orden social es posible, gracias a un conjunto de normas convencionales basadas en el criterio de utilidad. El consenso es el mecanismo que sanciona las normas. En definitiva, la justicia queda fundada en el mero consenso de los individuos reunidos en sociedad, por la única fuerza de una costumbre quizás milenaria.

Finalmente, aparece en escena la teoría de Rawls, quien toma para sí el hecho contractual, mediante el cual establece reglas imparciales de justicia, basadas, asimismo, en unas circunstancias de la justicia ya antes enunciadas por Hume.

En varios de sus escritos políticos Ockham declara el origen del gobierno a partir de una transferencia de derechos –de poder, en rigor de verdad– del pueblo al rey o emperador. Con ello, lo que Ockham pretende es criticar al papa a partir de la soberanía (legislativa) sustentada por el pueblo y que éste traspasa al rey mediante un pacto (tácito). Luego se fundamenta el consentimiento en un derecho divino, es decir, mediante una acción divina por la cual Dios otorga derechos al pueblo. Aquí estaría la gran diferencia con Hobbes, y Rawls, obviamente, donde Dios no cuenta para esto, o cuenta cada vez menos si tomamos la evolución del contractualismo, quedando claro que en Hobbes todavía existe un derecho natural, del cual se responde ante Dios, pero que, por ser de conciencia, no posee penalidad concreta, derecho natural en el cual descansa la «observación de cumplir con las promesas y los pactos contraídos»⁷⁶.

Pero, según Ockham, la decisión de pactar ordenarse en sociedad y dejarse gobernar, siempre le pertenece al pueblo, porque ellos deciden que así resultará más conveniente para cada uno, a fin de autopreservarse y delimitar pacíficamente sus derechos.

«[...] sostiene (la tercera opinión) que ni del primer modo ni del segundo la potestad laica suprema tiene propiedad alguna que le es propia inmediatamente de Dios, sino sólo de un tercer modo, porque la tiene por donación del pueblo y

Kommunikationsforschung, Normen- und Handlungstheorie, Soziologie und Philosophie des Rechts 30 (1999) 461-478.

⁷⁶ Thomas HOBBS, *Leviathan*, Part I, Chap. XIII, pp. 117-118.

no por sola donación de Dios. Porque **el pueblo no sólo ordenó que hubiera una sola potestad suprema ni sólo eligió un emperador... sino que ordenó y estableció (el pueblo) la suprema potestad laica**, otorgándole de sus bienes propios, y se los dio a la dignidad, no a la persona... Así pues, esta afirmación contiene dos cosas. Primero, que la potestad laica suprema no tiene la propiedad que le es propia inmediatamente de Dios del primer modo ni del segundo, sino que la tiene inmediatamente de Dios de un tercer modo»⁷⁷.

En Rawls, por el contrario, ya no existe siquiera ningún tipo de planteo que provenga del derecho natural; tampoco el «contenido mínimo del derecho natural», invocado por Hart, tiene exactamente el mismo carácter que el derecho natural hobbesiano y lejos está ya del derecho natural invocado por Ockham⁷⁸. Los pactantes de Rawls se basan, al elegir los futuros principios de justicia que los han de regir, en tanto están en la llamada «posición original» –algo así como una «posición natural»?– en las denominadas «circunstancias de la justicia», que Rawls afirma tomarlas de Hume. Estas circunstancias se dividen, primeramente, en objetivas y subjetivas, y se resumen, las primeras, en la existencia de una situación de escasez moderada; las últimas, en que se enfrentan unos a otros a causa de sus conflictos de intereses, que no es ni más ni menos que el egoísmo, para hablar en términos hobbesianos, concepto que Rawls prefiere minimizar, poniendo el acento de tales conflictos de intereses en la propia «situación humana» en que los individuos se encuentran, a causa de su diversidad de creencias religiosas, filosóficas, culturales, etc.⁷⁹.

De modo que se puede afirmar que **en los tres pensadores mencionados (Ockham, Hobbes y Rawls) existe el hecho contractual, todos los individuos pactan algo**; en Ockham, dan su poder –que les viene dado por Dios– y consentimiento a sus gobernantes, sometiéndose voluntariamente a ellos, con lo cual se posibilita una delimitación de los derechos individuales. Pero para Ockham, en quien late aún cierto influjo aristotélico, la sociedad es ya un hecho –aunque no menciona si lo es por naturaleza; más bien él diría que por naturaleza hay una tendencia, a raíz del pecado original, a no respetarse unos a otros–, aunque sí cabe que se establezcan en ella ciertos controles. De este modo, el pueblo, por derecho divinamente adquirido, es responsable de las leyes que sus gobernantes han establecido para su bien, y debe regirse por ellas.

En Hobbes pactan, no sólo dar su poder (soberanía) a sus gobernantes y el consentimiento de someterse a ellos, sino también unirse en sociedad –puesto

⁷⁷ Guillermo de OCKHAM, *Ocho cuestiones sobre la potestad del papa*, Cuestión 2ª, C. V, en *Obra Política I*. Traducción, introducción y notas de Primitivo Mariño Gómez (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992), pp. 76-77. La negrita es nuestra.

⁷⁸ H. L. A. HART, *El concepto de derecho*. Trad. de Genaro R. Carrió, 2ª ed. (Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1995), pp. 230-239.

⁷⁹ John RAWLS, *A Theory of Justice*, # 4, 17-22; # 22, pp. 126-130.

que «el hombre es el lobo del hombre» y no hay posibilidad alguna de que cese la guerra sin tal pacto social— para lo cual necesitan la garantía de quedar mutuamente sometidos, por una promesa fundada en el derecho natural (no ya divino), al gobernante, obedeciéndoles todos al unísono, pues de lo contrario volverían a la pésima condición anterior. La situación producida por el pacto es teóricamente irreversible, y ni siquiera se sabe si alguna vez se dio en algún momento de la historia. Pero de hecho puede compararse la situación de los países europeos, civilizados, de la época de Hobbes, con la que reina en tierras americanas, en el mismo periodo, donde impera el estado de naturaleza y, por contraste, Hobbes muestra la situación de los europeos como notablemente mejor y más evolucionada en todo sentido, sin la cual «no habría artes, ni ciencia, ni propiedad, ni civilización»⁸⁰.

Aquí cabe establecer la diferencia —mayormente marcada si se la analiza desde un punto de vista histórico—, entre ambos polos del contractualismo. Porque si bien hay en Hobbes un estado natural que se supera mediante el pacto que genera al Estado, el momento histórico de constitución de la sociedad política permanece en la nebulosa del tiempo. No tiene un acontecimiento fijo que lo determine. Por momentos parece también, al modo rawlsiano, un «como si», un hipotético punto de inflexión que permite el paso del estado natural anómico al estado social de derecho. Por no hablar de Hume, quien nada quiere saber de un contrato entre iguales, sino que habla de una sociedad regida tácitamente por el autointerés, constituida desde los tiempos remotos y sostenida por el acostumbramiento de unos individuos liberales que la componen y que, como tales, prestan su consentimiento a unas determinadas normas que les resultan las más convenientes.

Ahora bien, para el escocés no importa desde cuándo comenzó la sociedad a ser así, no es un dato esencial para su funcionamiento. Pero la diferencia más marcada en este punto del momento en que acontece el supuesto pacto entre seres humanos libres, como dijimos, está en los extremos de nuestra comparación, ya que como tampoco a Rawls le interesa el comienzo, ni tampoco puede determinarlo si pretende ser fiel a sus principios y metodología, entonces debe acudir, necesariamente, a un constructo hipotético, una abstracción que basará en dos dispositivos básicos: la llamada «posición original», que puede traducirse en clave moderna como el estado de naturaleza, y el «velo de ignorancia», que Rawls planta como pivote de toda su doctrina jurídica, sin lo cual, según su propia construcción, no pueden establecerse principios a priori de justicia.

Ockham, en cambio, aunque es revolucionariamente innovador en su política, pertenece a una tradición, la escolástica, escuela que comenzará a ser abandonada en masa, luego, por el auge que tomará la filosofía del *Venerabilis Inceptor*, tanto en los campos de la metafísica y de la epistemología, como en

⁸⁰ Thomas HOBBS, *Leviathan*, Part I, Chap. XIII, pp. 113-115 [100-105].

los más eminentemente prácticos como lo son la ética, la política y el derecho. Ockham, quien por razones que no cabe mencionar aquí se vio envuelto en una lucha contra la teocracia sacerdotal de su época, enarbolando el estandarte de la separación de poderes, celestial y terrenal, sostiene que el gobierno no es más que un producto de la voluntad de sus súbditos, potestad ésta que les fue otorgada por Dios mismo en el Edén, desde los tiempos descritos por Génesis 1:28-30, cuando Dios traspasó al género humano la posesión común de los bienes temporales⁸¹.

En Hume, en cambio, no hay pacto alguno; no hay un paso de una condición natural, mala, a otra artificial, buena, al menos explícitamente. Pero sí hay una concepción de la justicia y del gobierno que se va formando por costumbre y que no deviene por derecho ni ordenación divina. Se va instalando en la sociedad porque así lo ven conveniente –utilitariamente– cada uno de sus miembros. De manera que se da la existencia de ciertas circunstancias de la justicia que requieren la instauración en la sociedad de una concepción artificial, no natural, de la justicia, que permita una sociedad mejor constituida y ordenada, en definitiva, civilizada, donde esté a la orden del día el individualismo natural de los hombres y la concepción utilitarista del bien social, que no es sino la puesta en común –fundada en el interés– del bien individual con el social⁸².

En Rawls, como hemos visto, tampoco hay un pacto histórico, pero sí existe el hecho contractual, un «como sí», un artificio hipotético absolutamente construido, mediante el cual –velo de ignorancia de por medio– se coloca a los hombres desprovistos de ciertos conocimientos respecto de cómo les irá en el futuro, a fin de que estén en plena condición imparcial de elegir principios básicos que determinarán la concepción de justicia por la cual se habrán de regir⁸³. Esta posibilidad de crear una condición artificial que ha de controlar todo su futuro y regir las relaciones en la sociedad, la tienen los hombres, no por poseer algún tipo de derecho natural o divino⁸⁴, sino mera-

⁸¹ Guillermo de OCKHAM, *Ocho cuestiones sobre la potestad del papa*, Cuestión 2ª, C. V y VI, pp. 76-80.

⁸² David HUME, *A Treatise of Human Nature*, Book III, Part. II, Sect. II, pp. 541-552 [658-673].

⁸³ No se trata aquí, con Rawls, de fijar una neutralidad respecto de los derechos, sino de las cuestiones relativas al bien. Un Estado donde han de regir los principios de justicia imparcial ha de ser neutral entre las diferentes concepciones del bien asumidas por sus ciudadanos, o como dicen Mulhall y Swift en una conocida obra en que contraponen a Rawls y otros filósofos afines ante la crítica de los comunitaristas: «respecto a los juicios sobre lo que hace buena o valiosa una vida». De tal modo, los derechos de los ciudadanos «que ha de proteger el Estado prevalecen sobre las concepciones del bien que los individuos puedan elegir y se imponen a éstas». Stephen MULHALL y Adam SWIFT, *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas* (Madrid: Temas de Hoy, 1996), pp. 62-63. Ante esto, cabe hacerse la siguiente pregunta: ¿Hasta dónde es posible una justicia adecuada (imparcial), si está desvinculada de cualquier juicio de valor acerca del Bien?

⁸⁴ «El contractualismo rawlsiano deriva sus principios de justicia de un acuerdo hecho bajo condiciones ideales. Esto lo distingue del contractualismo clásico de los primeros filósofos modernos, precisamente por no presuponer un conjunto de derechos naturales al modo de un *background* moral a ser pactado y que entonces pase a centrarse en las condiciones políti-

mente porque deciden, por sí mismos, estipular las condiciones para la existencia de una sociedad justa, regida por la imparcialidad y para lo cual sólo se requiere dar cuentas a lo que llamamos «derechos humanos» o «derecho de gentes», en todo lo cual se denota el influjo del concepto kantiano de «autonomía de la voluntad».

Esta supuesta imparcialidad no evita la existencia real de ciertos preconceptos asumidos mientras se está en la «posición original», presuposiciones básicas provenientes de una antropología individualista y liberal. Tales supuestos determinarán los principios de justicia que habrán de elegirse; estos principios quedan encerrados dentro de un *framework* típicamente liberal: una medida igualitaria de libertad para todos y una redistribución de oportunidades en función de los menos aventajados. Y más aún: **también la prioridad lexicográfica de los principios, en cierto modo, es un fiel testigo del concepto antropológico del que se parte y de la opción política asumida, una posición ideológica bien definida que produce la contradicción –en la versión del neocontractualismo rawlsiano– de obtener una sociedad justa agrupando –como bien expresa Massini Correas, parafraseando a Jovenel– hombres que carecen de la virtud de la justicia, extraño producto que solamente una antropología de corte netamente liberal, antiteleologista y antiperfeccionista, sería capaz de pretender obtener:**

«[...] Lo que es más, la justicia de las prácticas sociales no supone, según Rawls, la virtud personal de los individuos involucrados en ellas. En realidad, la justicia de las prácticas o instituciones sociales supone la presencia de sujetos racionalmente autointeresados que, a pesar de moverse sólo en provecho propio, dan lugar, por la mediación de la 'posición original' y del 'velo de la ignorancia', a estructuras sociales justas. En otras palabras, no se trata sino del expediente ya intentado por los antiguos contractualistas: Hobbes, Locke y Rousseau, para quienes el necesario egoísmo de la convivencia social sólo puede ser superado a través de la fórmula mágica del contrato social. Tampoco es para ellos necesaria la presencia de virtudes personales en los contratantes: basta con la fórmula del pacto, con el tenor de las cláusulas, para que la sociedad resultante devenga justa, segura y libre (Vid. 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*, trad. J. M. Seña, Barcelona, Alfa, 1988, pp. 27-39). Se trata de una extraña fórmula de pesimismo antropológico y optimismo social, conforme al cual el modo de agrupar hombres injustos hace que el resultado sea una sociedad justa o, para decirlo con palabras de Bertrand de Jouvenel, de la insólita pretensión de una sociedad justa en la que nadie tenga que serlo [Bertrand de Jouvenel, *La soberanía*, trad. L. Benavídez, Madrid, Rialp, 1957, p. 296 y passim.]»⁸⁵.

cas necesarias para hacer efectivos esos derechos». David BOUCHER & Paul KELLY, *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, p. 183.

⁸⁵ Carlos I. MASSINI CORREAS, «La teoría contemporánea de la justicia, de Rawls a MacIntyre», en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto* LXX, n. 2 (1993) 216-217. La negrita es nuestra.

2. Síntesis sobre los matices y semejanzas en la concepción de la justicia –y de la ética– de los cuatro filósofos comparados

Resumiendo, la comparación entre los autores tratados que utilizan el mecanismo contractualista o convencionalista para explicar la sociedad y/o la justicia, puede resumirse así:

1º) Para Ockham el pueblo pacta que alguien los gobierne y delimite sus derechos, puesto que es soberano desde su origen, porque Dios le otorgó el poder de elegir a sus gobernantes, de manera que indirectamente Dios interviene en la elección, pero ésta queda librada al pueblo. Éste no acepta que el papa dirija su destino en el campo de los asuntos temporales y humanos, puesto que para ello poseen el derecho de nombrarse un gobernante y transferir a él sus prerrogativas. Además, está claro que el papa es, según Ockham, regularmente, una autoridad espiritual y no temporal. El pueblo, una vez transferidos sus derechos al gobernante, debe obedecerle. El rey, o eventualmente emperador, dicta leyes, es decir, en nuestro lenguaje utilizado para establecer la relación entre los cuatro pensadores, determina la concepción de la justicia, pero ésta no es, todavía, artificial, puesto que indirectamente el poder le ha sido concedido por Dios, quien lo otorgó al pueblo para que elija a sus gobernantes, por lo cual se concluye en el razonamiento de que el rey se inspira, al legislar, en el derecho divino o natural (para Ockham es lo mismo). Su concepción de la justicia es natural, pero a causa del pecado se ha corrompido, por tanto el pueblo debe asignar su ejercicio a un rey que los gobierne imparcialmente, inspirado en el derecho natural-divino. Si este rey fuere inocuo, compete al pueblo deponerlo⁸⁶.

2º) Para Hobbes, el pueblo pacta, en primer lugar, asociarse entre sí y formar una sociedad; esto es, no atacarse, y luego coloca al rey como garantía del pacto, consintiendo que éste los gobierne, dicte leyes y delimite sus derechos. Su consentimiento es de igual índole que en el caso anterior, porque consienten transferir sus derechos (léase «poder») a una tercera persona, el garante, quien establece su propia concepción –artificial por cierto– de la justicia. Lo que se busca es un árbitro imparcial que dirima justicia entre los súbditos, quienes provienen de un estado natural en donde la justicia, simplemente, no existe. Su teoría de la justicia está basada en el principio de igualdad física, de poder y de derechos, y en la existencia de una promesa mutua (entre los ahora ciudadanos iguales ante la ley) originaria, de obediencia al legislador, que debe ser cumplida, pues así lo ordena la ley natural.

⁸⁶ Guillermo de OCKHAM, *Ocho cuestiones sobre la potestad del papa*, Cuestión 2ª, pp. 43, 72, 76-80. William of OCKHAM, *A Short Discourse on the Tyrannical Government*. Edited by A. S. McGrade; translate by John Kicullen (New York: Cambridge University Press, 1992); trad. castellana: *Sobre el gobierno tiránico del papa*. Estudio preliminar, traducción y notas de Pedro Rodríguez Santidrián (Madrid: Tecnos, 1992), pp. 67, 98, 111, 113, 119, 125, 142, 146-149, 164-165, 192-193, 212.

3º) Para Hume, no hay pacto alguno, sólo hay consentimiento de que la sociedad debe regirse por un modelo de justicia creado artificialmente; un artificio, que resulta conveniente por razones de utilidad, y ante el cual todos se someten voluntariamente, porque así conviene a los hombres. Además el nuevo artificio creado resulta, a su modo de ver, superior, o en todo caso más acorde a la situación, dadas las circunstancias de la justicia enunciadas por él, hartamente desfavorables y difíciles de superar mediante una justicia de tipo natural. También la sociedad se produjo artificialmente, aunque no en un momento del tiempo ni contractualmente, sino por una especie de consentimiento transmitido de generación en generación, porque así ha resultado más conveniente para mantener los intereses individuales, al mismo tiempo que los comunes. En definitiva, se ha producido por una costumbre que fue aceptada como lo más conveniente y que ya está fuera de todo tipo de discusión. El hecho de que Hume se preocupe en fundamentar por qué no es contractualista no quita el hecho de la artificialidad de la sociedad, en la que él cree, y el tipo de justicia, artificial, que debe regirla, puesto que la sociedad, como la justicia, ha surgido por la costumbre, un estar de acuerdo constante entre los hombres⁸⁷. En esto consiste el carácter convencional de la concepción humeana de la justicia.

4º) Para Rawls hay un contrato explícito –aunque hipotético– que produce criterios absolutamente artificiales, aunque supuestamente imparciales, de justicia, por los cuales se han de regir las instituciones, y por ende la sociedad toda. No existe una justicia natural como fundamento de los principios elegidos por los pactantes. Lo que se pacta no es formar una sociedad, ni tampoco el nombramiento de alguien que garantice su funcionamiento, sino los principios de justicia que han de regir la legislación misma, que es lo único que en definitiva importa en una sociedad –absolutamente secularizada– en la cual el papel del Estado ha quedado minimizado. Pactan porque ello ha de redundar, primero, en la obtención de beneficios personales, aunque se supone justos, y segundo, en el logro de una sociedad donde sea posible la cooperación de unos con otros, es decir, en la que pueda desarrollarse la libre competencia y ejercerse al máximo posible las libertades individuales. No existe ningún mandato divino entregado a los pactantes por el cual decidan salir de la posición original en la que están y pasar a una sociedad más justa (como en Ockham, por ejemplo), sino que el mandato viene dado por esta especie de autoridad inmanente que es la sociedad democrática en que viven y desarrollan sus planes de vida, en definitiva, la democracia liberal y no otra.

De todos modos, Rawls debe dar una respuesta sobre la manera de producir una «sociedad bien ordenada», lo cual significa que aunque no se esté al borde de la guerra civil –obviamente, en las sociedades democráticas que han alcanzado un cierto nivel de desarrollo, que son a las que Rawls se refiere– el

⁸⁷ David HUME, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Sect. III, Part. 2, 25-31, Sect. IV, pp. 39-45.

engranaje societario no está funcionando de la mejor manera posible, y esto se debe, en definitiva –según los contractualistas contemporáneos como Rawls– a que los individuos societarios no dejan de ser más o menos similares al tipo antropológico que describió tres siglos antes Hobbes –los «*homo homini lupus*»– porque, según estos nuevos contractualistas, si la sociedad no progresa más deberá ser porque el egoísmo, la envidia, o una pasión por el estilo, lo está impidiendo. Por consiguiente, en definitiva, el neocontractualismo no hace sino posarse en la vieja antropología hobbesiana, quien, contra Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, se empeñó en demostrar que el hombre no puede ser definido como un «animal político». Es decir, no tienen, naturalmente, tendencia alguna a reunirse en sociedad.

De modo que está claro. Lo que Hobbes quería era fundar la responsabilidad y obligación de existencia de la sociedad en el hombre mismo, recurriendo a un artificio como lo es el contrato social. Rawls, y el resto de los neocontractualistas contemporáneos, lo que quieren es llegar un paso más allá, pues a esta altura hay un poder policíaco, instalado en la sociedad que formó el hombre mismo, pactando entre sí, que impide su disolución. Pero de su democracia liberal pretende otra cosa, que en el fondo la hallará en el mismo tipo de procedimiento que habían empleado Hobbes y el resto de los contractualistas modernos. Ahora desea que el Estado liberal sea una sociedad que progrese, para lo cual deberá, en primer lugar, erradicar la envidia que existe entre los individuos societarios a causa de las injusticias que observan y padecen a diario en la sociedad en que viven. Esta envidia está originada en el egoísmo, obviamente, y de no frenarla, la sociedad se estanca⁸⁸.

⁸⁸ Así lo ve un analista político, declaradamente liberal, como lo es Mariano Grondona, quien es un gran conocedor de la obra de Rawls, como así también de Robert Nozick, hacia quien no oculta sus más caras simpatías: «Desde premisas doctrinarias distintas y hasta opuestas, dos filósofos políticos contemporáneos han llegado a sostener que la envidia, como pasión social, bloquea las perspectivas de progreso. En su *Teoría de la justicia*, John Rawls afirma que solamente la sociedad 'no envidiosa' está en condiciones de progresar. Esto es así porque el progreso explicita un contrato previo según el cual los miembros de la sociedad aceptan que otros progresen más que ellos si ésta es la condición de su propio mejoramiento.

«Supongamos, para explicarlo, que Juan y Pedro arrancan al comenzar su vida desde la misma 'posición 0'. Al promediar su existencia, Juan llega a la 'posición 10', y gracias a ello, por las fuentes de trabajo y las contribuciones fiscales que Juan genera, Pedro logra la 'posición 2'. Si Pedro no es envidioso, comparará su situación actual –2– con la originaria –0– y quedará satisfecho pese a que Juan corra delante. Si es envidioso; no comparará el 2 que ahora tiene con el 0 que tenía, sino con el 10 de Juan. Entonces advertirá que, si bien ha avanzado en relación con su propio pasado, ha retrocedido en relación con Juan. Si Pedro es movido por la envidia, preferirá que él y Juan queden en 0, si ésta es la alternativa a la ventaja de Juan.

La igualdad sin progreso. El teorema de Rawls se completa de este modo: si la sociedad, como Pedro, prefiere la igualdad sin progreso al progreso desigual, queda bloqueada. El supuesto del que parte el autor de *Teoría de la justicia* es obvio: que no hay progreso sin desigualdad, ya que en una sociedad dinámica el que innova, el que invierte, el que compete, corre delante.

En *Anarquía, Estado y utopía* (*Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, 1974), Robert Nozick acepta la premisa de Rawls y se pregunta cómo podría superarse la envidia en una sociedad. La envidia nace –sostiene– de una comparación desfavorable con otro a quien, sin

¿Cuál será su remedio, entonces? Dado el éxito –medido en términos de valores exclusivamente humanos y propios de este mundo terrenal en el que convivimos diariamente– que obtuvo el modelo contractualista al pretender explicar el origen de la sociedad política (civil, en realidad, apenas), también ahora, en pleno siglo XX, será mediante este mismo artificio o convención entre los hombres que pretenderá explicar cómo es posible el logro de «una sociedad bien ordenada», que es lo mismo que decir, «una sociedad liberal y democrática donde el ‘progreso’ pueda estar a la orden del día», y sin fricciones, a causa de la convención que permite el establecimiento de ciertos principios de justicia, jerárquicamente ordenados –como hemos visto antes, según otro criterio puramente artificial e injustificado– como lo es el denominado «orden lexicográfico de los principios de justicia» que han de permitir el tan mentado «supuesto orden social». No podemos detenernos, aquí, en el análisis crítico que merecerían conceptos tales como «orden social» o «progreso», valores tan caros para la ideología política y económica liberal.

Los principios de justicia deben asegurar las condiciones básicas de la democracia liberal, es decir que estarán sustentados en un terreno ya abonado por una cierta concepción liberal de la justicia, artificialmente creada o prefigurada durante los siglos en que se siguió la costumbre de vivir en una sociedad que ha venido siendo moldeada paulatinamente por dicha ideología política. Ello permitirá que cada cual pueda continuar con su propio plan de vida, en tanto éste no contraríe los principios de justicia establecidos y el propio cimiento de la sociedad liberal. Además, este «consenso superpuesto» permite y no dificulta la puesta en práctica de los principios de justicia. La

embargo, se considera un igual. Debe distinguirse, en este sentido, del resentimiento. El resentido ha sido ofendido en alguna forma por aquel a quien resiente; desde el momento que no puede devolver la ofensa, reinterpreta la realidad de tal manera que su ofensor quede desacreditado [...].

[...] El remedio es un desarrollo que, al multiplicar las ocasiones de éxito en los más diversos campos, haga a cada vida incomparable con las demás. Idealmente, podría llegarse a una sociedad donde cada oficio fuera atractivo, gratificante y único debido a la hiperespecialización. En esta sociedad ‘terminal’, la envidia habría sido arrancada de cuajo, definitivamente. [...] Rawls y Nozick coinciden al dibujar dos círculos en torno de la envidia. Según el primero de estos círculos, vicioso, la envidia bloquea el progreso y, al hacerlo, se acentúa a sí misma porque los oficios de éxito quedan reducidos a una mínima expresión, concentrándose en ellos todas las frustraciones de la sociedad [...].

[...] El segundo círculo, virtuoso, comienza cuando los miembros de la sociedad aceptan la desigualdad si ella ha de traerles progreso; se acentúa y consolida cuando, gracias al progreso, la creciente diferenciación y multiplicación de las carreras de éxito reduce hasta anular la comparación entre personas supuestamente iguales que está en la raíz del sentimiento envidioso. El círculo vicioso culmina el día en que se comprende que cada vida, cada persona, es única e incomparable. Es solamente entonces que el éxito ajeno puede dar lugar en todos los casos a una alegría compartida.

A esta altura del análisis es inevitable preguntarse cómo se pasa del primer círculo al segundo. Las sociedades estancadas, decadentes, se hallan particularmente expuestas a la pasión de la envidia. Lo que han escrito los filósofos a lo largo del tiempo de ella es de máxima severidad [...].» (la negrita es nuestra). Mariano Grondona, *Bajo el imperio de las ideas morales*, pp. 181-183.

sociedad es un producto artificial, tanto o más que en el caso de Hobbes, porque las relaciones entre sus miembros se basan en unos principios de justicia –de imparcialidad al margen– artificialmente creados⁸⁹. Cabe bien recordar aquí, en relación con la cuestión de las virtudes que están ausentes en la teoría rawlsiana, las palabras de Massini Correas sobre el influjo de la ideología hobbesiana en Rawls: «Es indudable que por más que Rawls reitera que su principal deuda intelectual es para con Kant, la sombra de Hobbes se proyecta claramente sobre su contrato social»⁹⁰. Cuando Rawls apela a la cooperación social, sólo lo hace bajo una concepción dominada por una racionalidad de tipo mercantil individualista, donde lo que importa no es la cooperación en sí misma, sino lo que ésta puede brindarle al desarrollo de los individuos que compiten entre sí en un mercado en que todo se mide por valores económicos; de allí que lo justo será meramente aquello que es «económica y materialmente justo»⁹¹. Claro está que lo que tiene de atrayente la teoría rawlsiana de la justicia es su apelación al intercambio dialógico entre seres con diferentes planes de vida, por tanto, con diversas concepciones sobre lo que es bueno, lo cual constituye un reaseguro del modo de vida democrático, que es el primero de los deberes sociales, dentro de su concepción ideológica, por supuesto. En definidas cuentas, la justicia y su definición se han tornado en algo constructivo, y esto ha pasado a constituirse en el nuevo paradigma social⁹².

Finalmente, cabe agregar dos palabras acerca de la concepción de la igualdad según Hobbes y Rawls, quizás los dos representantes más típicos del contractualismo. Como afirma Roberto Gargarella: «el contractualismo hobbesiano y el rawlsiano aparecen comprometidos con una idea diferente de la igualdad», ya que a Rawls le interesa establecer la igualdad de status moral y no una «igualdad de poder», como sucedía con Hobbes. Esta igualdad moral entre las personas es lo que debe conducir las «a desarrollar una preocupación por la imparcialidad –por el hecho de que se consideren imparcialmente

⁸⁹ John RAWLS, *A Theory of Justice*, # 10-11, pp. 52-64, # 35, pp. 216-221, # 60, pp. 395-399. John RAWLS, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996), Part 2, Lecture IV, pp. 133-154, Part 2, Lecture V, # 8, pp. 208-211.

⁹⁰ Carlos I. MASSINI CORREAS, «La teoría contemporánea de la justicia, de Rawls a MacIntyre», p. 209. La negrita es nuestra.

⁹¹ «[...] Su interpretación de la ‘cooperación’ está dominada por la racionalidad mercantil individualista, considerada como la quintaesencia de la racionalidad productiva. La regulación estatal propuesta no es sino una regulación del orden mercantil, destinada a darle plena eficacia, a hacer que nada escape a él, ya sea mediante la constitución de monopolios, o por exclusión de una mano de obra desempleada. Preconiza una acción del Estado frente a los males públicos. Pero su concepto económico carece de algo que permita pensar positivamente ‘la obra’ común –algo que, sin embargo, exige la unidad sistémica de las diversas producciones humanas, en su relación global con el sistema ecológico, ya sea respecto del saber, del progreso o del sentido, o de la destrucción que globalmente producen–». Jacques BIDEY, *John Rawls y la teoría de la justicia* (Pamplona: Ediciones Bellaterra, 2000), p. 127.

⁹² Cf. John RAWLS, «The Idea of Public Reason Revisited», en *The Law of Peoples with «The Idea of Public Reason Revisited»* (Cambridge, Massachusetts: Cambridge University Press, 1999), parágrafo 2, pp. 140-148.

las preferencias e intereses de cada uno»⁹³. Precisamente será este asunto de la igualdad postulada por Rawls, en su búsqueda de una justicia caracterizada por la imparcialidad, lo que lo ha de separar de los liberales libertarios o conservadores⁹⁴, para quienes no corresponde que la sociedad intervenga —en Rawls lo hace desde el momento en que la «sociedad bien ordenada» se maneja a través de los principios de justicia— suprimiendo o minimizando las desigualdades⁹⁵. Tal cosa es tomada como una intromisión del Estado en la vida privada de los individuos, hecho que es juzgado por los propios libertarios como peligroso para la buena salud del *way of life* liberal⁹⁶.

El test contractualista

Dado el sentido que ha adquirido la filosofía política contemporánea, el espectro de lo que se debate, al menos desde hace un par de décadas para esta parte, ha quedado prácticamente restringido a una mera discusión intra-liberal y, por tanto, a tratar de demostrar la legitimidad, tanto de su expresión moral como de su expresión política (unido a la esfera de lo económico), de una u otra forma de liberalismo. Así, éste aparece asociado con las más diversas formas de socialismo, y hasta con gobiernos que se presentan bajo el aspecto de ideologías autoritarias, dictatoriales y hasta totalitarias, pero que de un modo u otro han admitido una base de sustentación de la sociedad y de la economía estrechamente amarrada a una explicación contractualista de la sociedad. Esto ha conducido a que la filosofía práctica, y especialmente la filosofía política, haya adoptado un enfoque asimilable por teóricos de otros campos del conocimiento. En efecto, durante las últimas décadas este enfoque ha resultado fructífero, si se lo evalúa en cuanto a las metas que persigue, y ello se demuestra en la interdisciplinariedad lograda al entrar en diálogo discursivo con economistas, juristas y cultores de las ciencias políticas. De este modo, la filosofía práctica y la filosofía política actuales han ido constituyendo su propia disciplina en torno a las teorías de la deliberación y de la decisión racional, como por ejemplo, entre las más conocidas, la «teoría de los juegos», la «teoría de la decisión racional», o la «teoría de la elección social»,

⁹³ R. GARGARELLA, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, p. 34.

⁹⁴ Un interesante análisis de las diferencias entre el liberalismo rawlsiano y el de Robert Nozick, como ejemplo representativo de la postura liberal conservadora, puede verse en el citado libro de Gargarella, Cap. 2: «La 'teoría de la justicia' como una teoría insuficientemente liberal», 45-67, y en la propia obra de Nozick, donde presenta sus mayores objeciones a la teoría rawlsiana de la justicia: *Anarquía, Estado y utopía*, 2ª Pte., Cap. VII, 2ª sección: «La teoría de Rawls», pp. 183-227.

⁹⁵ Así mismo, también es posible analizar la teoría rawlsiana de la justicia desde el otro bando, opuesto, de los que perciben que no hay en Rawls suficiente igualitarismo, o en todo caso, que ven en su teoría un incumplimiento para con el igualitarismo que había prometido inicialmente. Este análisis es presentado también por Gargarella, en el capítulo 3 de su libro: «La 'teoría de la justicia' como una teoría insuficientemente igualitaria», donde enfrenta a Rawls con las críticas que llevan a cabo Ronald Dworkin, Amartya Sen y Gerald Cohen. R. GARGARELLA, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, pp. 69-97.

⁹⁶ *Ibid.*, pp. 40-43.

empleadas por algunos filósofos políticos y morales –Kenneth J. Arrow⁹⁷, entre ellos– para alcanzar, incluso, la construcción teemática de posturas que han asumido no sólo en el campo de la economía, sino también en el de la moral y el derecho. Resulta claro, hoy, que un tema clave ocupa el centro de fuga y ha acaparado la gran atención del debate filosófico-político y ético contemporáneo: la discusión en torno a la forma de liberalismo que se desarrolla, al mismo tiempo que se alimenta y retroalimenta, no sólo en el ámbito geográfico de las sociedades multiculturales avanzadas –el llamado «Primer Mundo»– sino también en países del denominado «Tercer Mundo», que no quieren quedar a la zaga de aquéllos, y de manera irreflexiva no dudan ni por un instante en copiar rígidamente las más puras formas en que liberalismos y neoliberalismos se desarrollan en la actualidad. Así, tales formas tienen vida al amparo de la eficacia económica como valor cardinal hegemónico de todas las formas culturales y vitales en que se desenvuelven los individuos y los grupos que conforman la sociedad política.

Uno de los actuales representantes del neocontractualismo, específicamente dentro de la variante hobbesiana, David Gauthier⁹⁸, ha elaborado en uno de sus últimos trabajos publicados lo que ha dado en llamar «el test contractualista»⁹⁹. Antes define qué significa el contractualismo y a qué tipo de concepción antropológica del sujeto, en relación con el medio social en que éste se inserta, corresponde esta posición. Según Gauthier, «el contractualista propone un modo de justificación de las normas que rigen la interacción. [...] Esas normas tienen un doble aspecto: por un lado amplían las oportunidades

⁹⁷ Arrow ha ganado el Premio Nobel de Economía, en 1972. Ver: Kenneth J. ARROW, *Social Choice and Individual Values*. 2nd edition (New Haven: Yale University Press, 1970); Kenneth Joseph ARROW, *Collected Papers of Kenneth J. Arrow*, Vol. 1-6 (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1983-1985); Kenneth J. ARROW, Samuel BOWLES, Steven N. DURLAUF (Eds.), *Meritocracy and Economic Inequality* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2000); Kenneth Joseph ARROW & others, *Increasing Returns and Economic Analysis* (St. Martin's Press, 1998); Kenneth J. ARROW, Kotaro SUZUMURA, Amartya K. SEN (eds.), *Social Choice Re-examined: Proceedings of the IEA Conference Held at Schloss Hernalstein, Berndorf, Near Vienna, Austria*, Vol. 1 (St. Martin's Press, 1997); Kenneth Joseph ARROW, *The Limits of Organization* (Norton Ww, 1974); Kenneth J. ARROW, Ingram Olkin, B. Curtis Eaves (Eds.), *Education in a Research University* (Stanford, California: Stanford University Press, 1995). Para una explicación ilustrativa del teorema de Arrow, ver: Walter P. HELLER, Ross M. STARR, David A. STARRET (eds.), *Uncertainty, Information & Communication (Essays in Honor of Kenneth J. Arrow)* (Cambridge, U. K.: Cambridge University Press, 1986) Alfred MACKAY, *Arrow's Theorem: The Paradox* (New Haven: Yale University Press, 1980); John CRAVEN, *Social Choice: A Framework for Collective Decisions and Individual Judgments* (Cambridge, U. K.: Cambridge University Press, 1992), chap. 3; Jonatan RILEY, *Liberal Utilitarianism: Social Choice Theory and J. S. Mill's Philosophy* (Cambridge, U. K.: Cambridge University Press, 1988), pp. 21-24.

⁹⁸ Para obtener una idea completa sobre la posición neocontractualista de Gauthier en materia ética, jurídica y política, ver: David GAUTHIER, *Morals by Agreement* (New York: Oxford University Press, 1986); hay traducción en castellano de Alcira Bixio, *La moral por acuerdo* (Barcelona: Gedisa, 1994).

⁹⁹ Ver: David GAUTHIER, «Political Contractarianism», en *Journal of Political Philosophy* (1997) 132-148; hay traducción en castellano de Pedro Francés Gómez, «Contractualismo político», en David GAUTHIER, *Egoísmo, moralidad y sociedad liberal* (Barcelona: Paidós, 1998), pp. 161-185. En adelante seguiremos esta versión traducida.

de acción, pero por otro lado limitan los modos y tipos de acción permitidos»¹⁰⁰. Gauthier caracteriza al contractualismo, en su sentido antropológico, como la expresión del individualismo normativo. Podemos, así, comprender mejor la raigambre hobbesiana que presenta el contractualismo de Gauthier, por un lado, y por otra parte, cómo esta interpretación de la sociedad está enlazada sustancialmente –según nuestro intérprete– con el individualismo liberal. Además, continúa Gauthier, el contractualismo –siempre definido genéricamente– posee tres propiedades fundamentales: es individualista, es minimalista y es constructivista¹⁰¹. Con respecto a este aspecto individualista, si bien Gauthier menciona que podría desarrollarse alguna versión comunitarista o colectivista del contractualismo, también dice, aquí mismo, que «los derechos de grupos y las responsabilidades colectivas son susceptibles de ser sometidos al examen contractualista, aunque es dudoso que lo superasen»¹⁰². Esto último aclara bien cuál es la posición de Gauthier.

Ahora bien, lo importante ahora es dilucidar qué quiere significar, el filósofo de Pittsburgh, Pennsylvania, con esta idea del «test contractualista» y qué uso tratará de darle a dicho mecanismo probatorio:

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 161.

¹⁰¹ «El contractualista toma como punto de partida una situación inicial donde no hay ninguna de estas prácticas, ninguna de las posibilidades o limitaciones sociales. Partiendo de esa situación inicial, las prácticas y normas han de ser justificadas ante agentes individuales, definidos únicamente por su capacidad de deliberación racional. En este importante sentido, el contractualismo es expresión del individualismo. [...] La posición contractualista es claramente minimalista desde el punto de vista normativo. El contractualista sostiene que el único espacio no controvertido para la determinación normativa de acciones es el que proporciona la deliberación individual. Lo que caracteriza a los seres humanos como animales deliberativos es: a) la capacidad de ser motivados por representaciones de estados de cosas tal como son y tal como podrían llegar a ser a través de las acciones posibles del agente; y b) la capacidad de, primero, preguntarse si tiene sentido ser motivado a la realización de un acto por cierto conjunto de representaciones; y, segundo, ser motivado de hecho por la respuesta a dicha cuestión. La idea de lo que tiene sentido hacer es el elemento normativo esencial en la deliberación, y el contractualista se basa en ella.

Además de minimalista el contractualismo es constructivista en un sentido importante. El contractualista piensa que toda la estructura normativa de una sociedad depende de la normatividad deliberativa de sus miembros individuales. Cada uno debe juzgar, desde su actitud deliberativa personal, si las normas sociales y las prácticas que originan son aquellas que consideraría razonable acordar, si él y sus conciudadanos tuvieran la oportunidad de decidir conjuntamente los términos de su interacción. [...] Se parte de que la validez de las normas sociales depende y se deriva de normas aceptadas por los miembros individuales de la sociedad. No hay ninguna otra fuente reconocida por todos de donde puedan extraer su validez. Además, las normas sociales no deben derivar su validez de cualesquiera normas que los miembros individuales de la sociedad acepten (o de todas ellas), sino sólo de aquellas que todos los demás miembros pudieran aceptar también como válidas en las mismas circunstancias. La idea contractualista es que sólo las normas de la racionalidad deliberativa satisfacen esta condición. Todas las otras normas –derivadas, por ejemplo, de una religión, o de una concepción objetivista de los valores– son un tipo de normas que sólo los creyentes en la misma religión, o quienes comparten la misma cosmovisión, pueden aceptar como válidas para sí mismos. No se puede, por tanto, apelar directamente a este tipo de normas para defender prácticas sociales que deben ser justificables para todos». *Ibid.*, p. 162-163.

¹⁰² *Ibid.*, p. 174.

«Aplicar el test contractualista a una norma o sistema de normas consiste simplemente en examinarlas si, en la hipótesis de que las personas afectadas por la norma o sistema normativo, estuvieran en situación de determinar las condiciones de su interacción, tendría sentido para cada una de ellas (desde el punto de vista de una deliberación racional) acordar unas condiciones de las que esa norma o sistema normativo pudiera considerarse expresión. Así, el contractualista sostiene que las instituciones y prácticas sociales –y las oportunidades y límites, derechos y obligaciones que crean– se pueden justificar en términos de un acuerdo hipotético; y sólo en esos términos. No es que el contractualista suponga que siempre es posible apelar a un acuerdo hipotético para satisfacer las necesidades de justificación; pero sí mantiene que tal recurso ofrece la mejor defensa posible para un sistema de regulación normativa de la interacción que sea beneficioso para todos [...]»¹⁰³.

Como podemos ver, el «test contractualista» de Gauthier sirve, lisa y llanamente, para justificar si es que las normas que rigen la interacción social entre individuos –autointeresados y egoístas incompletos, como Gauthier los define– son, ante todo, la expresión de un acuerdo, hipotético, entre las partes y, en segundo término –aunque no de menor importancia– las más favorables que el recurso del pacto puede ofrecer en función del beneficio de la totalidad de los pactantes. Si un sistema «x» de normas se erige según estas condiciones estipuladas, entonces el sistema en cuestión podrá pasar exitosamente el «test contractualista» y, consecuentemente, ser útil (en cuanto a lo que persigue como fines y objetivos esta concepción del hombre) para basar en él la convivencia social, como así también para que en él se sustente el Estado, puesto que esta entidad, dentro de la cosmovisión contractualista, existirá siempre con la misión primordial de proteger las libertades de los individuos, las partes firmantes del contrato.

Por ejemplo, siguiendo la argumentación de Gauthier, el sistema contractual de Hobbes será fecundo, si el pacto –hipotético– que fuera acordado entre las partes, produce (primera parte de lo que el test debe comprobar) una sociedad liberal, de mercado, donde la vigilancia policíaca se encarga de penalizar los incumplimientos a las leyes que todos han acatado obedecer –pacto mediante– bajo el temor de la espada de un soberano que las promulga y sanciona, aunque éste no forme parte de los pactantes, sino que se ha constituido en el depositario de sus poderes sumados, con la misión primordial (segunda parte de lo que el test debe probar) de proteger los derechos y libertades de los individuos a fin de que éstos, en paz, puedan lograr su propio beneficio, delimitando de tal modo los egoísmos particulares¹⁰⁴, a fin de que todos resulten satisfechos.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 162. La negrita es nuestra.

¹⁰⁴ De aquí la idea de Gauthier de «egoístas incompletos».

Lo mismo, o semejante, ocurriría con el test en el caso de Rawls. Su sistema contractual –o concepción de la justicia como imparcialidad– será fecundo, si el pacto o acuerdo que dio origen a los principios de justicia, y que fuera acordado, también libremente, entre las partes, resulta capaz de producir y sostener una «sociedad bien ordenada», regida por los principios de la libertad y la igualdad –en este preciso orden, según Rawls– y con la finalidad de que tales principios redunden en beneficio de todas las partes, las cuales quedarán satisfechas porque cada cual ha elegido –hipotéticamente– su posición actual, bajo el desconocimiento de lo que la lotería social habría de depararle en el futuro, por tanto (como dice Gauthier en la cita), no han elegido otra cosa que el mejor sistema posible dadas las condiciones de elección que fueron fijadas.

En el primer caso (Hobbes) se busca un sistema que de origen a la sociedad. El sistema será artificial o convencional, porque la sociedad también es una entidad artificial, inestable y regida por convenciones. En el último –Rawls– se busca un sistema justo, capaz de sostener una «sociedad bien ordenada». «Bien ordenada» significará –obviamente, para Rawls– de libre mercado, derechos limitados e iguales, normatizada mediante convenciones, justa, libre, etc. Este otro sistema, que busca la mejor idea posible sobre la justicia, aplicable y admisible en una sociedad estrictamente liberal, será también artificial o convencional –aunque no arbitrario, dirá Rawls– porque la idea de justicia que rige en él, a partir de su creación en la posición original y velo de ignorancia mediante, también es una idea artificial, al más puro estilo de Hume, y no natural, forjada por la más rígida y artificial de las convenciones humanas. Consecuentemente, también la «sociedad bien ordenada» de Rawls será una sociedad artificial, puesto que la «unión social» que él reclama como necesaria para que una sociedad tal pueda existir, requiere de un ingrediente único como lo es la justicia, sin necesitar virtudes de ningún tipo, para desarrollarse como tal. Por tanto, dicho en terminología rawlsiana, la concepción artificial de la justicia concebida en la posición original, que también es artificial, en condiciones tales como las que impone el velo de ignorancia –condiciones por demás artificiales, puesto que han disecado y desnaturalizado a las partes decisoras de los principios de justicia– sólo podrá lograr una «sociedad artificialmente bien ordenada», si es que todavía cabe pensar que semejante utopía, es factible de darse en la realidad.

EPÍLOGO: LA JUSTICIA CONVENCIONAL Y EL ESPÍRITU «SOLITARIO-INSOLIDARIO» DEL LIBERALISMO

En definitiva, la filosofía política de Rawls se asemeja mucho a la de Hobbes y a la de Hume en cuanto al procedimiento –o dispositivo– ideado para lograr el establecimiento del artificio de la justicia. Al inglés, porque la totalidad de su teoría política depende de un acuerdo entre iguales, que en virtud de dicho acuerdo (pacto social), abandonan una situación injusta dada, a partir de la cual se ve reforzada la igualdad mediante la imparcialidad de las

leyes. Se parece al escocés, porque, además de casi calcar la situación vigente en el «estado natural» –léase «circunstancias de la justicia» en Hume y «posición original» en Rawls–, si bien se establecen nuevas pautas (apenas dos, o tres para hablar con exactitud), no se efectúan grandes cambios sobre lo que ya viene dado y a lo que la sociedad está ya acostumbrada, pues así lo impone la ideología dominante en esa sociedad. Una ideología que tampoco se discute ni coloca en tela de juicio. Esto puede ser percibido con meridiana claridad, por ejemplo, en el sistema político estadounidense, donde ya sea que el partido Demócrata o el Republicano –y aún los independentistas–, decidan incluir en sus respectivos programas de gobierno los principios de justicia rawlsianos, poco y nada cambiarían en cuanto a su ideología fuerte, de base, puesto que todos los partidos mencionados comparten ciertos supuestos, heredados de la cultura anglosajona que los sustenta, lo que lleva a que entre ellos no existan grandes diferencias. En todo caso, las diferencias en cuanto a la concepción de la justicia y de los derechos que puedan sostener dichos partidos políticos, habrá de percibirse, a lo sumo, en relación con su injerencia internacional en materia política y económica, pero poco y nada ha de variar en el interior del propio Estado, que es dónde se palpa y se vive en las prácticas ordinarias, puesto que se disfruta o se padece, una determinada forma de vida política, jurídica y moral¹⁰⁵. Luego, esto implica que será mantenido su estilo de vida, básicamente individualista, la libre competencia, el Estado mínimo¹⁰⁶ y todo lo demás que ya conocemos de esta ideología¹⁰⁷. Una concepción política acerca de la cual Fukuyama¹⁰⁸, como buen ideólogo que es, ha proclamado que viene a constituirse en el cierre de todas las ideologías¹⁰⁹, con la cual todas las demás quedan anuladas, o en todo caso, siendo

¹⁰⁵ Sobre el lugar que ocupan la ética y la justicia en el concierto de las ideologías contemporáneas, y específicamente en el marco de la sociedad globalizada, ver: Karl-Otto APEL, «La globalización y la necesidad de una ética universal», en *Erasmus*, Año 1, n. 1 (1999) 7-28; Karl-Otto APEL, «La ética del discurso frente a las coerciones de la política, el derecho y la economía de mercado», texto original, no publicado, de la conferencia presentada el 7 de septiembre de 2000, en la Universidad del Centro Educativo Latinoamericano, Rosario, Argentina, organizada por la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, filial Rosario.

¹⁰⁶ Claro está, dicho en beneficio de Rawls, que no se trata de un Estado tan mínimo como el de Locke, Von Hayek o Nozick.

¹⁰⁷ Al respecto, y en relación con el fenómeno de la globalización, afirma Alain Touraine en una de sus últimas obras publicadas: «La globalización no consiste más que en un conjunto de tendencias, importantes todas ellas aunque aisladas las unas de las otras. Esa afirmación que dice que se está conformando cierta sociedad mundial, de corte liberal, dirigida por los mercados e impermeable a las intervenciones políticas nacionales, no deja de ser puramente ideológica». Alain TOURAINE, *¿Cómo salir del liberalismo?* (Barcelona: Paidós, 1999), p. 14.

¹⁰⁸ Ver: Francis FUKUYAMA, *El fin de la historia y el último hombre* (Buenos Aires: Planeta, 1992). Con respecto al impacto que ha producido la publicación de este libro de Fukuyama, se recomienda ver: Juan C. PRIORA, *El Nuevo Orden Mundial y el fin de la historia* (Libertador San Martín: Ediciones UAF, 1994), Cap. 3: «Acercas de Francis Fukuyama», pp. 29-51.

¹⁰⁹ Así también, desde una óptica democrática, aunque ideológicamente más moderada, lo evalúa de manera más o menos similar un pensador político del viejo continente, Alain Touraine: «La decadencia de la política y el estallido de la personalidad acompañan a una separación creciente de los mercados mundiales y las identidades particulares. ¿Qué ciegamente optimistas, víctimas de su sociocentrismo, son aquellos que, como Francis Fukuyama, ven

más benévolos, «superadas» por una única y **solitaria** –pero escasamente **solidaria**– ideología de mayor y pleno (mundial) consenso.

Poco y nada queda ya de Ockham en la teoría rawlsiana. Excepto la motivación contractualista, y el hecho contractual en sí, de raigambre secular, Rawls se coloca en las antípodas del *Venerabilis Inceptor* al crear (*ex nihilo*) su artificio de la justicia (sin referencia alguna, tan siquiera, al derecho natural). En aquél, el derecho natural, aunque ya mediado por la subjetividad humana, sigue delineando su teoría ética. Lejos estamos aún, con Ockham, de la noción no naturalista de la justicia. De todos modos, resulta innegable que ha sido éste, nominalismo metafísico y epistemológico de por medio o no, el gran impulsor de una nueva manera de interpretar la realidad política que, como hemos visto, adquirió gran auge en la Modernidad, hasta llegar a ser la teoría política predominante de la época. Esta modalidad, que había **comenzado como un acuerdo entre hombres iguales**, criaturas de Dios, de quien según Ockham, adquirieron el derecho a pactar entre sí, se seculariza en la Modernidad, con Hobbes, transformándose en mero costumbrismo social, más adelante, con Hume. Triunfante ya en nuestro siglo XX, no requiere más de fundamentación alguna, ni tan siquiera de aquel fundamento secular del cual la revistió Hobbes, con la finalidad de oponerse a Aristóteles. En nuestra época postmoderna tan sólo se le pide a una teoría política, como requisitos de legitimidad y funcionamiento, **que esté basada en el consenso social y que no privilegie teoría alguna del bien, salvo el único gran bien, el más general, constituido por el orden social**. Pero, finalmente, nos queda una gran duda en cuanto a si una sociedad que se comporta pura y exclusivamente en base al consenso otorgado a unas reglas de justicia convencionalmente establecidas, supuestamente imparciales, pero sin estar fundada en una idea del bien, habrá de ser, por ello, una sociedad justa.

al mundo avanzar hacia su unificación y el fin de la Historia debido al triunfo de la economía de mercado, la democracia liberal, la secularización y la tolerancia! Como el sistema soviético se derrumbó, creen que la cultura y la sociedad americanas se convertirán en el modelo universal. Nada es más falso. La globalización triunfante se acompaña con una segmentación acelerada [...]. Alain TOURAINE, *¿Qué es la democracia?* (Buenos Aires: F.C.E., 1995), p. 203. Para un análisis sobre la noción de *laissez-faire* y los fines perseguidos por el liberalismo ante la globalización, ver: John GRAY, *False Dawn. The Delusions of Global Capitalism* (New York: The New Press, 1998), pp. 194-208.