

El estado de naturaleza en Hobbes y la posición original en Rawls (puntos de contacto y diferencias)

The state of nature in Hobbes and the original position in Rawls (points of contact and differences)

Gustavo E. Silva Tamayo*

RESUMEN

En su libro *Teoría de la Justicia*, John Rawls ha intentado desentrañar aquellos principios que permiten construir una noción de la justicia, los cuales, por ser el resultado de un consenso entre personas razonables y racionales, libres e iguales, resultan universalmente aplicables. Para lograr tal cometido se basa en un recurso ideal como lo es el de la *posición original*, aquella en la que se encontrarían los suscriptores del acuerdo inicial; un “equilibrio reflexivo” que, además, precisa que los individuos no se aprovechen de sus especificidades y obren bajo un “velo de ignorancia”. Este trabajo se propone indagar sobre los puntos de contacto de la teoría rawlsiana con el contractualismo clásico, en especial el de Thomas Hobbes y su “estado de naturaleza”, para así precisar los aspectos en que ambas doctrinas se acercan y aquellos en los que claramente se diferencian.

PALABRAS CLAVE: Hobbes; Estado de naturaleza; Rawls; Teoría de la Justicia; Velo de ignorancia.

ABSTRACT

In his book Theory of Justice, John Rawls has tried to unravel those principles that allow us to build a notion of Justice, which, being the result of a consensus between reasonable and rational people, free and equal, are universally applicable. To achieve this task, it relies on an ideal resource such as the original position that would be the one in which the subscribers of the initial agreement would find themselves; a "reflective balance" that, in addition,

* Abogado (UBA). Doctor en Ciencias Jurídicas (USAL). Posdoctor en Derecho (UBA). Especialista en Administración Financiera (UBA). Especialista en Derecho Administrativo y Administración Pública (UBA). Profesor titular de Derecho Administrativo (USAL). Profesor adjunto regular de Elementos de Derecho Administrativo (UBA). Profesor titular y adjunto de Posgrado (UBA).

requires that individuals do not take advantage of their specificities and work under a “veil of ignorance”. This work aims to investigate the points of contact of Rawlsian theory with classical contractualism, especially that of Thomas Hobbes, and its “state of nature”, in order to specify the aspects in which both doctrines are close and those in which they clearly differ.

KEYWORDS: *Hobbes; State of nature; Rawls; Theory of Justice; Veil of ignorance.*

1. INTRODUCCIÓN

La obra *Teoría de la Justicia* de John Rawls (1921-2002) ha sido destacada en el mundo científico y académico por su singularidad —superadora del contractualismo clásico y del intuicionismo—, para analizar la cuestión de la justicia en el mundo contemporáneo (Barbarosch, 2007, p. 1). Su trabajo constituyó el punto de partida de nuevas investigaciones y ha suscitado adhesiones y rechazos.

La idea de la Justicia en Rawls parte de considerar que existen principios que son el fruto de un acuerdo entre personas razonables y racionales, libres e iguales que pueden, bajo estas premisas, resultar de aplicación universal.

Uno de los pilares sobre los que se asienta su concepción es la idea de la *posición original*, que sería aquella en la que se encuentran los participantes del acuerdo inicial; un estado de cosas que denomina como “equilibrio reflexivo”, según explicaremos más adelante. Esta idea se complementa con la noción del *velo de la ignorancia*, a la que nos referiremos también como *infra*.

A pesar de que Rawls excluye de su consideración explícitamente a Hobbes¹ —y declara que sus esfuerzos se centrarán en generalizar y llevar a un grado de abstracción superior a las teorías del contrato social de Locke, Rousseau y Kant—, nos proponemos estrictamente en este trabajo efectuar un análisis comparativo entre el estado de naturaleza de la doctrina hobbesiana y la posición original del autor norteamericano. No debe verse con ello un rechazo de nuestra parte a otros posibles puntos de contacto con las demás doctrinas contractualistas —que por otra parte el mismo Rawls dice tomar como punto de partida—, sino solamente una necesidad metodológica de circunscribir el objeto de este estudio.

¹ Por cuanto pese a su “grandiosidad”, el *Leviatán* de Hobbes “hace surgir algunos problemas especiales” (Rawls, 2010, p. 24 y nota 4).

Tampoco, y por las mismas razones, habremos de seguir todos los desarrollos rawlsianos y sus críticas pues ello resultaría una empresa vana y no acorde con el propósito de este escrito. Nos limitaremos, en consecuencia, a recoger aquellos pensamientos que hemos considerado estrictamente pertinentes en relación con el objeto de este breve trabajo.

Debemos dejar asentado que existe una diferencia por lo menos clara a simple vista en cuanto a los propósitos perseguidos por estos dos autores. Así, mientras Hobbes pretende legitimar la autoridad del Estado a través del pacto social, Rawls, en cambio, apunta a legitimar a la sociedad política a través de los representantes que propondrán los principios de Justicia aceptables, en un marco de cooperación social.

2. HOBBS Y EL *LEVIATÁN*

2.1. Introducción a su planteo

Thomas Hobbes (1588-1679) ha sido considerado un teórico del absolutismo, especialmente a través de sus exposiciones vertidas en *El ciudadano* (1642) y en *Leviatán² o la materia, forma y poder de una República Eclesiástica y Civil* (1651), en las que presenta la necesidad de legitimar un poder que estuviese en condiciones de controlar con autoridad las luchas civiles y las pasiones individuales³. Se ha destacado, precisamente, que este autor vivió en un tiempo en el que Inglaterra se encontraba sumida en luchas intestinas, circunstancia que hubo de influir en su obra (Del Vecchio, 1960, p. 57)⁴.

Como consecuencia de este estado de cosas, que por otra parte predominó también en la Europa continental a lo largo del siglo XVII, el ambiente reinante era de miedo *político*, así como en las etapas evolutivas precedentes, el miedo había sido *bíblico, religioso o moral* (Tierno Galván, 1999, p. X). Estos tres últimos se hallaban, en ese entonces, absorbidos por

² El Leviatán es un monstruo marino bíblico que aparece en el Libro de Job y representa el caos y el mal que existían antes de que Dios creara el Mundo. Resultan interesantes las consideraciones que efectúa Carl Schmitt (2002) respecto de la significación de la imagen del Leviatán que aparece en la portada de la primera edición inglesa de la obra. A su entender, Hobbes ha elegido este grabado para representar al Estado como el poder más fuerte de la Tierra, que “tiene a raya” a los menos fuertes (pp. 15-21).

³ Señala Rawls (2009) que Hobbes no es el iniciador de la doctrina del contrato social, la que, recuerda, se remonta a los griegos y luego a los escolásticos tardíos como Suárez, De Vitoria y Molina, pero su obra *Leviatán* “...es la más grande obra de pensamiento político en lengua inglesa” (p. 53).

⁴ Rawls puntualiza que la aparición de *Leviatán* se produjo en pleno período de transición entre la Guerra Civil Inglesa, de 1642 a 1648, y la restauración de la monarquía con la coronación de Carlos II en 1660 (Cfr. *Lecciones...* [DEL VECCHIO, 1960, p. 54]). Para otra opinión, “La teoría política hobbesiana trasciende las circunstancias contingentes en las que pudo estar inspirada, mostrándose como la primera gran teoría científica moderna del Estado y del Derecho” (Fassò, 1968, Tomo 2, p. 99).

el apuntado miedo político que generaba un ambiente de amenaza constante sobre sus súbditos: la doctrina hobbesiana intentó, a partir de ese dato de la realidad, encontrar una justificación a ese poder omnímodo del Estado, encarnado en el Soberano, de modo tal que, en vez de temor, suscitase respeto y sumisión.

Hobbes parte de la premisa de que el hombre es un animal *naturalmente* egoísta y está en su esencia el afán de sobrevivir. En tal sentido se ha observado que Hobbes planteó una filosofía de corte materialista, mecanicista y determinista, nominalista y utilitaria, que conduce al autoritarismo estatal, por una vía contractual (Ciuro Caldani, 2011, p. 190). Hobbes, al describir al hombre como un ser aislado e individualista, rompe con el pensamiento aristotélico que halla una sociabilidad natural en los seres humanos⁵.

También se ha señalado que el pensamiento hobbesiano forjó un puente entre el racionalismo y el positivismo jurídico al plantear que el derecho no puede ser otra cosa que creación estatal (Prieto Sanchís, 1987, p. 25).

2.2. El estado de naturaleza hobbesiano

En el Capítulo XIII de *Leviatán*, Hobbes afirma que los hombres son iguales por Naturaleza (las desigualdades, en todo caso, no son significativas), pero el problema se plantea cuando dos desean la misma cosa que no pueden disfrutar a la vez: se vuelven enemigos y en el camino que conduce al fin tratan de aniquilarse o sojuzgarse el uno al otro (*homo homini lupus est*⁶). Esto genera desconfianza y la necesidad de un poder común que los atemorice a todos para evitar que vivan en un estado de guerra que es la de todos contra todos y no se limita a la batalla en sí: se da aun cuando la voluntad de luchar se hace manifiesta.

En esta guerra, de todos contra todos, se pierde la noción de derecho e ilegalidad, de justicia e injusticia, pues se trata de cualidades que se refieren al hombre en sociedad. Como dice Hobbes, en esta situación *nada puede ser injusto*. En sus palabras:

⁵ Aristóteles (2003) explica que todo Estado es una asociación y que, como tal, se constituye en vista de un bien, de algo que al hombre le parece bien. El Estado, afirma, procede de la naturaleza humana, y es la asociación de muchas aldeas, las que, a su vez, están constituidas por la asociación de muchas familias. De allí infiere que "...el Estado es un hecho natural, que el hombre es un ser sociable por naturaleza y que el que vive fuera de la sociedad por deseo y no por efecto del azar es, ciertamente, o un ser degradado, o un ser superior a la especie humana" (pp. 13-15).

⁶ La expresión, en rigor, fue extraída por Hobbes de Plauto, quien la utilizó en su obra *Asinaria*.

Es natural también que en dicha condición no existan propiedad ni dominio, ni distinción entre lo tuyo y lo mío; solo pertenece a cada uno aquello que puede tomar, y sólo en tanto pueda conservarlo. Todo ello puede afirmarse de esa miserable condición en que el hombre se encuentra por la obra de la simple Naturaleza, si bien tiene una cierta posibilidad de superar ese estado, en parte por sus pasiones, en parte por su razón. Las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo. La razón sugiere adecuadas normas de paz a las cuales pueden llegar los hombres por mutuo consenso. Estas normas son las que, por otra parte, se llaman leyes de naturaleza. (1999, p. 127)

El hombre “natural” tiene, por un lado, una condición miserable; está sumido en una gran pobreza material y cultural y no puede tejer lazos de solidaridad social por la desconfianza que tiene hacia sus semejantes. Pero puede salir de ella en parte por la pasión, en parte por la razón.

Se ha resaltado que Hobbes, en vez de expresarse positivamente a favor de la conservación de la vida, nos habla, en cambio, del temor a la muerte. La explicación estaría dada por cuanto mientras que el impulso de preservar la propia existencia proviene exclusivamente de la razón, la muerte, el mal primordial, viene afirmada por la pasión del miedo a ella. La razón por sí sola resultaría impotente para conservar la vida: es la pasión del miedo a la muerte la que lo obliga a hacerlo (Strauss, 2006, p. 39).

Ahora bien, Hobbes (1999) se encarga de destacar que no debe pensarse que en algún tiempo o condición existió una guerra de todos contra todos universal; tal vez, dice, con la excepción de algunos pueblos “salvajes” de América (p. 126). Pero, al mismo tiempo, expone que los reyes o las personas revestidas de autoridad soberana “...se hallan en estado de continua enemistad, en la situación y postura de los gladiadores, con las armas asestadas y los ojos fijos uno en otro” (p. 127).

Vale decir que la expresión de “guerra de todos contra todos” no debe verse como una guerra entre Estados o una guerra civil: en tales guerras hay dos bandos diferenciados, cuyos miembros no son enemigos entre sí, lo que permite que existan industrias, artes y navegación y el miedo a la muerte no es continuo. Lo que quiere señalar Hobbes es que el estado de naturaleza es una representación mental y una condición que surge de imaginarse

lo que sucedería de no existir un soberano gobernante⁷. Vale decir que, en estos términos, el *estado de naturaleza* supone una posibilidad permanente de una guerra civil (no un estado de cosas pasado), aunque ello sea improbable en una sociedad bien fundada. Pero esa sola posibilidad “proporciona un motivo suficiente para que todos queramos que continúe existiendo un soberano eficaz”⁸.

2.3. La superación del estado de naturaleza a través del pacto social

Para salir de la situación del *estado de naturaleza*, en el que la vida se encuentra en riesgo, es necesario, entonces, para Hobbes, el *pacto social* que represente la voluntad de todos y le confiera voluntad al *soberano* (puede ser un hombre en una monarquía o la asamblea de representantes en una democracia), dotado de todo el poder necesario para ser obedecido por los súbditos con el fin de asegurarles su conservación e indemnidad.

Este pacto es, según Hobbes (1999), una unidad real de todo ello en una y la misma persona así instituida por cada hombre con los demás

en forma tal como si cada uno dijera a todos: autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho y autorizaréis todos sus actos de la misma manera. Hecho esto, la multitud casi única en una persona se denomina Estado [...] Esta es la generación de aquél gran Leviatán. (p.146)

Este paso del *estado de naturaleza* al de un Estado “instituido” presupone que ya no es posible que una persona pueda atentar contra la vida de otra, porque todo ello queda bajo la autoridad del soberano, persona *artificial* que lleva a cabo lo que los súbditos le han encomendado⁹. El soberano, además de mantener la seguridad y la paz, le permite a los súbditos el goce de otros derechos, como la propiedad, a expensas de las atribuciones que le dan la ley positiva y la fuerza (y el temor que inspira).

Nos parece que este aspecto del aseguramiento de la propiedad por parte del soberano-Estado —que Hobbes destaca al desarrollar lo que denomina en el Capítulo XVIII de

⁷ En sentido semejante ver: Isler Soto (2017, p. 83).

⁸ Ver: Rawls (2009, p. 63).

⁹ “Una persona es aquél cuyas palabras o acciones son consideradas o como suyas propias o como representando las palabras o acciones de otro hombre... Cuando son consideradas como suyas propias, entonces se denomina persona natural; cuando se consideran como representación de las palabras o acciones de otro, entonces es una persona imaginaria o artificial” (Hobbes, 1999, p. 141).

Leviatán como “derechos de los soberanos por institución”¹⁰— es también importante para entender su pensamiento y no agotar la finalidad del pacto en el miedo a la muerte. Así, Hobbes justifica las diferencias entre propietarios y no propietarios en el *estado de naturaleza* que solo el terror al desorden o a la guerra civil pueden hacer disimular. Pero lo cierto es que el Estado debe garantizar también el derecho de propiedad, ya sea del primer poseedor o del sucesor primogénito. De allí es que, al protegerse la propiedad privada, se asegura el intercambio de bienes y servicios y, tal vez con ello, como en ningún otro autor contractualista, se establezcan los fundamentos del nacimiento de la burguesía y del capitalismo.

2.4. La distinción entre pacto social y contrato social

A lo largo del Capítulo XIV de *Leviatán*, Hobbes (1999) efectúa una serie de consideraciones —no siempre muy claras— respecto a lo que debe considerarse contrato y aquello que asume la condición de pacto. Luego de entender que “la mutua transferencia de derechos es lo que los hombres llaman contrato” (p. 131), expone que:

Por otro lado, uno de los contratantes, a su vez, puede entregar la cosa convenida y dejar que el otro realice su prestación después de transcurrido un tiempo determinado, durante el cual confía en él. Entonces, respecto del primero, el contrato se llama pacto o convenio. (1999, p. 131)

No se trata, como en cualquier contrato, de la entrega de bienes y servicios a cambio del pago de un precio, sino más bien de una relación en la que los súbditos depositan su confianza en el soberano, sin relación de reciprocidad alguna, sino, precisamente, de *subordinación* a este.

Explica Hobbes que el pacto es posible a través de la deliberación pues se trata de un acto de voluntad, “así se comprende que sea siempre algo venidero que se juzga posible de realizar por quien pacta” (p. 136). El pacto implica una renuncia y transferencia de derechos a favor del soberano, cuyo motivo y fin “no es otro sino la seguridad de una persona humana, en su vida, y en los modos de conservar ésta en forma que no sea gravosa” (p. 131).

¹⁰ “Es inherente a la soberanía el pleno poder de prescribir las normas en virtud de las cuales cada hombre puede saber qué bienes puede disfrutar y qué acciones puede llevar a cabo sin ser molestado por cualquiera de sus conciudadanos. Esto es lo que los hombres llaman propiedad” (Hobbes, 1999, p. 152).

3. LA TEORÍA DE LA JUSTICIA DE RAWLS

3.1. Introducción a su planteo

En su obra más conocida, *Teoría de la Justicia* (1971), John Rawls (1921-2002) se esfuerza por encontrar una idea de la Justicia, partiendo de la dificultad que representa la existencia de distintas concepciones y proponiendo que esas diferencias puedan superarse mediante una convención. Así, podría acordarse que la Justicia en la *cooperación social* supone que las instituciones son justas si no hacen distinciones arbitrarias entre las personas al asignarles derechos y deberes básicos y cuando las reglas determinan un balance correcto entre las pretensiones competitivas que surgen de las ventajas de esa cooperación (2010, p. 19).

Puede existir acuerdo respecto al significado de lo que son las instituciones justas, pero las nociones de distinción arbitraria y de cuándo las reglas determinen un balance correcto en la distribución de las ventajas y cargas dependerán de las concepciones de justicia que formulen esos principios (Barbarosch, 2007, p. 16)¹¹. Rawls (2010) expresa que parte de los contractualistas —aunque, como señalamos, excluye a Hobbes— con el objetivo de “presentar una concepción de la justicia y llevar a un superior nivel de abstracción la conocida teoría del contrato social tal como se encuentra, digamos, en Locke, Rousseau y Kant. Para lograrlo debemos pensar en el contrato original como aquel que es necesario para ingresar en una sociedad particular o para establecer una forma particular de gobierno” (p. 24).

El pensador justifica la adopción de este camino pues, a su juicio, permite concebir los principios de justicia como aquellos que serían escogidos por personas libres y racionales, interesadas en promover sus propios intereses, en una posición inicial de igualdad para definir su asociación. Y estos principios, que conforman lo que él denomina “justicia como imparcialidad”, regulan todos los acuerdos posteriores, especifican los tipos de cooperación social que pueden llevarse a cabo y las formas de gobierno que pueden establecerse (2010, p. 24).

Asimismo, reconoce que en la “justicia por imparcialidad”, la *posición original* de igualdad corresponde al estado de naturaleza contractualista pero, aclara, no refiere a un

¹¹ Este autor señala que las diversas concepciones de la Justicia han puesto el acento en distintos valores considerados como últimos: el libertarismo en la “libertad”, el liberalismo igualitario de Rawls en una distribución equitativa de los “bienes primarios”, los comunitaristas en el “bien común”, los utilitaristas en la “utilidad”, Dworkin en “los derechos”, etc.

estado de cosas histórico y real, sino a una situación hipotética (2010, p. 25). En esta cuestión no encontramos diferencia con la concepción del estado de naturaleza hobbesiano, pues, como señalamos, el autor inglés se ocupa de aclarar que ese estado es también una representación mental y no se ha correspondido con ninguna época histórica (salvo en algunas culturas americanas).

Entonces la *posición original* asume la condición de punto de partida de la doctrina rawlsiana, por lo que intentaremos efectuar una descripción de la formulación que de esta efectúa el profesor de Harvard en el apartado siguiente.

3.2. La posición original de Rawls

Se ha dicho que la teoría de Rawls trata de explicar los problemas de la definición de la Justicia en las sociedades contemporáneas, para lo cual efectúa una resignificación de contractualismo clásico de modo tal de ubicar a los integrantes de una sociedad en una *posición original* que les permita, a través de un acuerdo fundacional, decidir y fijar los principios de justicia que les serán aplicables (García Jaramillo, 2016, p. 23).

En tal sentido, Rawls (2010) sostiene que la idea “intuitiva” de justicia como imparcialidad es considerar a los principios de justicia (que son los que serían aceptados, como dijimos, por personas razonables y racionales dedicadas a promover sus intereses en una situación de igualdad) como el resultado de un acuerdo inicial en la *posición original* (p. 119).

La idea de la *posición original* supone para el filósofo norteamericano un *equilibrio reflexivo*. En sus palabras:

Es un equilibrio porque finalmente nuestros principios y juicios coinciden; y es reflexivo puesto que sabemos a qué principios se ajustan nuestros juicios reflexivos y conocemos las premisas de su derivación. Por el momento todo está bien; sin embargo este equilibrio no es necesariamente estable. Está sujeto a ser alterado por un ulterior examen de las condiciones que debieron imponerse a la situación contractual y por casos particulares que pudieron llevarnos a revisar nuestros juicios. No obstante, por el momento, hemos hecho lo que hemos podido para hacer coherentes y para justificar nuestras convicciones acerca de la justicia social. Hemos alcanzado una concepción de la posición original (2010, pp. 32-33).

La conducta de estos individuos en la *posición original*, según Rawls, se derivará de un razonamiento deductivo a partir de sus creencias e intereses, su situación y las opciones de que dispongan, siendo ella la resultante de gustos y obstáculos en un sentido *paretiano* (p. 120). Rawls entiende así que la *posición original* es el punto de vista a partir del cual los seres *noumenales* contemplan el mundo, con completa libertad para elegir los principios que deseen, pero en forma colectiva, de modo tal que todos han de consentirlos (Barbarosch, 2007, p. 44).

Es claro que el pensador no propone un igualitarismo absoluto, pero el tema de la desigualdad le preocupa y considera que ella debe resultar ventajosa para todos. Asimismo, no admite que los hombres cedan libertades para obtener beneficios económicos. Bajo estas premisas estima que los dos principios de justicia que los hombres elegirían dentro de la *posición original* son el de la libertad y el de la diferencia (social o económica). Sobre este segundo principio aclara que: a) debe vincularse a posiciones y cargos abiertos a todos en condiciones de igualdad de oportunidades; y b) deben promover el mayor beneficio para los miembros aventajados de la sociedad (Barbarosch, 2007, p. 67).

En obras posteriores a su *Teoría de la Justicia*, ha insistido sobre este pensamiento, destacando que la idea organizadora de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación entre personas libres es la que nos lleva a la *posición original*; se trata de un acuerdo bajo condiciones equitativas entre personas libres e iguales, de modo tal que ninguna pueda obtener ventajas inequitativas sobre las otras (Rawls, 2002, pp. 38-39).

Sin embargo, Rawls advierte enseguida que la *posición original* no debe concebirse de modo tal que se corresponda con una asamblea general en un momento determinado para todos los que participaran de ella; debe, por el contrario, ser interpretada de manera tal que en cualquier momento se pueda adoptar su perspectiva (2010, p. 137). Cualquier situación justa entre individuos considerados como personas morales libres e iguales debe ser tal que igualen las contingencias sociales y naturales disímiles dentro del sistema (Rawls, 1995, p. 225).

La condición para que esto suceda es el *velo de ignorancia* al que nos referiremos seguidamente.

3.3. El velo de ignorancia

Rawls considera necesario anular las contingencias específicas que ponen los hombres, ya sea en situaciones desiguales o bien para aprovecharse de circunstancias naturales o sociales que les son favorables, para que la posición original esté en condiciones de establecer un procedimiento según el que, cualesquiera sean los principios acordados, estos sean justos. Dice textualmente:

Ahora bien, para lograr esto supongo que las partes están situadas bajo un velo de ignorancia. No saben cómo las diversas alternativas afectarán sus propios casos particulares, viéndose así obligadas a evaluar los principios únicamente sobre la base de consideraciones generales. (2010, p. 135)¹²

El *velo de ignorancia*, por otra parte, hace posible concebir a los dos principios como la regla *maximin* (máximo-mínimo) frente al problema de la justicia social pues, a juicio del pensador, existe una relación entre ellos para elegir en condiciones de incertidumbre. Según nuestro autor:

Esto es evidente a partir del hecho de que los dos principios son aquellos que escogería una persona al proyectar una sociedad en la cual el enemigo hubiera de asignarle su lugar. La regla *maximin* nos dice que debemos jerarquizar las alternativas conforme a sus peores resultados posibles: habremos de adoptar la alternativa cuyo peor resultado sea superior al peor resultado de las otras alternativas. Por supuesto que los hombres en la posición original no suponen que su lugar inicial en la sociedad habrá de ser decidido por un oponente malévolo. [...] El velo de la ignorancia no viola esa idea, ya que la ausencia de información no equivale a una información falsa. (Rawls, 2010, pp. 150-151)

Finalmente, Rawls (1995) precisa que para establecer la equidad entre generaciones las partes contemporáneas no conocen el estado de la sociedad, no disponen de información sobre las reservas naturales, ni el nivel de tecnología, ni la relativa buena o mala fortuna de su generación. Así se llega a un velo de ignorancia “más espeso que delgado [...] Al empezar desde un estado de no información permitimos sólo la información suficiente para que el

¹² Sostiene el autor que el velo de ignorancia se halla implícito en la doctrina de Kant sobre el imperativo categórico.

acuerdo sea racional [...] Mucha más información sería compatible con la imparcialidad, pero el punto de vista kantiano busca más que la imparcialidad” (p. 256)¹³.

4. COMPARACIÓN ENTRE EL ESTADO DE NATURALEZA HOBBSIANO Y LA POSICIÓN ORIGINAL RAWLSIANA

4.1. El estado de naturaleza en el contractualismo en general

A pesar de señalar la gran valía de la obra de Hobbes, Rawls toma —al menos confesadamente— como punto de partida a los contractualistas clásicos que lo sucedieron: Locke, Rousseau y Kant. ¿Existen grandes diferencias entre el estado de naturaleza en estos autores, respecto al que se representa Hobbes? Veamos.

Locke (2002) también describe un *estado de naturaleza* en el que los hombres son libres para realizar sus actos y disponer de su propiedad, dentro de los límites de la ley natural, sin pedir permiso ni depender de autorización alguna de otra persona; este es también, a su juicio, un estado de igualdad entre todos ellos. En esta etapa precontractual, los individuos buscan progresar y el afán de cada uno de ellos tropieza con el de los otros, por lo tanto, el Estado es un tercero imparcial necesario que debe fijar límites a esa ambición para garantizar el goce de la seguridad individual y de la propiedad. El Estado no puede abusar de su poder: si lo hace el pueblo recobra su soberanía. Tampoco los individuos sacrifican toda su propiedad y derechos, sino solo aquellos necesarios para la formación del Estado (Capítulo II, pp. 9-17).

Rousseau (2001) se diferencia de Hobbes y de Locke al señalar que existen dos acuerdos. El verdadero fundamento de la sociedad es la existencia de un contrato social que es la causa por la que un pueblo es un pueblo (pp. 50-51)¹⁴. Ese contrato primigenio da nacimiento a la “voluntad general”, la que luego permite la suscripción del “contrato político” con el gobernante. La participación del pueblo en los asuntos públicos legitima las decisiones del gobierno. El contrato social, para este autor, provee la solución de encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común a la persona y bienes de cada

¹³ La elección de los principios de justicia en la posición de RAWLS ha sido objeto de críticas desde distintas corrientes iusfilosóficas que nos resultan imposibles de tratar aquí, pero que mencionamos y a las que nos remitimos: NOZICK (1991, pp. 183-227); HABERMAS (1998, pp. 44-54); SANDEL (2000, pp. 146-168).

¹⁴ Chapitre V, “*Qu’il faut toujours remonter a une premiere convention*”.

asociado y por la cual, cada uno al unirse permanece tan libre como antes, expresión que viene a resumir su ideal de Justicia (p. 51-54)¹⁵.

Kant (1984) reconoce la existencia de un contrato originario sobre el cual puede fundarse una constitución civil, esa coalición de cada voluntad individual y privada se plasma en una voluntad general y pública con el fin de darse una legislación; no se trata de un hecho, sino de una simple idea de la razón que tiene una realidad porque obliga a cada legislador a que dé sus leyes como si estas hubiesen emanado de esa voluntad general (pp. 55-56). El *estado de naturaleza* en Kant difiere sustancialmente del concebido por los contractualistas, pues, lejos de guardar el más mínimo vínculo con razones antropológicas o históricas, sostiene que es una idea racional *a priori*, es decir, un imperativo conforme con la razón, o *categorico*, del cual surgen deberes que están contenidos en lo que denomina *ley universal de la naturaleza* (Kant, 2015, pp. 59-70). Pero, en verdad, en una obra posterior, refiere al *estado de naturaleza* en las relaciones entre Estados, por ello es que sostiene que la vocación de la Humanidad es formar un Estado único, cosmopolita, que cumpla con el imperativo categorico de que no debe haber guerra¹⁶.

En suma, encontramos que el *estado de naturaleza* en Locke y en Rousseau juega un papel semejante, como legitimador del poder estatal, mientras que en Kant aparece expuesto de un modo similar a los contractualistas, solo en las relaciones entre Estados. Sin embargo es dable señalar que, tanto en Locke, como en Rousseau y Kant, el paso del *estado de naturaleza* al Estado civil o instituido se da a través de un contrato que supone la igualdad ante las partes que se encuentran en paridad de condiciones y con la posibilidad de que esa obediencia se revierta ante el incumplimiento de lo acordado con aquel. En Hobbes, la presencia del *pacto* supone una transferencia de derechos entre desiguales y no es concebible la rescisión, salvo en el supuesto extremo de que el soberano incumpla con su deber de proteger la vida de sus súbditos.

Insistimos con nuestra idea inicial: no pretendemos descartar *a priori* las relaciones que también puedan existir entre todos estos *estados de naturaleza* con la *posición original*

¹⁵ Chapitre VI, “Du pacte Social”.

¹⁶ “Los pueblos pueden conceptuarse, en cuanto Estados, como individuos que en su estado de naturaleza (esto es, independientes de leyes externas) se perjudican unos a otros por su simple coexistencia y cada uno, en pro de su seguridad, puede y debe exigir del otro que entre con él en una Constitución civil en la que pueda garantizar a cada uno su derecho” (Kant, 2011, p. 49).

rawlsiana, aunque nuestra comparación, por razones de método, se ceñirá a la formulación de Hobbes.

4.2. El contexto histórico y político

Ya hemos señalado más arriba que *Leviatán* apareció en 1651, es decir, apenas terminada la Guerra Civil Inglesa (1642-1648)¹⁷ y unos años antes de la restauración de la monarquía con la coronación de Carlos II (1660). A pesar de que Hobbes alude tanto al soberano monarca como a la asamblea de representantes, consideramos que su pensamiento se orienta más hacia la entronización de un monarca absolutista (aun cuando el final del siglo XVII hubo de encontrar a la monarquía inglesa limitada por el Parlamento). Pero esa etapa de transición se halló inmersa en un ambiente de incertidumbre y temor que aparece magníficamente captado a través del recurso metafórico del *estado de naturaleza*.

Obviamente, la publicación de *Teoría de la Justicia* en 1971 no se correspondió con un estado de guerra semejante al de Hobbes, pero tampoco podemos dejar de considerar que la obra surgió en un contexto de crisis en Occidente por varias razones: la Guerra Fría, la Guerra de Vietnam, la incipiente y progresiva crisis del Estado de Bienestar, persecuciones raciales, aumento del desempleo, calentamiento global, etc.¹⁸.

4.3. El estado de naturaleza y la posición original

Entendemos que la aseveración de Rawls respecto a la correspondencia entre ambas situaciones¹⁹ no impide efectuar algunas consideraciones sobre los fenómenos que acontecen dentro de una y de otra. En efecto, para Hobbes, en el *estado de naturaleza* son el egoísmo y el terror, que pueden llevar a la guerra, los que movilizan a los individuos a celebrar el pacto social, no solo para resguardar su vida, sino también para asegurar su derecho de propiedad.

Rawls, en cambio, entiende que en la *posición original* los hombres sentarían los principios morales necesarios para dejar las bases de organización de una sociedad justa. Es

¹⁷ Precisamente el conflicto se suscitó entre los *Roundheads*, partidarios del Parlamento, y los *Cavaliers*, defensores de la monarquía absoluta.

¹⁸ Ampliar en Hobsbawm (2003), Capítulo XIV, “Las décadas de crisis”, pp. 403-431. El liberalismo económico comenzó a sufrir una crisis de legitimación la que, sin dudas, impactó secundariamente en el sistema de valores del liberalismo político al que, consideramos, Rawls buscó afanosamente apuntalar con su liberalismo igualitario. Ver, por ejemplo, Habermas (1973), especialmente Capítulo 2, pp. 49-116.

¹⁹ “En la justicia como imparcialidad, la posición original de igualdad corresponde al estado de naturaleza en la teoría tradicional del contrato social” (Rawls, 2010, p. 25).

decir que, a diferencia de los individuos egoístas y atemorizados de Hobbes, las personas rawlsianas, cognitivamente sanas, razonables y racionales, propondrán los dos principios de justicia como imparcialidad, en calidad y cantidad semejantes para todos. Además, estos sujetos buscarán las mejores condiciones para ellos en su totalidad, evitando que uno de ellos quede en desventaja en relación con el resto: maximizarán el mínimo (*maximin*).

4.4. El velo de ignorancia

Como vimos, el *velo de ignorancia* es el recurso conceptual rawlsiano que permite que los sujetos desconozcan la posición social que ocupan al tiempo de escoger los principios de Justicia, de modo de no obtener ventajas inequitativas sobre el resto de los individuos.

Por supuesto que no existe en Hobbes recurso semejante pero, a nuestro modo de ver, el miedo obra en el *Leviatán* de la misma manera que el *velo de ignorancia* en la *Teoría de la Justicia*. En efecto, bajo los efectos del terror y la incertidumbre, es que los individuos, propietarios o no, se avienen a suscribir el pacto ante la alternativa de perder su vida, más allá de sus diferencias. El miedo es el factor aglutinante de las voluntades que van a converger en la transferencia de sus derechos al soberano, a cambio de su preservación física.

No debemos olvidar que, dentro de una estructura social de composición muy simple —y de una rigidez casi absoluta—, como la de la Edad Moderna (nobleza, clero, burguesía, y clases inferiores, rurales y urbanas), el temor colectivo es un estado de ánimo suficiente para dar lugar al pacto, dejando las asimetrías sociales a un lado.

4.5. El derecho de propiedad en el estado de naturaleza y en la posición original

Como opinamos más arriba, interpretamos que la doctrina de Hobbes no solo buscó consolidar el poder absolutista para salir del *estado de naturaleza* y preservar la vida en un tiempo de guerras y conflictos, sino que también procuró asegurar el respeto a la propiedad privada sentando, quizás, insistimos, las bases para la consolidación del liberalismo burgués.

Ahora bien, con relación a la propiedad, Rawls (2010) la considera como una libertad básica (p. 68), una institución, es decir, un sistema público de reglas que definen cargos y posiciones, con sus derechos y deberes, poderes e inmunidades. Dice Rawls (2010): “Estas reglas especifican ciertas formas de acción como permisibles, otras como prohibidas; y establecen ciertas sanciones y garantías para cuando ocurren violaciones a las reglas” (p. 62).

¿Puede extraerse de aquí que la *posición original* rawlsiana en cuanto a los fundamentos liberales de la propiedad privada desempeñe el mismo rol que el *estado de naturaleza* hobbesiano? No nos parece que así sea, pues Rawls también elabora una teoría de los bienes primarios, que serían aquellos mínimamente necesarios para que los sujetos puedan desarrollar su plan racional de vida.

En efecto, estos bienes primarios consisten en derechos, libertades, oportunidades y poderes, así como de ingresos y riquezas: “teniendo más de estas cosas, se les puede asegurar a los individuos en general que tendrán mayor éxito en la realización de sus intenciones y en la promoción de sus fines” (Rawls, 2010, pp. 95-96). Según el pensador estadounidense, el principio de diferencia introduce una simplificación para la base de las comparaciones interpersonales, las que “se hacen en función de las expectativas de bienes sociales primarios” (pp. 95-96).

Partiendo de la premisa —extraída del segundo principio—, de que la injusticia consiste en desigualdades que no benefician a todos, Rawls (2010) expresa que:

Todos los valores sociales —libertad y oportunidad, ingreso y riqueza, así como las bases de respeto a sí mismo— habrán de ser distribuidos igualitariamente, a menos que una distribución desigual de alguno o de todos estos valores redunde en una ventaja para todos. (p. 69)

Finalmente, aunque destaca que la concepción liberal es preferible al sistema de libertad natural, sigue siendo defectuosa porque las porciones se distribuyen de acuerdo a una *lotería natural*, lo que resulta moralmente arbitrario (p. 79).

5. CONCLUSIONES

Hemos intentado establecer puntos de contacto y diferencias entre el *estado de naturaleza* de Hobbes y la *posición original* de Rawls y hemos llegado a las siguientes conclusiones.

Ambas ideas son representaciones mentales o metáforas a las que dichos autores echan mano como punto de partida para sus teorías. Pero, creemos también, que en los dos trabajos de estos pensadores existe un sustento antropológico e histórico-político: más evidente en Hobbes, por supuesto, pero no del todo ausente en Rawls. Sin embargo, sentadas tales semejanzas, las diferencias son, indudablemente, notorias.

Así, Hobbes busca consolidar la autoridad del soberano (sobre todo el monárquico) y sentar las bases para asegurar el derecho de propiedad; no pretende ni tiene en consideración las desigualdades entre propietarios y no propietarios. Antes bien propugna un señorío omnímodo del titular del bien sobre este, de la misma manera que preconiza un poder absoluto del soberano sobre sus súbditos en virtud del pacto que solo puede romperse si es incumplido por aquel.

Rawls, por el contrario, desarrolla su pensamiento dentro del contexto de democracias liberales, con un Estado de Bienestar en crisis y ante grandes indicios de pérdida de legitimación del capitalismo, con el pretendido propósito de sentar las bases de una teoría de la justicia *igualitaria* que posibilite a los desposeídos el acceso a los bienes primarios.

La *posición original* rawlsiana, en suma, no pretende, como *el estado de naturaleza* hobbesiano, consolidar el *status quo* y las desigualdades sociales respecto a la propiedad; apunta, por el contrario, a lograr una distribución más eficiente de los bienes primarios en el entendimiento de que solo de ese modo se garantiza el segundo principio de justicia.

Referencias bibliográficas

- ARISTÓTELES (2003). *Política*, Libro I, traducción de Carlos Alberto Samonta. Buenos Aires: Distal.
- BARBAROSCH, E. (2007). *Teoría de la Justicia y la Metaética Contemporánea*, 1º edición. Buenos Aires: Facultad de Derecho UBA-La Ley.
- CIURO CALDANI, M. (2011). *Metodología Jurídica y Lecciones de Historia de la Filosofía del Derecho*. Rosario: Zeus.
- DEL VECCHIO, G. (1960). *Filosofía del Derecho*, 7º edición española, traducción de Luis Legaz y Lacambra. Barcelona: Bosch.
- FASSÒ, G. (1968), *Historia de la Filosofía del Derecho*, 3º edición, traducción de José F. Lorca Navarrete, Tomo 2. Madrid: Pirámide.
- GARCÍA JARAMILLO, L. (2016). Introducción a *Reconstruyendo a RAWLS* (Obra colectiva), 1º edición. Buenos Aires: EUDEBA.
- HABERMAS, J. (1973). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, traducción española. Buenos aires: Amorrortu.

- HABERMAS, J. (1998). *Debate sobre el liberalismo político*, traducción de Gerard Vilar Roca. Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós.
- HOBBS, T. (1999). *Del Ciudadano y Leviatán*, 5° edición, traducción de E. Tierno Galván y M. Sánchez Sarto. Madrid: Tecnos.
- HOBBS, E. (2003). *Historia del siglo XX*, 5° edición. Buenos Aires: Crítica.
- ISLER SOTO, C. (2017). *El iusnaturalismo egoísta de Thomas Hobbes*. Madrid: Marcial Pons.
- KANT, I. (1984). *Teoría y Práctica*, traducción de Carlos Correas. Buenos Aires: Leviatán.
- KANT, I. (2011). *Por la paz perpetua*, traducción de Frances L L. Cardona. Barcelona: Brontes.
- KANT, I. (2015). *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, 1° edición, 2015, traducción de Manuel García Morente. Buenos Aires: Losada.
- LOCKE, J. (2002). *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, 1° edición, 2002, traducción de Cristina Piña. Buenos Aires: Losada.
- NOZICK, R. (1991). *Anarquía, Estado y Utopía*, 1° edición en español, traducción de Rolando Tamayo. México: Fondo de Cultura Económica.
- PRIETO SANCHÍS, L. (1987). *Ideología e interpretación jurídica*. Madrid: Tecnos.
- RAWLS, J. (1995). *Liberalismo Político*, 1° edición en español, traducción de Sergio René Madero Báez. México: Fondo de Cultura Económica.
- RAWLS, J. (2002). *La Justicia como equidad*, 1° edición 2002, traducción de Andrés de Francisco. Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós.
- RAWLS, J. (2009). *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*, traducción del Albino Santos Mosquera. Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós.
- RAWLS, J. (2010). *Teoría de la Justicia*, , traducción de María Dolores González. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- ROUSSEAU, J. (2001), *Du contrat social*. Paris: GF Flammarion.
- SANDEL, M. (2000). *El liberalismo y los límites de la Justicia*, 1° edición, 2000, traducción de María Luis Melón. Barcelona: Gedisa.
- SCHMITT, C. (2002). *El Leviathan en la Teoría del Estado de Thomas Hobbes*, traducción de Javier Conde. Buenos Aires: Editorial Struhart y Cía.

- STRAUSS, L. (2006). *La filosofía política de Hobbes*, 1ª edición española, traducción de Silvana Carozzi. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- TIERNO GALVÁN, E. (1999). *Estudio Preliminar del ciudadano y Leviatán*, 5º edición, traducción de Enrique Tierno Galván (*Del ciudadano*) y de M. Sánchez Sarto (*Leviatán*). Madrid: Tecnos.