

EL CONTRACTUALISMO DE RAWLS Y ROUSSEAU

Elina Ibarra ⁴²

RESUMEN

A lo largo de la historia del pensamiento, la teoría política ha intentado dar una respuesta al problema de la justicia, en tanto valor que regule las relaciones humanas. En la Modernidad, el fundamento de los órdenes jurídico-políticos que garantizarán ese valor, se basa en el consenso. Resultante de una visión antropocéntrica, lo humano es considerado en tanto ser racional que se sirve de este recurso instrumentalmente para organizar la vida en comunidad. Este es el presupuesto a partir del cual surge la corriente contractualista, como teoría que fundamenta la autoridad del Estado sobre la base del consenso. Más allá de las diferencias con el contractualismo clásico existentes tanto en Rawls como en Rousseau, ambos manifiestan su adhesión a esta tradición, pero utilizarán el concepto de una manera diferente al uso del contractualismo de una teoría política predominante, pero también cada uno le dará un sentido distante del otro. Esta será la primera diferencia a este respecto, y se dará en torno al carácter del contrato en sí. En el caso de Rousseau, la distancia con el contractualismo de su época se debe a que para él, el contrato si bien tiene el rango de hipótesis de optimización de la asociación, es al mismo tiempo también programático, esto es, es parte de una serie de prescripciones a seguir para acceder al resultado correcto que es la República; en cambio en Rawls, el contrato posee la característica de ser una construcción exclusivamente hipotética, a los fines de establecer los principios que regulan la mutua cooperación, pero en ningún caso implica la fundación y el ingreso a una comunidad dada –como si sucede en Rousseau– sino, simplemente, la aceptación de ciertos principios morales.

Palabras Claves: Contractualismo, Rousseau, Rawls, Igualdad, Libertad.

⁴² Máster en Filosofía del Derecho y Profesora de Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente es Prof. Adjunta de Teoría del Estado, de Teoría General del Derecho y del post-grado de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires. Creadora del Interescuelas de Filosofía del Derecho y del ciclo "Libr@s y Maestr@s". Co-autora de El anarquismo frente al derecho. Investigadora Adscripta del Instituto "A.L. Gioja" y Directora del Proyecto Decyt "Las formas de la desobediencia". Visiting Researcher of the Tarello Institute for Legal Philosophy, Università di Genova. Becaria Ubacyt para el Doctorado.

I

Si bien es posible rastrear los orígenes de la noción de contrato en la antigüedad, en los sofistas por ejemplo, será recién en la Modernidad cuando la teoría contractualista se convierta en una instancia fundante y legitimadora del Estado. Y esto es así porque el Estado es una forma de orden político que hace su aparición recién en la Modernidad como consecuencia del derrumbe y desmembramiento del Sacro Imperio, y de la aparición del individuo, portador de autonomía y por lo tanto, capaz de dar consentimiento.

En cambio en la polis griega no es posible hablar sino de proto-estados, es decir, órdenes políticos pero que estaban fundados en la naturaleza política del hombre. La antropología política del pensamiento clásico se expresa cabalmente en Aristóteles, cuando define al hombre como un ζῷον πολιτικόν καί λογικόν (Aristóteles, 2007: p. 1097b) —*Zoón politikón kaí logikón*— es decir, animal político y capaz de lenguaje. Esto es, la naturaleza política del hombre ya le viene dada, la vida de la polis es para el hombre su ámbito natural, como lo es el agua para el pez. Aquí πολιτικόν debe ser entendido tanto como atributo de lo político y de lo social, porque para la Antigua Grecia no existía tal distinción, el carácter gregario del hombre era su estilo de convivencia en la comunidad de la polis. Y hay que entender λογικόν como adjetivo que se refiere a la capacidad dialógica del hombre, a su racionalidad argumentativa que supone al otro en el diálogo. No debe entenderse meramente como “racionalidad” dado que se corre el riesgo de caer en un anacronismo y así atribuirle los caracteres de la racionalidad moderna instrumental-individual, que en su calcular reduce al otro a un medio para la prosecución de fines.

A partir de allí es que Aristóteles puede afirmar: “quien esté por fuera de los muros de la polis será un dios o una bestia” (Aristóteles, 2007: p. 1253a), porque los hombres son los que viven “políticamente”, es decir, civilmente, dado que esa es su naturaleza. Esta concepción de lo político se ve reforzada por una cosmovisión organicista: sólo se es un hombre si se forma parte de un todo, donde le cabe asumir una función. El hombre aislado no es propiamente un hombre, para serlo se debe ser ciudadano, se debe formar parte de un todo mayor, en este caso, la polis, que lo dota de esa cualidad sacándolo de la mera animalidad. Y no es un dato menor que la antigüedad clásica no haya problematizado el problema de la libertad, sin duda este silencio se debe a esta concepción organicista que subordina la autonomía del hombre al bien público.

El hombre, en el pensamiento moderno, es concebido de una manera radicalmente diferente. La visión organicista de lo político se vuelve mecanicista y atomizada, donde el hombre no posee naturalmente su condición de animal político. La concepción antropológica moderna define al hombre por su condición de ser racional y esta capacidad conlleva la visión del hombre como un microcosmos, como una unidad en sí misma, un individuo. La palabra *individuo* tiene origen latino, *individuum*, y equivale al término άτομον —*átomon*, sin partes— designa algo a la vez in-diviso e in-divisible. Y si bien para Porfirio, el individuo es una entidad singular e irrepetible, en la concepción moderna el rasgo central de este concepto a tener en cuenta, es el de la uniformidad. Es decir que importará más aquello que los hombres tienen de iguales, en desmedro de aquello que los hace diferentes.

Y lo que tienen de igual es la capacidad para satisfacer sus intereses individuales y diferenciarse de los fines que persiga la comunidad a la que pertenecen. Es decir que la vida política será concebida como una cualidad adjetiva y no sustancial en el hombre, por lo que si forma parte de la vida política lo hará porque así lo habrá consentido. En consecuencia, parece imponerse la pregunta: ¿porqué de la buena nueva proclamada, la mayor igualdad, resultaron las mayores desigualdades, a saber: la existencia de amos y esclavos, ricos y pobres, de quienes mandan y quienes obedecen?

Así surge la teoría política moderna, como un intento de dar respuesta a esta pregunta. Suele atribuirse a Nicolás de Maquiavelo tal papel, dado que en su obra *El príncipe*, realiza un estudio de carácter descriptivo del hecho político como objeto de conocimiento de la que luego será la Ciencia Política. La novedad respecto del pensamiento político clásico, será que esta vez será visto como un problema perteneciente a una esfera de saber diferenciada, es decir que posee autonomía respecto de otros problemas u objetos de conocimiento. Estos lineamientos impusieron pautas metodológicas en el estudio de lo político, a saber, la distinción de los discursos: el descriptivo, propio del saber científico y acorde a las exigencias racionalistas de la Modernidad; y el prescriptivo, que se corresponde con los planteos morales.⁴³ Casi contemporáneamente Étienne de La Boétie,⁴⁴ influenciado por las corrientes renacentistas iniciadas en el Siglo XIII, en su obra, *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, que tiene como núcleo de su reflexión al hombre, es decir, al individuo, considerándolo un ser autónomo y originalmente independiente de todo lazo social, es decir, libre.

Una vez autonomizada la ciencia política, diferenciada de la ética y portadora de un discurso propio, las cuestiones centrales de la crítica política moderna girarán en torno a ¿porqué obedecemos? o ¿cómo fundar legítimamente el poder?, y de esa manera se dará lugar, por primera vez en el pensamiento político moderno, a la pregunta por la libertad, cuestionando las condiciones en la que se dan las relaciones de mando y obediencia, y quizá sentando las bases para las teorías del poder de prerrogativa y revolucionarias. Como un intento de dar respuesta a estas preguntas, es que hace su aparición la teoría contractualista. Hobbes, Locke, Rousseau, Hume, Kant son algunos de sus exponentes, pensadores antagónicos para quienes incluso la expresión misma de “contrato” tiene diferentes sentidos.

Pero, hoy día, a la complejidad de la noción de “contrato” se suma al panorama del pensamiento político moderno, la contemporánea contribución de John Rawls, quien reactualiza la discusión sumando además nuevas terminologías provenientes de otras áreas de la Filosofía, como son: la teoría de la elección racional y de la teoría de juegos, y que sugiere sutiles cambios de comprensión en el contractualismo contemporáneo. Estos nuevos elementos enriquecen el problema y vuelven significativo su abordaje. Entre las innovaciones del planteo de Rawls, podemos considerar las nociones de “posición inicial” y de “velo de la ignorancia”, sin duda estas son las propuestas que sugieren un aire de familia con el contractualismo moderno, ya que problematizan el origen, fundamento y legitimación de los órdenes civiles. Y al igual que los modernos, lo hace sin recurrir a instancias trascendentes, sino que encuentra en

⁴³ Maquiavelo, Nicolás, *El príncipe*, Ed. Plus Ultra, Buenos Aires, 1984. El texto es escrito en 1513, mientras Maquiavelo estuvo en la cárcel en Florencia. Y fue publicado recién en 1532.

⁴⁴ La Boétie, Étienne de, *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, Ed. Libros de la Araucaria, Buenos Aires, 2006. Nace en 1530 y redacta a la edad de 17 años el breve opúsculo citado.

la inmanencia de la racionalidad humana las razones que justifican la necesidad de un orden. Afirmo por ello que estas características lo hacen deudor de la tradición de pensamiento en cuestión.

La intención de este trabajo será mostrar en qué medida también puede hablarse de contractualismo en la teoría de la Justicia propuesta por Rawls, señalando especialmente las semejanzas con el planteo rousseauniano –al que considero más cercano por el neokantismo expresado en la teoría rawlsiana y que lo aleja de Hobbes y de Locke– y también hablaré de las divergencias entre ambas concepciones, que poseen la profundidad del tiempo que las separa y diferencia. Ambas teorías son teorías de la justicia, también ambas consideran que la justicia es causa y condición del orden civil, pero que requiere de una instancia de explicitación de sus fundamentos. Analizaré el recorrido teórico de las propuestas que realizaron estos pensadores para mostrar finalmente una suerte de continuidad en la tradición contractualista, cuyo hilo conductor será la filosofía moral kantiana.

II

Si bien el pensamiento de Rousseau está fuertemente marcado por su incomodidad en un mundo moderno que tiende a justificar en nombre del orden, el sometimiento y la explotación del hombre, es un pensador de la Modernidad que retoma los problemas planteados por Maquiavelo y La Boétie: la ingeniería política y la libertad. Su desconfianza ante el racionalismo extremo y su concepción política podría resumirse en lo que daremos en llamar la Teoría Política Predominante –TPP– : el pensamiento que se caracteriza por tener una visión atomizada y centrífuga de la sociedad, que está compuesta por individuos monádicos, que buscan satisfacer sus propios intereses, conformando la sociedad civil como esfera propia de los asuntos privados diferenciada de lo público, que posee una antropología esencialista, esto es, a-histórica, que sostiene la inmutabilidad de los caracteres humanos y que cuenta con una concepción instrumental de la racionalidad y una concepción de la política como ingeniería jurídico-constitucional (D’Auria, 2007: p. 105-109). A diferencia de esta visión, el desafío de Rousseau será diseñar un orden político que no encadene al hombre, sino que –en aparente paradoja y en contradicción con la ciencia política de la época– garantice una feliz libertad.

La tensión está contenida en los conceptos pertenecientes a diferentes esferas que aparecen aquí conjugados. Si bien Rousseau mantendrá la distinción metodológica entre *ser* y *deber ser* que imponían los nuevos tiempos como requisito de cientificidad lo hará modularmente. Así que, si bien es posible distinguir entre sus obras aquellas que son de carácter pretendidamente descriptivo, como el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, donde indica las causas de las injusticias; también contará con escritos claramente programáticos, entre los que se encuentra su obra de carácter prescriptivo, *El Contrato Social* donde expondrá las condiciones necesarias para llevar una vida autónoma en su modelo de república democrática, previa justificación de la vida civil.⁴⁵

⁴⁵ Rousseau diseña el *Projet de constitution pour la Corse*, a los fines de poner en práctica su proyecto político expuesto en el Contrato Social en la Isla de Córcega. Aunque fue editado póstumamente, está documentado en sus epístolas que el escrito fue iniciado en 1764 y concluido al año siguiente, es decir un par de años después de la escritura y publicación del *Contrato Social*.

El contractualismo moderno de la TPP, para explicar no sólo la existencia del Estado, sino también para fundamentar el deber de obediencia, apeló a la figura de un contrato. Este sería expresión explícita o no, de la voluntad libre de los hombres de vivir en sociedad. Así el Estado se legitima en el consentimiento de los individuos. Este pacto, más que como un hecho histórico (a excepción de Locke), es pensado como una ficción, un eslabón en un razonamiento que tiene como punto de partida a los hombres ajenos a la vida civil, quienes voluntaria e interesadamente se someten a un poder común, a través de un acuerdo recíproco. Pensado de esta manera, el estado civil es una creación humana, que depende del consenso de los hombres, es un artificio, el mejor de los artificios posibles y según sus legitimadores, el menor de todos los males.

Más allá de las diferencias con el contractualismo clásico existentes tanto en Rawls como en Rousseau, ambos manifiestan su adhesión a esta tradición, pero utilizarán el concepto de una manera diferente al uso del contractualismo de la TPP, pero también cada uno le dará un sentido distante del otro. Esta será la primera diferencia a este respecto, y se dará en torno al carácter del contrato en sí.

En el caso de Rousseau, la distancia con el contractualismo de su época se debe a que para él, el contrato si bien tiene el rango de hipótesis de optimización de la asociación, es al mismo tiempo también programático, esto es, es parte de una serie de prescripciones a seguir para acceder al resultado correcto que es la República; en cambio en Rawls, el contrato posee la característica de ser una construcción exclusivamente hipotética, a los fines de establecer los principios que regulan la mutua cooperación, pero en ningún caso implica la fundación y el ingreso a una comunidad dada –como si sucede en Rousseau– sino, simplemente, la aceptación de ciertos principios morales (D’Auria, 2007: p. 28).

Rousseau dice expresamente que luego de establecido el contrato los asociados pueden darse a sí mismos el nombre de “pueblo”, porque ya han conformado una unidad. Así se da lo que suele llamarse un cambio sustancial o cualitativo de los componentes, que pasan a ser parte del soberano lo que constituye un *pactum societatis*. Como así también es posible hablar de un *pactum subjectionis*, pero no al estilo hobbesiano con la sumisión a la voluntad particular del *Leviathan*, sino que se someten a la voluntad general del pueblo reunido en asamblea en la que son partes integrantes de ese todo. En cambio, para Rawls, el contrato no es sino una reflexión hipotética sobre las condiciones del acuerdo que organiza los compromisos de distribución en una sociedad, donde la sociabilidad no está en discusión. Y si hubiere que caracterizar el acuerdo rawlsiano, podría definirse como un *pactum subjectionis*, pero donde no se transfiere ningún poder a un soberano, sino que implica que quienes pactan se someten al designio de la ruleta natural y social, y a los principios que intentarán mitigar las desigualdades resultantes.

A pesar de estas divergencias hay sin embargo un punto de contacto, en ambos casos el contrato funciona como instancia legitimadora de un orden. Es cierto son dos ordenamientos diferentes, pero tanto en Rousseau, como en Rawls, dado que ya no hay instancias trascendentes, ni esencias eternas e inmutables que inspiren a los hombres y que funcionen como garantía de perfección, diseñan las condiciones de un compromiso contraído de manera recíproca como auto-justificación o fundamentación inmanente.

Desde las primeras líneas de su obra, John Rawls podemos advertir otro punto de convergencia con el pensamiento de Rousseau, y es en torno al tema central de su obra, la justicia. Rawls nos dice que su teoría de la justicia se inscribe dentro de la tradición contractual, y que los preceptos de esta concepción constituyen la base moral para una sociedad democrática (Rawls, 2006: p. 10). Luego define la justicia como la asignación equitativa de derechos y deberes fundamentales, y de oportunidades económicas y condiciones sociales (Rawls, 2006: p. 21), está esta definición cercana a la preocupación rousseauiana de dar respuesta ante la desigualdad imperante en su tiempo, a la que llamaba “la causa de todos los males” en la sociedad (Rousseau, 2001a: p. 42). Vemos que el problema a resolver es el mismo: tanto la preocupación por la justicia en Rawls, para quien esta “es una virtud de las instituciones sociales”, como para Rousseau, quien pretende con su contractualismo lograr una ingeniería social que no reproduzca desigualdad, sino que logre un orden que evite por todos los medios que consiga que la injusticia no tome el nombre de derecho y equidad (Rousseau, 1982b: p. 60).

La consecuencia inmediata de esta consideración de la injusticia que debe ser evitada, lleva a ambos filósofos a pensar que la instancia inicial del proceso contractual. Suele atribuirse a Rousseau el proponer el contrato social como un pasaje del estado de naturaleza al estado civil, lo que es un grave error. En el 2º Discurso, Rousseau describe un proceso histórico en el que el hombre sale del estado natural, en el que vivía aislado, sin lazos sociales, pero de esta soledad no se deduce que desee la desgracia de los otros. Su vida está regida por dos principios básicos: el amor de sí, que es aquel que responde a sus intereses de conservación y que luego en la vida social degenerará en egoísmo; y la piedad, que es la consideración dirigida hacia los otros (Rousseau, 2001b: p. 97). Pero dado el carácter perfectible de los hombres, esta situación no podía durar; por una serie de innovaciones este estado natural se pierde. Así surge la propiedad privada, que establecía un derecho de exclusividad sobre un bien, rompiendo de esta manera la igualdad, y sobreviniendo el más desigual de los órdenes. Frente a las injusticias los hombres cayeron en el desenfreno de sus pasiones, que fueron sofocando paulatinamente la piedad natural, y se hicieron avaros, ambiciosos y perversos. Esto puso de manifiesto la necesidad de poner un orden, y así fue como tuvo origen un derecho precario y abusivo, que cimentó sobre el ejercicio de la fuerza, la creación de instituciones, sobre las cuales se construyó la sociedad civil (Rousseau, 2001b: p. 104).

Tal fue el origen viciado de la sociedad y las leyes, que fijaron los derechos de propiedad, legitimando así las desigualdades: rico – pobre, fuerte – débil, señor – esclavo. Es en esta instancia donde Rousseau sitúa el pacto que sí se da en la historia y que da lugar a la aparición del Estado, en los términos modernos ya estipulados. Este pacto está basado en el engaño de los propietarios y por ello carece de valor, ya que no pretendía desde ningún punto de vista la igualdad de los pactantes, sino que buscaba legitimar la desigualdad y los privilegios (Rousseau, 2001b: p. 122-129). Pero está en manos de los hombres salir de esta situación de servidumbre, de este estadio de decadencia, y pasar a la república democrática. El modo de salir es la celebración de un verdadero contrato social, que será aquel que permita la igualdad y el fin de las injusticias, al menos tendrá la justicia como idea regulativa, como horizonte. El protocolo del contrato será la clave generadora de las condiciones de reciprocidad e imparcialidad necesarias para dar lugar al surgimiento del cuerpo político, en su expresión

“Todos ceden todo al todo”, que implica la tan cuestionada enajenación total, que no es más que una puesta a disposición del cuerpo político de todos los derechos antes obtenidos (Rousseau, 2001c: p. 187-188).

En Rawls, más allá de ser una instancia constructiva, una ficción teórica, el acuerdo cumple la misma función, tiene que suponer la igualdad como punto de partida, y la estrategia es la postulación de un velo de ignorancia (Rawls, 2006: p. 128). Este concepto funciona como un *als ob*, un *como si* quienes acuerdan desconocieran el lugar que ocuparán en la sociedad, es una estrategia que obnubila el conocimiento y de esa manera se atenúa el egoísmo y la envidia, en definitiva la capacidad de cálculo, por lo que los pactantes pueden hacer uso no solo de su racionalidad, sino también de su razonabilidad (Barbarosch, 2003: Cap. XX). La utilización que Rawls hace de la posición original está más cercana a Hobbes, ya que en ambos pensadores no es un hecho histórico, sino una hipótesis racional, una instancia lógica de un razonamiento deductivo, cuya conclusión es, en Hobbes, el poder absoluto legitimado del Estado; en cambio en Rawls será la sociedad ordenada de modo equitativo. Hobbes afirma que los hombres en el estado de naturaleza, donde disfrutaban de la más completa libertad e igualdad, abandonados a sus deseos ilimitados, vivirían en un estado de incertidumbre permanente, temiendo por sus vidas. En este sentido Hobbes indica que la consecuencia lógica de la libertad extrema y de la igualdad absoluta, es la guerra de todos contra todos (Hobbes, 1994: Cap. XIII). Y de esta manera puede justificar un Estado que limite la libertad y la igualdad. Rawls, de una manera semejante señala que los hombres abandonados a sus deseos, en el contexto de una situación de escasez, no incurrirían sino en una sociedad que no podría satisfacer las necesidades de todos, y por ello sería injusta.

Y al igual que Rousseau, los individuos que acuerdan pueden caer en el vicio de la envidia, en relación con las diferencias en las distribuciones si estas exceden ciertos límites (Rawls, 2006: p. 141). Y en ambos casos, en el después del acuerdo la desigualdad material no habrá terminado, pero si, por la naturaleza del acuerdo mismo, se habrá logrado una igualdad de oportunidades, en el caso de Rawls; y una igualdad ante la ley, en el caso de Rousseau. La ficción del punto de partida en el que se pone como condición la igualdad ante la ley o la igualdad de oportunidades; en un caso está dada por la enajenación total y en el otro, por el velo de la ignorancia. Pero en ambos casos, el *como si* requiere el consentimiento unánime.

La postulación de los dos principios de la teoría de la justicia de Rawls, bien podría interpretarse como una explicitación del protocolo rousseauiano, ya que en este caso, la enajenación total que en Rousseau funciona como cláusula que garantiza el sometimiento a las leyes que tienen como objetivo el bien común; en Rawls esta función está a cargo de los principios de justicia, los cuales también funcionan como garantes de que la regulación de la distribución de bienes tendrá como fin, la mayor equidad de la que se sea capaz. Cualquier resquicio de preeminencia o de voluntad particular –que no es otra cosa que el interés egoísta en Rousseau– o de supremacía de la racionalidad por sobre la razonabilidad –un egoísmo mal entendido para Rawls– no harían sino desequilibrar el orden y generar desigualdad en un caso e injusticia en el otro.

Aquí habría que analizar la diferencia que Rawls señala entre lo racional y lo razonable: la razonabilidad está vinculada con el sentimiento de justicia de las personas morales:

conscientes y que usan la razón, que mediante el discusión buscarán acceder a una conclusión, que se espera los demás acepten, a la luz de las buenas razones expuestas mediante el diálogo. Y esta distinción también sería grata al planteo rousseauiano: por un lado en el considerar a la racionalidad –entendida en términos exclusivamente instrumentales– como inapropiada para la organización de un orden político; por otro lado, ese sentimiento de justicia, es compatible con el enfoque romántico desde el que Rousseau encara el diseño de ese orden; y finalmente, en el rescate de lo *agórico*, propio de la *polis* griega, que Rousseau considera clave en la dinámica de la asamblea, el diálogo que ponga de relieve los intereses comunes al cuerpo político por sobre las individualidades, logro posible sólo a partir de la argumentación.

El planteo hipotético y abstracto de Rawls es entonces que los hombres, desinteresados, amorales, racionales y razonables llegarán a consensuar una serie de reglas mínimas de procedimiento que permitan asegurar la libertad y cierto grado de igualdad para todos los ciudadanos. Los principios enunciados por Rawls son los siguientes:

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

Segundo: Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos. (Rawls, 2006: p. 67-68)

El primero es conocido como el principio de las libertades básicas y el segundo como el principio de la diferencia. Uno garantiza la libertad para el desarrollo de los planes de vida, los derechos que el liberalismo ha protegido históricamente, aquellos derechos que constituyen la esfera de los asuntos privados. En términos hobbesianos, sería algo así como el Derecho Natural, que establece que permite tomar todo aquello que sea considerado necesario para la supervivencia. Pero al mismo tiempo, el segundo principio opera precisamente como el limitador, ya que tal libertad está supeditada a una distribución que garantice una igualdad de oportunidades y a una desigualdad que debe redundar en ventajas para el conjunto. Así este principio podría equipararse a la formulación de la Ley de Naturaleza hobbesiana, la que obliga a mantenernos con vida y a renunciar a nuestro Derecho Natural si los demás lo hacen, en caso de ser necesario (Hobbes, 1994: p. 106).

En este sentido el planteo contractualista de Rawls parece más cerca de la llamada TPP, ya que los individuos hayan razonable conformarse con una libertad limitada, o como la conoce la tradición, una libertad negativa. Pero el planteo no es tan simple ya que podríamos ver más bien una suerte de tensión entre una libertad permisiva del primer principio como la que rige en el ámbito privado, el de los propios intereses y la libertad del segundo principio, subordinada a la igualdad, como la que reina en el ámbito de lo público donde la libertad está condicionada a las libertades de los otros. En este punto se es libre siempre y cuando se goce de igualdad de condiciones para poder actuar de acuerdo a los intereses particulares.

También en habría que distinguir entre la concepción general de justicia, relacionada con la justicia política, orientada a regular las desigualdades sociales y económicas, de la concepción especial de justicia. En ella aparece claramente el principio de la diferencia, de lo

que no es igual o ventajoso para todos. Significa que las desigualdades en una sociedad estarían justificadas, si esas desigualdades benefician a aquellos que están peor situados en la sociedad. Y la relación el concepto general de justicia está relacionado con la noción de lo “ventajoso para todos” en la implementación de un sistema de igualdad democrática, que se conjuga con la justa igualdad de oportunidades que morigera la lotería social, y el principio de la diferencia que morigera la lotería natural. Lo cual supone que así se incrementa el valor de las libertades del primer principio, para que no sean puramente formales.

En cambio Rousseau va a sostener otra noción de libertad. Habría que distinguir al menos tres tipos de libertad: el primero es el de la libertad natural “cuyos límites naturales son las fuerzas del individuo”, esta libertad tiene que ser abandonada porque se da en la irreflexión y es amoral; la libertad civil, que en términos políticos, ser libres implica participar en las decisiones y no ser sometidos bajo el dominio de otra voluntad, que no sea la voluntad general de la que formo parte.; y también distingue una libertad moral, que “es la única que hace a los hombres verdaderamente dueños de sí mismos, y es aquella que nos libera de los apetitos que se expresan a través de la voluntad particular, y que nos lleva a amar la ley y respetarla. La verdadera libertad está en la obediencia a la ley, que no es heterónoma, sino que es la voz de la voluntad general de la que forma parte el ciudadano (Rousseau, 2001c: p. 191-192).

Esta concepción antropológica dual está presente en los modernos, el hombre aparece en un juego de tensiones, o de fuerzas, una centrífuga que lo lleva a expandirse y proyectarse de adentro hacia afuera; y otra centrípeta, que lo lleva a atraer hacia sí lo que necesita del entorno: tanto Rousseau como Kant la han analizado, y se reedita en Rawls. En Rousseau están presentes en el estado de naturaleza como los dos sentimientos pre-reflexivos: la piedad, que lo hace proyectar hacia los otros, poniéndose a su servicio y el amor de sí, que garantiza la supervivencia a través de poner el entorno a su servicio. Estos dos sentimientos se degeneran en la vida en civil y se transforman, la piedad se vuelve indiferencia y el amor de sí se vuelve egoísmo, esto es en la esfera de lo moral. Pero en el ámbito político, la tensión para Rousseau se da entre la voluntad general y la voluntad particular, que no es más que el dualismo entre lo público y lo privado, o bien podríamos decir, entre la igualdad y la libertad.

En Kant, también está presente esta tensión en el ámbito político, y la expresa de este modo, diciendo que se da en el seno del hombre un antagonismo. Este consiste en una insociable sociabilidad, es decir una tendencia a la vida en sociedad que va al mismo tiempo unida a una resistencia constante que amenaza perpetuamente por disolverla. La vida en sociedad lo impulsa a la consideración de la igualdad ante las leyes, pero sus ansias de libertad resquebrajan ese orden generando desigualdades (Kant, 1992: p. 46-47). La solución la hallará en el ámbito de la moral, donde la tendencia egoísta, es decir, las inclinaciones, son dominadas por el imperativo categórico, que se impone por su imparcialidad, su reciprocidad y por su racionalidad. No olvidemos la deuda kantiana con el pensamiento rousseauiano, en tanto el kantismo moral consiste en una voluntad general, que disuelve las voluntades particulares, pero internalizadas.

Esta dualidad de la existencia humana, este doble juego de fuerzas está presente en el desarrollo del pensamiento en torno a la justicia de Rawls, sus dos principios son prueba de ello. El principio de la libertad y el principio de la diferencia dan cuenta de esta tensión de

fuerzas, centrípetas y centrífugas. Y al igual que Rousseau y que Kant, se resuelven en la imparcialidad y reciprocidad del imperativo. Dice Rawls: “los principios son también imperativos categóricos en sentido kantiano” (Rawls, 2006: p. 237-238), lo que implica que el hombre se lo da a sí mismo a través de la razón, de la conciencia moral. Y este es el punto de encuentro y continuidad entre los pensadores aquí citados: el resultado del contrato rousseauiano es la unión de todas las voluntades en una sola, en función de establecer un cuerpo político, en el que todos se comprometen en la observancia de las leyes. Y así seríamos libres, puesto que obedeceríamos las leyes que nosotros mismos dictamos, libres pero políticamente, ya que esta es una condición pública, a diferencia de la libertad natural, que era una condición privada; Y de igual manera se da en Rawls, que considera que los individuos libres y racionales son aquellos que actúan a partir de los principios que elegiríamos, es decir, que nos daríamos a nosotros mismos. En esto consiste la clave de la obediencia, a la voluntad general –en el caso de Rousseau–, al imperativo –en el caso de Kant– y a los principios en el caso de Rawls.

III

A modo de conclusión, en ambos casos se da un punto de partida que se niega a ser robinsoniano, es decir que intenta que no imperen restos del naufragio civilizatorio, que pretende ser fundante y legitimador de un orden cuyo origen debe contar con la ficción de la igualdad. Los hombres son portadores de un estado de cosas, que deben olvidar o bien, se debe renunciar a ello poniéndolo a disposición del todo, esta es la garantía de imparcialidad y reciprocidad necesarias para que el acuerdo sea unánime. De esta manera es posible conjurar el desafío de legitimar un punto de partida en igualdad de condiciones para que no vicie el acuerdo, en ambos casos hallan la solución, uno en la enajenación total y sumisión a la voluntad general y el otro en el velo de la ignorancia que invita a la evaluación de cuál sería el mejor estado posible dentro de un contexto de escasez.

Por un lado, el romanticismo le impide a Rousseau postular individuos a-históricos o sujetos monádicos, y en el caso de Rawls su constructivismo evita la ingenuidad de indicar algún tipo de facticidad del pacto y se mantiene en el carácter hipotético, para considerar las condiciones circunstanciales que conlleva la vida civil. Pero en ambos casos resultan sendas teorías de la justicia, es decir, teorías normativas.

A diferencia del modelo diádico de Hobbes, este modelo rousseauiano es más rico y complejo: el punto de partida es el estado de naturaleza (hipotético a-histórico); es un estado social pre-civilizado (histórico pero también hipotético) que se subdivide en salvajismo, barbarie y edad de oro; estado civil o civilización, que nace con la propiedad privada y se profundiza con el gobierno, generando la situación actual de amos y esclavos; en este contexto, el Contrato Social es la vía para restablecer la situación de igualdad perdida. En cambio en Rawls, no hay escisión de estadios, parece no pensar que el hombre pudiera vivir fuera de la sociedad, o al menos no necesita postular un fuera del estado civil para fundamentarlo. Más bien su contractualismo consiste en una reflexión global sobre la justicia y las circunstancias en las que se definen las reglas que organizan una sociedad equitativa, como resultado de un sistema de cooperación mutua.

Así Rousseau, Kant y Rawls se encuentran en este punto nodal de la teoría política, donde coagulan las nociones centrales de libertad, igualdad y justicia. En común poseen sus pensamientos, la inmanencia de la fundamentación, apoyada en la racionalidad que hace posible cumplir con la condición de unanimidad en el acuerdo de las condiciones en un sistema de cooperación. La figura del contrato, entonces da lugar a un hombre nuevo que vive en un artificio: instaura la igualdad artificial. Este contrato materializaría una visión anti-determinista del hombre, considerando la posibilidad de que el hombre no está condenado a la desigualdad arbitraria, y que puede a través de su carácter de perfectible, aprender cómo crear un orden justo.#

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Barbarosch, E. (2007). *Teorías de la Justicia y la Metaética Contemporánea*, Facultad de Derecho UBA - La Ley, Buenos Aires.

Barbarosch, E. (2003), “El Contrato Social Contemporáneo”, Estudio Preliminar *Del Contrato Social*, de Jean-Jacques Rousseau, Facultad de Derecho UBA - La Ley, Buenos Aires.

Barbarosch, E. (s.f.). “Sobre la justificación en la teoría de la justicia de Rawls”.

Berlin, I. (1986). *Libertad y Necesidad en la Historia*, Ed. Revista de Occidente, Madrid.

Bobbio, N. (1991). *Estudios de historia de la Filosofía: de Hobbes a Gramsci*, Ed. Debate, Madrid

D’Áuria, A. (1999). *El pensamiento político*, Ed. Depalma, Buenos Aires.

D’Áuria, A. (2007). *Rousseau: su crítica social y su propuesta política*, Ed. La ley, Buenos Aires.

D’Áuria, A. y Balerdi, J. (1996). *Estado y Democracia*, Ed. Docencia.

Hobbes, T. (1994). *Leviathan*, Ed. FCE, México,

Kant, I. (1992). *Filosofía de la Historia*, FCE, España.

La Boétie, È. (2006). *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, Ed. Libros de la Araucaria, Buenos Aires.

Locke, J. (2005). *Ensayo sobre el gobierno civil*, E. Prometeo, Buenos Aires.

Maquiavelo, N. (1984). *El príncipe*, Ed. Plus Ultra, Buenos Aires.

Rawls, J. (2006). *Teoría de la Justicia*, FCE, México.

Rawls, J. y Habermas, J. (2006). *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, España.

Rousseau, J. (2002). *Emilio o de la Educación*, Ed. Biblioteca de los grandes pensadores, Barcelona.

- Rousseau, J. (2001a), *Discurso sobre las ciencias y las artes*, Ed. El Ateneo, Madrid.
- Rousseau, J. (2001b). *Discursos sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Ed. El Ateneo, Madrid.
- Rousseau, J. (2001c). *El contrato social*, Ed. El Ateneo, Madrid,
- Rousseau, J. (2001). *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Ed. El Ateneo, Madrid.
- Rousseau, J. (1982). *Escritos sobre la paz y la guerra*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- Rousseau, J. (2001). *Discurso sobre las ciencias y las artes*, Ed. El Ateneo, Madrid.
- Rousseau, J. (1991). *Discurso sobre la Economía Política*, Ed. Tecnos, Madrid.