

La filosofía política del liberalismo. Hobbes, Locke y Rawls*

Francisco Cortés Rodas**

La idea según la cual a través de un contrato social original, entre individuos libres e iguales, es posible establecer las condiciones para instaurar la sociedad política, ha sido uno de los aportes más importantes del liberalismo al pensamiento político, pero a la vez constituye su mayor limitación.

Su aspecto positivo consiste en haber presentado una alternativa a la guerra entre facciones religiosas o, en

un sentido más actual, al conflicto entre grupos o individuos con visiones comprensivas distintas, mediante la justificación de la tesis según la cual, el Estado debe limitarse a asegurar las condiciones para que sus miembros, atendiendo a lo prescrito por las leyes civiles o de la libertad, puedan hacer en su vida privada lo que les sugieran sus propias razones, "a fin de extraer para sí lo más beneficioso"¹. Al establecer así el sentido de la imparcialidad y

* Este trabajo se realizó con aportes de Colciencias.

** Profesor e investigador del Instituto de Filosofía. Universidad de Antioquia.

1 T. Hobbes, *Leviatán*. Traducción de A. Escotado. Madrid, Editorial Nacional, 1980. p. 302

neutralidad del Estado y mostrar con esto que una sociedad política no puede fundarse a partir de una concepción particular del bien o en los intereses de uno o de algunos de sus miembros, se sentaron las bases para la convivencia social en términos de la tolerancia y el respeto mutuo.

La mayor limitación del liberalismo radica, sin embargo, en la vinculación que hace, en la definición de los derechos naturales del hombre, entre los derechos a la vida, a la libertad y a la propiedad. Mediante el teorema del estado de naturaleza tanto Hobbes como Locke mostraron que la preservación de la vida, la libertad y las posesiones de los individuos no podría lograrse en forma segura en el estado de naturaleza y que, por tanto, era necesario crear un soberano para asegurarlas, pues como derechos naturales adquiridos por el individuo, antes de su entrada en la sociedad, eran el fin supremo y principal por el que se asociaban para conformar el gobierno político. Esta relación entre el derecho natural a la propiedad y los derechos a la vida y a la libertad, hicieron posible que el liberalismo convirtiera al Estado en un medio para la protección de la propiedad y del mantenimiento de unas relaciones de intercambio entre propietarios. Con esta justificación del Estado, el liberalismo,

en las versiones de Hobbes y de Locke, consiguió admitir la igualdad formal de derechos de los hombres al vestirla con el ropaje del derecho natural, pero a la vez aceptó una desigualdad de derechos, al disfrazar las desigualdades reales mediante la justificación de éstas en el estado de naturaleza.

El objetivo de este ensayo es mostrar que esta ambivalencia en la justificación de los derechos humanos se mantiene en la concepción de justicia como imparcialidad presentada recientemente por John Rawls. Aunque este autor afirme que con la introducción del principio de diferencia se busca una compensación para los más desfavorecidos en la escala social, en términos de una búsqueda de mayores niveles de equidad, su concepción de justicia distributiva no escapa a esta limitación central del liberalismo. Para probar esto voy a reconstruir, en primer lugar, las variantes del liberalismo de Hobbes y de Locke con el fin de señalar cómo el artificio teórico del estado de naturaleza sirve para la fundamentación y justificación de los derechos humanos naturales, centrados en la protección de la esfera privada del individuo. En segundo lugar, voy a presentar las razones por las cuales puede mostrarse por qué Rawls no puede superar el marco del liberalismo posesivo.

I. El Leviatán de Hobbes

En esta primera parte me propongo desarrollar dos hipótesis con el fin de construir una interpretación del pensamiento político de Hobbes, que sirva a los propósitos de este ensayo. Primero, mostrar que la teoría de la naturaleza humana es una determinación de los hombres que viven en una sociedad civilizada; y segundo, señalar cómo Hobbes, mediante su fundamentación del poder soberano, de un lado, establece que los hombres por derecho natural tienen iguales derechos y, de otro lado, justifica la existencia de derechos desiguales en relación con la propiedad privada.

A. La antropología del Leviatán

Algunos de los más importantes representantes del pensamiento político contemporáneo coinciden en afirmar que con Hobbes se produce el inicio de la moderna filosofía política, al haber propuesto el teorema del estado de naturaleza con el fin de determinar las condiciones para instaurar el Estado. Entre estas condiciones nos interesa

destacar el presupuesto del que parte Hobbes, quien define al hombre como un ser orientado solamente por un interés racional hacia la consecución y aseguramiento de sus fines particulares. Esta idea separa radicalmente su filosofía de las tradiciones políticas del aristotelismo, en la cual se concebía al hombre como un ser que por naturaleza está vinculado a la comunidad política, y del cristianismo, en la que se concebía ésta como una creación de Dios. El elemento decisivo de la construcción de Hobbes consiste en precisar que "el Estado como orden y comunidad es el resultado del entendimiento humano, tiene, por tanto, fuerza creadora humana y surge a través del contrato"².

Este nuevo elemento, que da inicio a la moderna filosofía política, consiste, entonces, en definir al Estado a partir de la negación de la existencia de alguna vinculación previa comunitaria, lazo afectivo, solidario o relación con una concepción particular de bien común. Lo denominado político, como elemento que precede al Estado -como el fundamento del Estado, en términos de Schmitt³-, resulta del cálculo de

2 C. Schmitt. *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*. Köln, Hohenheim Verlag, 1982. p. 51.

3 C. Schmitt. *El concepto de lo político*. Madrid, Alianza, 1991. p. 121.

autómatas racionales, quienes dueños por derecho natural de su vida, libertad y posesiones, y sometidos a una situación de absoluta inseguridad, pactan la institución de una república para “cuidar de su propia conservación, para conseguir una vida más dichosa” y para salir así “de esa miserable situación de guerra que se vincula necesariamente a las pasiones naturales de los hombres cuando no hay poder visible que los mantenga en el temor”⁴. Al introducir y justificar de esta manera el Estado, Hobbes sentó las bases para la construcción de un nuevo modelo de sociedad: la liberal burguesa; este modelo se caracteriza por establecer como presupuesto de la unificación de una sociedad, el aseguramiento de los derechos humanos naturales, pero como elemento absolutamente problemático la definición prepolítica de éstos⁵.

El presupuesto antropológico del que parte Hobbes para fundamentar el

porqué es un deber establecer un poder absoluto que asegure una convivencia pacífica, es que el hombre por naturaleza es violento, “es enemigo de todo hombre”⁶, actúa movido por sus pasiones e impulsos naturales “que lo llevan a la parcialidad, el orgullo, la venganza”⁷, siempre está a la defensiva y sabe que la única forma de protegerse de los otros es “dominar por fuerza o astucia a tantos hombres como pueda hasta el punto de no ver otro poder lo bastante grande como para ponerle en peligro”⁸. En el estado de naturaleza los hombres son iguales porque tienen el mismo poder, es decir, el poder de someter a otro y, si se opone, de destruirlo, “porque en lo que toca a la fuerza corporal, aún el más débil tiene fuerza suficiente para matar al más fuerte”⁹. Esta condición de igualdad, en la cual todos son potenciales asesinos, coloca a los hombres en una situación de igual inseguridad y, por tanto, de un miedo recíproco frente a la posibilidad de una muerte

4 T. Hobbes. *Op. cit.* p. 263.

5 Esto constituye un problema porque sirve a la justificación de una concepción ambivalente de los derechos naturales que, como decíamos antes, acepta una igualdad formal de derechos de los hombres y a la vez admite una desigualdad real de derechos.

6 T. Hobbes. *Op. cit.* p. 223.

7 *Ibid.* p. 263.

8 *Ibid.* p. 223.

9 *Ibid.* p. 222.

violenta. Fundar un Estado -o como dice el mismo Hobbes, "buscar la paz allí donde pueda darse y donde no, buscar ayudas para la guerra"¹⁰-, es entonces un dictamen de la razón; por tanto, instituir un poder soberano es un deber necesario, con el cual se supera esta situación de igual inseguridad y se crean las condiciones para que todo hombre pueda vivir el tiempo que la naturaleza concede ordinariamente a los hombres, disfrutando de su libertad, de los frutos de su trabajo obtenidos por su industria y de las cosas necesarias para una vida comfortable.

Antes de continuar con el asunto referido al tipo de poder y de derechos que transfiere el hombre para conformar el gobierno civil, es importante plantear la pregunta por el estatus que tiene el presupuesto antropológico del que parte Hobbes al afirmar una disposición violenta en el hombre.

Algunos investigadores de Hobbes afirman que su teoría política puede deducirse de su materialismo y que estaba influenciada por su concepción de la ciencia. Este es un punto de

partida equivocado, como voy a mostrarlo más adelante. Para sustentar esta interpretación, Wolfgang Kersting parte de la tesis según la cual el motivo teórico contractual de la filosofía política de Hobbes se fundamenta en las constelaciones metodológicas y epistemológicas previas, desarrolladas en su teoría de la ciencia. "El contractualismo constructivista es una creación del cientifismo", afirma Kersting¹¹. Así, Hobbes, siguiendo el método de resolución y composición de Galileo, analizó la sociedad en sus elementos particulares para luego articularlos en un sistema total. Los capítulos iniciales del *Leviatán*, en los cuales es descompuesta la sociedad en sus partículas elementales, pueden leerse, según esta interpretación, como una descripción de los hechos, es decir, de la naturaleza humana como ella es, a partir de la cual Hobbes deduce su teoría de los deberes políticos, *el deber ser*. Al concebir al hombre natural como un sistema mecánico de materia en movimiento, Hobbes presupone, según se sigue de esta interpretación, que el hombre, como los cuerpos orgánicos,

10 *Ibid.* p. 229.

11 W. Kersting. *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994. p. 62.

siempre busca conservar su posición y que su poder, su movimiento, está siempre en contradicción con el poder de otro hombre y lo obstaculiza. Es decir, que en la naturaleza fisiológica del hombre está inscrita su inclinación hacia la dominación y a tener siempre un poder mayor que los demás.

Contra esta interpretación, Macpherson muestra que no se puede deducir la teoría de los deberes políticos en Hobbes de la descripción fisiológica de la naturaleza humana desarrollada en los primeros capítulos del *Leviatán*, porque las afirmaciones sobre ésta son inaceptables desde el punto de vista de la ciencia moderna; no explican por sí solas la inclinación hacia la dominación y el poder y, por tanto, de éstas no se pueden obtener pretensiones universales. Aquí hay, además, y en esto Macpherson está de acuerdo con Watkins¹², una falacia naturalista al deducir un *deber ser* de un *ser*. Macpherson propone entonces, para salvar esta teoría como un elemento central de la filosofía política de Hobbes,

reducir a una medida histórica sus pretensiones universales sobre la naturaleza humana, es decir, tomarla como una explicación del comportamiento de los hombres como se encuentran en un tipo específico de sociedad, a saber, la sociedad de mercado burguesa moderna¹³. La concepción política y la doctrina del Estado de Hobbes no son pues una creación del cientifismo sino, más bien, una creación de la razón práctica en su uso político, la cual puede entenderse en mejor forma si se introduce una serie de postulados históricos y sociales.

En forma similar, la explicación que da Kosellek a la cuestión del presupuesto antropológico hobbesiano es histórico social: afirma que Hobbes desarrolló su teoría del Estado a partir de la experiencia personal de la guerra civil en Francia, al haber visto y participado de cerca en los acontecimientos que llevaron a la conformación del Estado absolutista¹⁴.

Siguiendo el sentido de las argumentaciones de Kosellek y Macpherson,

12 J.W.N. Watkins. *¿Qué ha dicho verdaderamente Hobbes?* Madrid, Doncel, 1972. pp. 92-93.

13 C.B. Macpherson. *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*. Oxford, University Press, 1962. p. 13.

14 R. Kosellek. *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. Frankfurt, Suhrkamp, 1973. p. 18 y ss.

puede afirmarse que la teoría de la naturaleza humana de Hobbes es una determinación de los hombres que viven en una sociedad civilizada: la sociedad de mercado burguesa moderna, y que tienen las necesidades de seres civilizados y de cómo actuarían si nadie fuera obligado a acatar la ley y el contrato. Así, la lucha por el poder no es la actitud del hombre primitivo y violento sino, más bien, la actitud del hombre que aspira, en tanto ser civilizado, a vivir no de manera simple, sino bien y cómodamente.

Al encontrar que la teoría de la naturaleza humana, a partir de la cual Hobbes formula su propia teoría de los deberes políticos, es una deducción obtenida del reconocimiento de las pasiones, intereses y otras características del hombre -considerado como hombre civilizado y que como tal aspira, al pactar la institución de la república, a cuidar de su propia conservación, de la de los suyos, de sus bienes y conseguir una vida más dichosa-, se puede, entonces, dar el siguiente paso, con el fin de analizar el asunto de la transferencia de los derechos para conformar el gobierno civil y la vinculación entre los

derechos a la vida, la libertad y la propiedad en la definición de los derechos naturales.

B. De la libertad y las leyes de la naturaleza

Para Hannah Arendt, el Estado en Hobbes no surge de una transferencia de derechos sino de una transferencia de poder. Al ceder el individuo en el estado de guerra su poder a un soberano por temor a la muerte, acepta perder sus derechos políticos para asegurar así la esfera de los intereses privados. De esta forma, Arendt muestra que el concepto de poder político que de aquí se obtiene no está referido a una experiencia política sino a una experiencia social, a saber, a la experiencia determinada por la necesidad de asegurar la esfera de los intereses privados. A lo que apunta Arendt es a señalar, en el surgimiento del Estado liberal, la raíz de la desaparición de la esfera de lo político¹⁵. Esta posición la comparto con Arendt, pero voy a sustentar la tesis según la cual (a) con el pacto por el que se instituye la república se produce una transferencia de derechos, por medio de la cual es asegurada la vida y la

15 H. Arendt. *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. München - Zurich, Piper, 1986. p. 241 y ss.

libertad de todos los hombres y los intereses de los individuos poseedores. A través de esto mostraré la forma cómo (b) por derecho natural, Hobbes otorga una justificación para la existencia de derechos desiguales, dependiendo de si el individuo es o no propietario.

(a) Como se ha expuesto, al establecer las características del estado de naturaleza, Hobbes muestra que los hombres en tal condición tenían derecho a todas las cosas y que, por tanto, no podía haber seguridad para hombre alguno con respecto a su vida, libertad y posesiones. Este estado, el *bellum omnium in omnes*, es descrito con signos absolutamente negativos: no hay en éste la posibilidad de industria, del florecimiento de las artes y de las ciencias, ni manera de determinar lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, lo propio y lo ajeno; no puede haber propiedad y, por consiguiente, tampoco sociedad. Los hombres quieren, como se indicó atrás, salir de esa penosa situación, en parte por sus pasiones, por temor a la muerte; en parte por su razón, porque ven que instituyendo un Estado es posible asegurar la protección de sus vidas y de los bienes necesarios para realizar

una vida buena y cómoda, así como las condiciones que posibiliten obtener estos bienes mediante el trabajo y la industria. Hobbes plantea que salir de esta situación y buscar la paz allí donde ésta se pueda dar, es un deber de los hombres; éste es formulado como un dictamen de la recta razón, como una ley natural "inmutable y eterna"¹⁶, la cual "le prohíbe al hombre hacer aquello que sea destructivo para su vida, o que le arrebatase los medios de preservar la misma y omitir aquello con lo que cree puede mejor preservarla"¹⁷.

Los hombres, por tanto, según esta ley fundamental de la naturaleza, no tienen la libertad de volver a la situación en la cual tienen derecho a toda cosa. Como no tienen esta libertad deben obrar en todas sus acciones observando las condiciones que hacen posible la sociedad, es decir, observando las leyes de naturaleza. La deducción de éstas, hecha en los capítulos XIV y XV del *Leviatán*, y en los capítulos II, III, y IV de *El Ciudadano* tiene, pues, el sentido de explicitar el conjunto de restricciones que deben acatar los hombres para no caer en la desastrosa situación de la autodestrucción. Por

16 T. Hobbes. *Op. cit.* p. 253

17 *Ibid.* p. 228.

consiguiente, acatar estas restricciones es un deber ineludible para el hombre, entendido como lo habíamos dicho: como un ser civilizado.

Ahora bien, sí los hombres no lo hacen y transgreden los pactos -porque aquellos, según Hobbes, por sus pasiones naturales siempre buscan el beneficio propio o favorecer sus intereses personales, y porque los pactos por sí solos no son sino palabras y carecen de fuerza para asegurar a un hombre-, "ese gran LEVIATÁN, ese Dios Mortal a quien debemos, bajo el Dios Inmortal, nuestra paz y defensa, [tiene que] usar la espada para atar a los hombres, bajo el temor o por miedo al castigo, al cumplimiento de los pactos y al respeto a las leyes de la naturaleza"¹⁸. Con esto, entonces, queda demostrado, contra la interpretación de Arendt, que el surgimiento del Estado en Hobbes es el resultado de una transferencia de derechos por medio de la cual los individuos buscan crear las condiciones para conseguir su seguridad.

(b) Aquí es importante detenernos en la vinculación que hace Hobbes entre los derechos a la vida, la libertad y la propiedad en la definición de

los derechos humanos naturales. En la determinación de las leyes de la naturaleza, Hobbes establece como necesario para la vida de los hombres el que éstos, al transferir sus derechos al soberano, retengan algunos, "como el derecho a gobernar su propio cuerpo, gozar del aire, del agua, del movimiento, de los modos de trasladarse de un lugar a otro y de todas las demás cosas sin las cuales no puede un hombre vivir o vivir bien"¹⁹. El derecho a la vida comprende, entonces, la idea de una vida buena, que es realizable si el hombre puede disponer de su cuerpo libremente y disfrutar de todos aquellos aspectos de su entorno natural y cultural necesarios para vivir una vida confortable. Así, incluye el derecho a la vida, el derecho a la integridad física y psíquica, el derecho de movimiento y los derechos procesales que aseguran un juicio justo. Al establecer que por derecho natural todos los hombres tienen derecho a la vida, Hobbes introduce evidentemente una obligación fuerte igualitaria-universalista, a saber, admitir la igualdad formal de derechos de los hombres.

18 *Ibid.* p. 267.

19 *Ibid.* p. 249.

Ahora bien, al justificar la tercera ley de naturaleza, según la cual se establece que la justicia emana del cumplimiento de los pactos, puesto que el fin de éstos radica en definir las condiciones bajo las que es posible la convivencia en términos de reciprocidad y respeto, Hobbes restringe esta igualdad formal de derechos de los hombres al determinar las condiciones del derecho a la propiedad. Hobbes parte de decir que la justicia existe donde se ha constituido un poder civil, es decir, dónde es posible darle a cada uno lo suyo; “y por tanto allí donde no hay suyo, esto es, propiedad, no hay injusticia, y allí donde no se haya erigido poder coercitivo, esto es, donde no hay república, no hay propiedad, por tener todo hombre derecho a toda cosa”²⁰. En el estado de guerra no puede haber por tanto lo suyo, es decir, el hombre no puede disponer de lo que ha conseguido mediante su trabajo e industria, ni disfrutar de sus capacidades que como individuo libre le pertenecen. La imposibilidad de que haya propiedad, conlleva la imposibilidad de constitución de la sociedad. La condición de posibilidad de la sociedad, para decirlo en términos kantianos,

es, entonces, la propiedad. La necesidad de la protección de ésta es, por tanto, una condición *sine qua non* para salir del estado de naturaleza. La función del Estado es, según lo dicho, no sólo asegurar a todos los hombres el derecho a la vida y los derechos individuales de la libertad sino, también, la esfera de sus intereses privados.

La vinculación entre derechos a la vida y a la propiedad se refleja en la concepción del individuo y de la libertad. El sujeto hobbesiano es esencialmente el propietario de su propia persona, de sus capacidades y de los frutos de su trabajo, para lo cual no le debe nada a la sociedad. El individuo es libre, entonces, no porque pueda volver a la situación en que todo hombre tiene derecho a toda cosa sino, más bien, porque al participar, mediante la transferencia de derechos, en la institución de una república, crea las condiciones para que se de la libertad civil, la cual consiste en superar la situación en la que el ser humano dependía de la voluntad de otros. El hombre, al tener en el estado de naturaleza derecho a toda cosa, no era libre, porque podía ser sometido a la voluntad de otro más

20 *Ibid.* p. 241.

fuerte. Así, al ser posible la propiedad, se aseguraba que el individuo no fuera bajo ninguna condición dependiente de la voluntad de otros; en este sentido la libertad era definida como una función de la propiedad.

Ahora bien, en un segundo paso, en la justificación del derecho a la propiedad, Hobbes introduce restricciones que llevan a establecer, en el estado de naturaleza, diferencias entre propietarios y no-propietarios. Al desarrollar la decimocuarta ley natural, establece los derechos a la primogenitura y a la primera ocupación. Al respecto escribe: "Por tanto, aquellas cosas que no pueden ser gozadas en común ni divididas debieron adjudicarse al primer poseedor y, en algunos casos, al primer nacido como adquiridas por suerte"²¹. El sentido de la justificación de esta ley es establecer que por suerte natural el primer poseedor y el primogénito tienen un derecho inalienable sobre sus pertenencias. Así, mediante el establecimiento de las leyes naturales es definida una diferencia de derechos entre poseedores y no poseedores. Entonces, quienes realizaron la primera ocupación y quienes por derecho de sucesión adquirieron todo aquello que

perteneció al padre, tienen unos derechos que excluyen el derecho de cualquier otro individuo y que limitan el derecho del soberano sobre estas cosas.

Pero ¿cuál es la situación en relación con los hombres que no han tenido la posibilidad de convertirse en primeros ocupantes o en propietarios por sucesión? ¿Deben éstos, también, afirmar sus deberes políticos frente al soberano? Según Hobbes, deben hacerlo, y es este, evidentemente, el sentido de su ambivalente legitimación del Estado, a través de la cual admite, en primer lugar, que por derecho natural los hombres tienen iguales derechos, pero, en segundo lugar, justifica las desigualdades reales, al introducir una prioridad del derecho de propiedad por medio de la tesis de la primera ocupación y de la sucesión.

Para concluir estas consideraciones quisiera resumir el sentido de las dos hipótesis que se han desarrollado, planteando lo que significaría para Hobbes responder a la pregunta *¿cómo puede ser justo un orden político?* Con la primera, se afirmó que la teoría de la naturaleza humana es una

21 *Ibid.* p. 251.

determinación de los hombres que viven en una sociedad civilizada: la sociedad de mercado burguesa moderna. Con la segunda, se presentó la manera cómo Hobbes, mediante su fundamentación del poder político, establece, de un lado, que los hombres por derecho natural tienen iguales derechos y, de otro lado, justifica la existencia de derechos desiguales en relación con la propiedad. Si se entiende, según la primera hipótesis, que quienes pactan constituir una república son seres civilizados que buscan establecer unas condiciones para que sus contratos privados sean respetados y cumplidos, se tiene, entonces, en forma clara, el sentido final de la justificación del Estado en Hobbes: asegurar la propiedad y con ésta el mantenimiento de unas relaciones de intercambio entre propietarios. Un orden político, por tanto, es justo si el Estado puede asegurar las condiciones para proteger los derechos y libertades naturales y en particular el derecho a la propiedad privada.

II. El gobierno civil de Locke

En su intento por mostrar que el fin del poder político es dictar leyes encaminadas a regular y preservar la propiedad, Locke parte, al igual que Hobbes, afirmando que este propósito

es difícil de conseguir en el estado de naturaleza y que, por tanto, es necesario instaurar una república. Así, escribe en el numeral 123 de su *II Ensayo sobre el gobierno civil*:

Si en el estado de naturaleza el hombre es tan libre como hemos dicho; si es dueño absoluto de su propia persona y posesiones, igual que el más principal, y no es súbdito de nadie ¿porqué renuncia a su libertad? ¿Porqué entrega su imperio y se somete al dominio y control de otro poder? La respuesta obvia es que, aunque en el estado de naturaleza tiene ese derecho, aun así, su capacidad de disfrutarlo es muy incierta y se ve constantemente expuesta a la invasión de otros. Pues al ser todos tan reyes como él, todos por igual, y dado que la mayoría de ellos no son estrictos observadores de la equidad y la justicia, el disfrute de la propiedad de que dispone resulta ser bastante inseguro.

Con su teoría del estado de naturaleza, Locke busca, entonces, aclarar que el derecho al poder político y su verdadero origen tienen que ver directamente con el establecimiento de unas condiciones que hagan posible preservar la propiedad. Pero ¿puede señalarse una vinculación tan estrecha en el pensamiento de Locke entre el origen de las leyes civiles y la protección de la propiedad? ¿No se está reduciendo su pensamiento político al afirmar que la

representación y justificación del derecho individual natural a la propiedad es el núcleo de su teoría de la sociedad civil y del gobierno?

Una de las tesis centrales en las que Wolfgang Kersting basa su interpretación de la filosofía política de Locke, afirma que es falso, de un lado, caracterizar la concepción del Estado de Locke como la de un Estado de propietarios, *der beati possidens*, así como, de otro lado, reducir el proceso de su fundación contractual a los conflictos sociales y económicos de una sociedad de propietarios desarrollada²². Por la idea de propiedad, Locke entiende, según Kersting, el interés particular del propietario por sus posesiones y, además, el derecho a los bienes necesarios para la vida, la inviolabilidad corporal y la libertad. En este sentido, salir del estado de naturaleza y crear un Estado tiene como fin no sólo asegurar la esfera de los intereses privados sino, también, la vida y la libertad de todos los miembros de la sociedad. Con esta idea, Kersting busca mostrar que los derechos a la vida y a la libertad no pueden

ser interpretados como funciones del derecho a la propiedad, y que en la fundamentación lockeana de los derechos naturales no hay una justificación de desigualdades económicas y sociales reales. Esta interpretación es muy problemática porque no considera la diferencia, claramente presentada por Rousseau²³ y posteriormente desarrollada por Macpherson²⁴, que establece Locke al suponer que no todos los miembros de la sociedad que acatan el pacto social tienen derechos políticos iguales: los ciudadanos tienen derechos políticos en virtud de que poseen propiedades, de manera que quienes no son propietarios no tienen los mismos derechos políticos.

Para presentar mi desacuerdo con la interpretación de Kersting y sustentar la tesis según la cual Locke convierte el orden de la propiedad de la sociedad burguesa en la base natural del poder del Estado, voy a desarrollar en tres pasos las argumentaciones de Locke sobre su teoría del estado de naturaleza contenidas en el segundo de sus *Dos Ensayos sobre el gobierno civil*.

22 W. Kersting. *Op. cit.* p. 122 y ss.

23 J.J. Rousseau. *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. México, Porrúa, 1979.

24 C.B. Macpherson. *Op. cit.* p. 194 y ss.

a) En este primer paso se trata de mostrar cómo Locke deduce la necesidad de un gobierno civil a partir de la dificultad que resulta en el estado de naturaleza para conseguir la imparcialidad en los juicios²⁵. A diferencia del estado de naturaleza de Hobbes, supone Locke un estado original pacífico, en el que los hombres, como seres libres, iguales y racionales, dotados con las mismas facultades y capacidades, comparten todo aquello que la naturaleza les entregó para conseguir la paz y la preservación de la humanidad. Así, para Locke, los hombres en el estado de naturaleza actúan guiados por la razón obedeciendo la ley natural, la cual ellos mismos descubren al reconocer su utilidad; en este sentido, los hombres son sociales en el estado de naturaleza y no requieren de un soberano para hacer valer estas leyes, como si sucede en el

planteamiento de Hobbes. Así pues, los derechos a la vida, a la libertad y a la propiedad, en pie de igualdad, los posee el hombre por derecho natural. Su preservación es un fin inscrito en la naturaleza del hombre, un mandato de la ley natural, que lo obliga a hacer todo aquello que esté a su alcance para proteger y hacer valer estos derechos.

Si éstos derechos son transgredidos, cada hombre tiene por derecho natural el poder de ejecutar la ley natural, que manda castigar al culpable. En este caso, el que ejecuta el castigo, que puede ser todo hombre, esta en condiciones hasta de quitarle la vida al culpable. Pero ¿puede hacer justicia cada hombre? ¿No habría el peligro de que procediera imparcialmente, destruyendo las bases que hacen posible la sociedad? Locke ve el

25 Al iniciar estas consideraciones sobre Locke, mostrando una similitud con Hobbes en la manera cómo construye la necesidad de abandonar el estado de naturaleza, en razón de la inseguridad que ofrece éste para la preservación de las propiedades, no pretendo crear la impresión de que busco leer a Locke desde la perspectiva del autor del *Leviatán*. Las diferencias entre estos dos grandes pensadores con respecto a la definición del Estado, la relación entre el ciudadano y el Estado, la cuestión de la democracia, el establecimiento de los derechos naturales y al tratamiento del asunto de la resistencia, son de gran importancia como para desconocerlas. Sin embargo, la similitud que existe, está dada por la manera cómo Locke sitúa a las personas en el estado de naturaleza, celebrando un contrato social para asegurar unos derechos naturales que, entre otros, incluye el derecho a la propiedad. A través de esto se fundamenta una diferencia de derechos y se justifican las eventuales desigualdades que resulten del hecho real de no ser propietario. Este es el problema que buscamos clarificar en este ensayo y por esto nos interesan más estas semejanzas que las anteriores diferencias.

problema; la alternativa que a partir de éste construye, lo lleva a presentar una primera justificación del gobierno civil.

b) Con el segundo paso se intenta mostrar cómo Locke justifica la apropiación ilimitada de productos, la acumulación de riquezas y la existencia de posesiones privadas desiguales. Para esto se debe aclarar, primero, que la teoría del estado de naturaleza es una ficción teórica creada por el contractualismo para definir las condiciones normativas bajo las cuales se determina la legitimidad de un orden político. Tanto para Hobbes, como para Locke, Kant y Rousseau, con la idea de un estado original no se estaba haciendo referencia a una situación histórica real. En este sentido, Locke no intenta una explicación histórico sistemática de la conformación de las relaciones de propiedad, sino más bien introducir como presupuesto que los hombres por no poder vivir solos y aislados y ser autosuficientes, "necesitan de los otros para abastecerse de todo aquello que precisamos para vivir la vida que reclama nuestra naturaleza"²⁶, es decir, necesitan encontrar unas reglas para interactuar con los otros, para definir

las formas de intercambio y para establecer lo propio y lo ajeno. Por esto, el tratamiento de la cuestión de la propiedad es de gran importancia en la explicitación de las leyes de la naturaleza en Locke.

En su tan discutido capítulo sobre la propiedad, Locke parte de mostrar que al hombre, en el estado de naturaleza, le pertenecen todos los bienes y frutos producidos por la mano espontánea de la naturaleza. Introduce, en segundo lugar, la tesis según la cual el hombre, por ser libre e igual y estar dotado de iguales facultades y capacidades, es propietario de su propia persona y de todas aquellas cosas que él, mediante el trabajo de su cuerpo y la labor de sus manos, ha separado del estado natural, las cuales, por haber puesto algo de sí en ellas, las ha convertido en su propiedad. Así llega, en tercer lugar, a establecer que por ser el trabajo una propiedad incuestionable del trabajador, nadie sino él, puede tener un derecho sobre aquello que creó o produjo, excluyendo con esto toda pretensión de derecho de los demás hombres. En otras palabras, al establecer que el hombre es propietario de su propia

26 T. Hobbes. *Op. cit.* p. 15.

persona, de sus capacidades y de los bienes producidos mediante su trabajo, Locke justifica la tesis liberal de la primacía del individuo sobre la sociedad y, con ésta, la tesis sobre la prioridad del derecho individual a la apropiación frente a aquellas exigencias morales de la sociedad que exijan una redistribución de las propiedades.

Pero Locke dice mucho más en estas páginas, como podemos verlo si se analiza con más detalle el sentido de algunos importantes parágrafos. El asunto radica, como lo indica Macpherson, en que Locke, inicialmente, fundamenta la propiedad en un derecho natural y en una ley natural, y luego supera las restricciones impuestas al derecho de propiedad por la ley natural²⁷. Así, Locke afirma, **en primer lugar**, que el derecho a la propiedad no es algo absoluto. Para esto introduce tres restricciones a este derecho. Según la primera, todo hombre puede apropiarse de todos los bienes cuantos pueda mediante su trabajo, siempre que de éstos quede una cantidad suficiente y de la misma calidad para que la

compartan los demás²⁸. Según la segunda restricción, no se puede incrementar la propiedad de una forma ilimitada. La ley natural que nos otorga las cosas dice que éstas son para disfrutarlas y, por tanto, la propiedad se puede fijar sólo sobre todas las que uno pueda usar sin que lleguen a malograrse o descomponerse²⁹. Según la tercera restricción, la apropiación legal de tierras se limita a aquello que alguien pueda hacer producir mediante su trabajo. Cada uno puede apropiarse de tanta tierra como pueda utilizar y tanta como alcance con su trabajo, siempre y cuando quede para los otros tierra suficiente y buena³⁰.

A partir de este punto, algunos intérpretes de Locke han entendido que mediante esta justificación del derecho a la propiedad en un derecho natural y la vinculación de éste con el derecho a la propia vida y al propio trabajo, el autor se limitó tan sólo a establecer que cada hombre tiene un derecho a la propiedad dentro de los límites impuestos por la ley natural. Como se presentó atrás, este es el

27 C.B. Macpherson. *Op. cit.* p. 197 y ss.

28 T. Hobbes. *Op. cit.* p. 27.

29 *Ibid.* p. 31.

30 *Ibid.* p. 32.

sentido de lo afirmado por Kersting, sentido que no comparto.

Para superar las restricciones impuestas al derecho de propiedad por la ley natural, Locke diferencia, **en segundo lugar**, dos situaciones al interior de su hipotético estado de naturaleza: una edad dorada, antes de la introducción del dinero y de las relaciones de intercambio³¹; en ésta fue posible la regulación de la vida en común a través de la razón y la ley natural; allí regían las tres restricciones. La otra edad, que se inició con la invención del dinero y el acuerdo tácito de asignar un valor a la tierra, originándose las grandes propiedades y el derecho sobre ellas.

En este caso las restricciones ya no rigen. Veamos: según la primera, la apropiación estaba limitada por la exigencia de satisfacción de las necesidades humanas básicas de todos los hombres. Pero Locke muestra que si la apropiación privada sirve para mejorar la situación de todos, porque se produce más riqueza, entonces ésta se

justifica³². Es decir, si con el surgimiento de las grandes propiedades es posible asegurar la satisfacción de las necesidades básicas para el conjunto de los individuos, entonces, es legítima la apropiación ilimitada de riquezas. En la segunda, la apropiación estaba limitada por lo que uno pudiera usar sin que se malograra. Con la introducción del dinero y las relaciones de intercambio esta restricción también es superada. Al ser posible intercambiar cosas perecederas por otras imperecederas, fue posible acumular más de lo necesario, sin invadir el derecho de los demás³³. Y según la tercera restricción, la apropiación de tierras no podía exceder el límite de lo que uno pudiera trabajar. Pero con la invención del dinero y el consenso mediante el cual se determinó que el trabajo era la medida a través de la cual se establecía el valor de las cosas, se justificaron las posesiones privadas desiguales³⁴.

Aquí hay que preguntarse por el sentido que tiene fundamentar la propiedad en una ley natural; ¿qué sentido tiene superar las limitaciones impues-

31 *Ibid.* p. 111.

32 *Ibid.* p. 37.

33 *Ibid.* p. 48.

34 *Ibid.* p. 50.

tas a la propiedad por la ley natural? Con esto, ¿no está Locke justificando al Estado como una organización autoprotectora de los propietarios?

Una respuesta se puede encontrar si se precisa la relación entre la distinción de edades en el estado de naturaleza con los conceptos de trabajo y propiedad. Para Locke, la propiedad se adquiere mediante el trabajo, que consiste en el conjunto de actividades del hombre industrioso, creativo y racional. A través del trabajo, el hombre convierte los frutos espontáneos de la naturaleza en bienes o en artefactos, a las tierras baldías en campos aptos para la producción, a las cosas sin valor en cosas valiosas; así pues, "es el trabajo el que aporta la mayor parte del valor de las cosas que disfrutamos en este mundo"³⁵. Por tanto, aquellos que no trabajan, los pendencieros y facinerosos, no solamente no cumplen el mandato natural, sino que no tienen ningún derecho sobre los bienes del hombre industrioso. Para Locke, mediante el trabajo se crea la propiedad, surge la clase de los propietarios y se establece que la clase de los no-propietarios no puede pretender ningún

derecho sobre los derechos adquiridos por el propietario. Luego, en el estado de naturaleza, aunque todos los hombres son libres, racionales y tienen iguales derechos naturales, al crearse diferencias por el uso distinto de las capacidades y habilidades, se dan, entonces, dos tipos de poseedores de esos derechos: los más hábiles e industriosos y aquellos que no hicieron uso de sus capacidades racionales. En este sentido, su teoría de la propiedad es no sólo una justificación del derecho a la propiedad sino, también, del derecho natural a posesiones desiguales y del derecho natural a una apropiación individual ilimitada.

c) Con el tercer paso se quiere apreciar la relación entre los conceptos de estado de naturaleza y estado de guerra en Locke, con el fin de indicar los rasgos de familia de su liberalismo con el de Hobbes. Así como para Hobbes es imposible establecer la propiedad en el estado de naturaleza, para Locke preservarla en el estado de naturaleza es también algo muy difícil de conseguir. Para estos pensadores, de la misma forma, antes de entrar en sociedad -o como dice Locke, fuera de los límites de

35 *Ibid.* p. 42.

la sociedad-, se había establecido, por derecho natural, una distribución de cosas en posesiones privadas desiguales; por esto, también para ambos, el fin supremo y principal de los hombres al conformar una república y someterse a un gobierno es el que los hombres puedan preservar mejor su libertad y sus propiedades.

La diferencia entre Hobbes y Locke en relación con estos conceptos, radica en que el primero parte de una antropología pesimista para mostrar la necesidad de constituir un poder soberano, de la cual Locke no requiere hacer uso. En este sentido, el concepto de estado de guerra en Locke es diferente del de Hobbes. Para este autor, estado de naturaleza y estado de guerra equivalen a lo mismo. Para Locke,

la ausencia de un juez común que posea autoridad sitúa a todos los hombres en un estado de naturaleza [y] la fuerza sin el amparo del derecho sobre la persona de un hombre da lugar a un estado de guerra³⁶.

El hombre, en el estado de naturaleza lockeano, no es el potencial asesino que sólo busca dominar por fuerza o astucia a tantos como pueda; es, más

bien, un ser dotado de razón, de capacidad racional de trabajo y de habilidades, que le permiten descubrir el sentido profundo de la ley natural y, por esto, formular una serie de reglas para la interacción práctica, sin tener que recurrir a la autoridad de un soberano para hacerlas valer, como sucede en el planteamiento de Hobbes. Gracias al descubrimiento de este conjunto de reglas prácticas, se da, en el estado de naturaleza lockeano, toda una regulación de las propiedades, como vimos que sucede en el segundo estadio con la introducción del dinero. Locke no necesita, por esto, afirmar una disposición violenta en el hombre para mostrar la necesidad de instituir un soberano, sino indicar, simplemente, que el hombre es parcial en favor de sus propios intereses, y que de la parcialidad surgen graves dificultades, pues al no ser los hombres estrictos observadores de la equidad y la justicia, el disfrute de su libertad y sus posesiones resulta ser bastante inseguro.

Para terminar estas consideraciones sobre Locke quisiera resumir los tres pasos desarrollados con el fin de mostrar el sentido final de sus

36 *Ibid.* p. 19.

argumentaciones. Así, hemos presentado: primero, que la situación del estado de naturaleza resulta insostenible para el hombre, por la inseguridad que se produce en virtud de la ausencia de un juez imparcial; segundo, que Locke, mediante su doctrina de la propiedad, fundamentó las tesis de la primacía del individuo sobre la sociedad, y sobre la prioridad del derecho individual a la apropiación frente a las exigencias morales de la sociedad que pretendan redistribuir las propiedades; y tercero, que a través de su concepción del estado de guerra, deduce la necesidad de transferir los derechos y libertades naturales a un poder soberano con el fin de que éste realice el fin inalcanzable para los hombres en el estado de naturaleza: el aseguramiento de sus propiedades. Entonces, el sentido final de la justificación del Estado en Locke es convertir el orden de la propiedad de la sociedad burguesa en la base natural del poder del Estado.

III. El liberalismo político de Rawls

Al haber encontrado que -en las versiones de Hobbes y Locke- el liberalismo, mediante la fundamentación contractual del poder político, consiguió admitir una igualdad formal de derechos de los hombres y, a la vez,

aceptar una desigualdad de derechos mediante la justificación por derecho natural de posesiones desiguales, afirmaba que el fin de este artículo era mostrar que Rawls no escapaba de este problema central del liberalismo. ¿Es Rawls, entonces, defensor de un liberalismo individualista y posesivo? ¿Qué sentido tiene, pues, el principio de la diferencia, si a través de éste se admite la existencia de desigualdades sólo si éstas sirven al mejoramiento de los más desaventajados en la escala social? ¿No se produce a través de la compensación de las desigualdades, justificadas por este principio, una transferencia de bienes y riquezas que sirve para asegurar unas condiciones mínimas que harían posible a todos desarrollar sus particulares planes racionales de vida y sus poderes morales como personas libres e iguales? ¿No va el liberalismo de Rawls mucho más allá de aquel liberalismo que convierte el orden de la propiedad de la sociedad burguesa en la base natural del poder del Estado? Ciertamente sí, pero no lo suficiente como para legitimar un Estado que tenga como fin asegurarle a todos, junto con sus derechos civiles y políticos, sus derechos económicos y sociales.

Rawls, mediante la tesis de la prioridad del primer principio de justicia sobre el segundo, es decir, de las

libertades sobre la igualdad, define que la tarea del Estado consiste en asegurar los derechos y libertades básicos de la ciudadanía, en pie de igualdad, como son el derecho a votar, a participar en la política, la libertad de conciencia, la libertad de pensamiento y de asociación, así como las protecciones del Estado de derecho. Por tanto, la función del Estado, fundamentada a través de la explicitación de una concepción política de la justicia, se limita a cubrir los derechos y libertades básicos de ciudadanía y no puede ocuparse de principios que comprendan las desigualdades sociales y económicas. Si no puede hacerlo, es posible entonces reformular en otros términos la réplica que los demócratas radicales y los socialistas le hicieron a Rawls; así, afirmo que su concepción de justicia es puramente formal y ambigua, puesto que al limitarla a proteger y cubrir las libertades y derechos básicos, haciendo a un

lado las desigualdades sociales y económicas, coloca en una situación asimétrica y desventajosa a los miembros de la sociedad menos privilegiados frente a los demás ciudadanos. En este sentido, el liberalismo de Rawls no es exactamente el tipo de liberalismo posesivo de Locke y Hobbes, pero en la ambigüedad señalada radica su estrecha familiaridad con los fundadores de esta tradición y la raíz de sus limitaciones.

Para abordar este problema voy a intentar realizar una presentación de algunas de las tesis centrales de Rawls a través de una comparación con Hobbes y Locke³⁷. En *Teoría de la Justicia*³⁸ como en *Liberalismo Político*³⁹, Rawls -siguiendo a Kant-, parte de la idea según la cual la justificación de una concepción política de justicia no puede hacerse a partir de las percepciones particulares de vida buena de uno o de

37 Una presentación más amplia del pensamiento político de Rawls la he hecho en los siguientes artículos: "Liberalismo y Legitimidad. Consideraciones sobre los límites del paradigma liberal". En: A. Monsalve y F. Cortés. *Liberalismo y Comunitarismo: Derechos Humanos y Democracia*. València, Edicions Alfons El Magnànim, 1996; "Liberalismo, comunitarismo y ética comunicativa". *Daimon*. No. 15. Revista de Filosofía, Universidad de Murcia. 1997.

38 J.A. Rawls. *A Theory of Justice*. Oxford, Oxford University Press, 1971. Versión en español: *Teoría de la Justicia*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1978.

39 J.A. Rawls. *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press. 1993. Versión en español: *Liberalismo político*. México, Fondo de Cultura Económica, México. 1995. Seguiré citando la versión en español.

algunos de los miembros de la sociedad, porque si así se hiciera, cada uno de los individuos o de los grupos buscaría adecuar las normas y principios a sus intereses, necesidades o aspiraciones, lo cual sería inaceptable para todos aquellos que no compartieran la concepción de vida buena dominante. Dicho en otras palabras, el punto de partida desde el cual se define la necesidad de establecer una concepción política de justicia lo constituye, para Rawls, la existencia de una pluralidad de concepciones razonables del bien y el desacuerdo radical existente cuando se trata de definir cuáles son las condiciones justas para dirimir conflictos de intereses entre miembros con visiones comprensivas distintas⁴⁰.

¿Cómo proceder imparcialmente en esta situación? ¿Cómo conseguir un acuerdo que satisfaga a las partes? Con la construcción de la posición original Rawls inicia el desarrollo de su respuesta a esta cuestión⁴¹. Ésta es un recurso de representación a través del cual son definidas las

condiciones en las que se establecen los principios fundamentales para ordenar una sociedad en forma justa. En la posición original, el representante ideal, que participará en las deliberaciones para buscar unos principios de justicia, no es el egoísta racional de Hobbes, que en una situación de máximo riesgo acepta transferir algunos de sus derechos con el fin de obtener del Estado unas garantías mínimas en relación con su vida, libertad y propiedades⁴². El representante ideal es definido por Rawls como racional y razonable. Como racional, busca, entonces, el elector ideal, suponiendo el desconocimiento total sobre su situación en la sociedad en virtud de la existencia del velo de la ignorancia, que al escoger los principios de justicia, se asegure para todas las condiciones mínimas necesarias para que cualquiera pueda realizar su plan racional de vida⁴³. Para justificar la elección de los dos principios de justicia, Rawls introduce la teoría de los bienes

40 *Ibid.* p. 38 y ss.

41 *Ibid.* p. 45; p. 255; p. 282.

42 Rawls enfatiza que su concepción política de justicia no es un *modus vivendi*, sino que es, en sí misma, una concepción moral. Véase: *Ibid.* p. 146 y ss.

43 Respecto a la distinción entre lo racional y lo razonable véase: *Ibid.* p. 67 y ss.; p. 280 y ss.

sociales primarios⁴⁴. Con esta teoría, determina un mínimo social y político, el cual sirve para asegurar las condiciones y posibilidades que harían viable el desarrollo y el ejercicio de los dos poderes morales de los que se compone la persona moral -presupuesta en *Justicia Como Imparcialidad*-: poseer un sentido de la justicia y la capacidad para desarrollar una concepción del bien⁴⁵. Con lo razonable son especificadas las restricciones que deben observar los representantes ideales en sus deliberaciones y razonamientos para poder elegir los principios que posibiliten conformar un orden justo. Estas condiciones restrictivas son necesarias para fijarle límites a las discusiones sobre lo justo, porque es imposible conseguir acuerdos sobre estas cuestiones con sujetos orientados por la consecución de sus intereses particulares o que busquen imponer una determinada concepción del bien. Mediante la posición original, el concepto de persona moral, la distinción entre lo razonable y lo racional, la teoría de los bienes y las restricciones introducidas al proceso de elección al situar

a las partes simétricamente, Rawls busca definir unos mínimos que hagan posible la interacción social en términos de respeto a unas condiciones establecidas mediante la definición de unas libertades y derechos básicos, introducidos a través de dos principios de justicia y de la tesis de la prioridad del primero sobre el segundo.

Hobbes y Locke parten en forma similar de suponer un conflicto radical que impide la conformación de la sociedad, debido a que los hombres actúan parcialmente porque se orientan por principio según sus pasiones naturales. Al definir al hombre como autointeresado y egoísta, mostraron que era imposible construir, a partir de aquí, la base del poder político, y así establecieron la necesidad de buscar un lugar más adecuado para explicar su origen y fundamento. Mediante la construcción de la teoría del estado de naturaleza intentaron dar una respuesta a esta situación. Con esta teoría, buscaron definir unos principios que hicieran posible la interacción social en términos de respeto a unas condiciones

44 *Ibid.* p.183 y p. 285.

45 *Ibid.* p. 115 y ss; p. 178 y ss.

establecidas mediante la definición de unas libertades y derechos básicos: a la vida, a la libertad y a la propiedad.

¿Es posible, entonces, diferenciar entre las condiciones establecidas mediante la postulación de unos derechos naturales en el estado de naturaleza y los principios de justicia introducidos por Rawls en la posición original? O ¿cómo situaciones hipotéticas sirven finalmente a lo mismo, es decir, a justificar el orden de la propiedad burguesa? Como se planteó, tanto en Hobbes como en Locke es clara la vinculación de los derechos a la vida y a la libertad con el derecho a la propiedad y, a través de éste, la justificación de derechos políticos desiguales. Pero, con respecto a la teoría de Rawls, no podría hacerse esta afirmación tan directamente. Voy a mostrarlo mediante los siguientes pasos.

a) Rawls define el derecho a la propiedad como una libertad básica de la persona, cuyo papel consiste en permitir una base material suficiente para que ésta tenga un sentido de la independencia y respeto de sí misma, esenciales para el desarrollo y ejercicio de los poderes morales. Esto no quiere decir justificación de las grandes

propiedades, como lo presupone el liberalismo posesivo de Locke o de Nozick, así como tampoco, el derecho en pie de igualdad a participar en el control de los medios de producción, como lo supone el marxismo⁴⁶.

b) Con la introducción del segundo principio de justicia, Rawls establece que es posible aceptar la existencia de desigualdades económicas y sociales si éstas satisfacen dos condiciones: primero, que se de una equitativa igualdad de oportunidades a todos para que puedan ocupar cargos y puestos de responsabilidad; y, segundo, que éstas deben procurar el máximo beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad⁴⁷.

c) Mediante la justificación de su concepto de persona moral, Rawls establece claramente que con la elección de los dos principios de justicia y la determinación de unas libertades básicas, se constituye un marco de oportunidades y de vías de acción legalmente protegidas para que toda persona pueda desarrollar su determinada concepción del bien y ejercer sus dos poderes morales.

46 Véase: *Ibid.* p. 277.

47 Me refiero a las formulaciones de este principio en: *Ibid.* p. 31; p. 271

d) A través de la introducción de la teoría de los bienes primarios define como necesario, para que toda persona pueda realizar su plan racional de vida y ejercer sus dos poderes morales, el que se le asegure a todos este mínimo de bienes⁴⁸.

Así, la gran diferencia de Rawls con sus predecesores liberales es que, según lo afirmado en a) la justificación de las libertades y derechos básicos no es realizada en función del aseguramiento de la propiedad privada. En este sentido, su concepción de la justicia, según b), supone la posibilidad de introducir políticas redistributivas, aceptando así las exigencias morales de la sociedad, que pretendan transferir las ganancias e ingresos de grupos o individuos en buena posición socioeconómica hacia los más desprotegidos. Y con la justificación de los dos principios de justicia, apoyada en el concepto moral de persona c), y el mínimo social y político d), establece, entonces, que un orden político es justo si es posible asegurarle a todos las condiciones institucionales y los medios materiales

para que, como personas libres e iguales, racionales y razonables, puedan hacer valer sus derechos y libertades como ciudadanos y realizar cada uno en su vida privada su determinada y preferible concepción del bien.

Con esto se aprecia, entonces, que hay una gran diferencia entre el sentido de la construcción hipotética del estado de naturaleza y la posición original, y que ésta definitivamente no está concebida en función de la justificación del orden de la propiedad burguesa, como si es el caso en los planteamientos de Hobbes y de Locke.

Al iniciar esta presentación del liberalismo político de Rawls decía que el objetivo del artículo era mostrar que su concepción de justicia es formal y ambigua. ¿Se puede, sin embargo, sostener esta crítica después de ver las diferencias del liberalismo rawlsiano con el liberalismo clásico? Si, y como este es el objetivo, intentare mostrar cómo es posible hacerlo.

Rawls, al responder a quienes formularon por primera vez esta crítica,

48 Estos son: las libertades básicas (libertad de pensamiento y libertad de conciencia), la libertad de pensamiento y la libre elección de ocupación, los poderes y prerrogativas de los cargos y puestos de responsabilidad, los ingresos económicos y la riqueza, entendidos en un sentido amplio, y las bases sociales del respeto a sí mismo.

mostró por qué no era posible incluir entre las libertades y derechos básicos una garantía más amplia que incluyera principios que comprendieran las desigualdades sociales y económicas⁴⁹. El argumento central de Rawls es que una concepción liberal de justicia debe centrarse en la definición de unas condiciones mínimas -las libertades y derechos básicos-, que hagan posible la justa cooperación social entre individuos y grupos con distintas concepciones del bien. Así, pretender incluir como condición mínima el aseguramiento de ciertos medios materiales resultaría, en cierta forma, imposible, puesto que la determinación de los medios materiales que son necesarios depende de lo que cada individuo o grupo entienda como imprescindible para la realización de su respectivo plan racional de vida. Esto, entonces, fuera de no ser viable, generaría mayor división social. Al definir los derechos y libertades básicas como esencias constitucionales, en su importante y polémico artículo *La idea de la razón pública*, reproduce este argumento; los principios reguladores de asuntos básicos de justicia distributiva, tales como la igualdad de oportunidades y el

principio de la diferencia, no pueden tratarse como esencias constitucionales, porque las consideraciones necesarias para ver si los objetivos que éstos incluyen han sido o no realizados, son, en cierta manera, imposibles de lograr, debido a que estos asuntos están abiertos a amplias diferencias de opinión razonable. Como sobre estos principios no es posible lograr un acuerdo, no son objeto de un consenso traslapado entre miembros con distintas visiones del bien, no pueden, por tanto, considerarse como esencias constitucionales. Además, dice en su segundo argumento: sí mediante el principio de diferencia, está definida una lista de bienes primarios que se le deben asegurar a cada ciudadano como una forma de representar el ideal de alcanzar el valor igualitario de las libertades de cada cual, resulta, entonces, innecesaria la exigencia de incluir principios que comprendan las desigualdades sociales y económicas. El tercero afirma: y si se supone que con la inclusión de estos principios se debe definir una distribución igualitaria de las propiedades "este principio se rechazará por irracional, pues no permite a la sociedad satisfacer ciertos requisitos

49 Esta defensa de su concepción la hace en su artículo "Las libertades básicas y su prioridad", en: J. Rawls. *Liberalismo político*. Op. cit. pp. 270-340.

esenciales de la organización social, y tampoco permite sacar ventajas de consideraciones de eficiencia ni de otros muchos factores"⁵⁰.

De esta respuesta se pueden obtener dos conclusiones contradictorias entre sí; de la segunda resulta la posibilidad de aceptar como justo ubicar en una situación asimétrica y desventajosa a los miembros de la sociedad menos privilegiados frente a los demás ciudadanos.

Rawls, de un lado, es plenamente consciente del hecho, según el cual las desigualdades sociales y económicas son el resultado de ciertas tendencias sociales y de contingencias históricas; sabe bien que como resultado de éstas, por procesos de concentración del poder económico y social o del poder burocrático, se generan grandes diferencias entre aquellos que tienen mayores ingresos y riqueza y los que por diversas circunstancias no los tienen⁵¹. Además, conoce bien que la causa original productora de estas desigualdades es la economía de mercado y la función que en ella juega la propiedad

privada de los medios de producción. Aunque sus afirmaciones en este sentido no son claramente explícitas, su idea central es que en la esfera del mercado, pese a que los individuos no pretenden actuar injustamente en los muchos intercambios que deben realizar para hacer efectivas sus transacciones, puede darse el caso de que las oportunidades de algunos resultan afectadas. Por esto, el objetivo esencial de la concepción contractual de la justicia es asegurar las condiciones de trasfondo justas, en los componentes de la estructura básica de la sociedad, para que en el caso de que estas condiciones resulten minadas, puedan producirse rectificaciones.

Pero, de otro lado, al diferenciar su concepción de justicia de la de un igualitarista radical, Rawls afirma que las políticas de justicia redistributiva deben tener en cuenta los requisitos organizacionales y de eficiencia de la economía⁵². Esto quiere decir que, si como consecuencia de la implementación de políticas redistributivas hechas en función de aumentar al máximo

50 *Ibid.* p. 333.

51 Una presentación de estos asuntos es hecha por Rawls en su artículo: "La estructura básica como objeto". *Ibid.* pp. 243-269.

52 *Ibid.* p. 264; p. 303.

posible los bienes primarios para que los menos privilegiados accedan a las libertades básicas iguales, resultara afectada la organización social o los criterios de eficiencia de la economía, no podrían éstas realizarse. Si no los afectaran, no habría dificultades y esta es la situación que presupone Rawls. Así, para los menos privilegiados, habría una situación favorable si los requisitos organizacionales y de eficiencia de la economía no resultaran perjudicados con la introducción de políticas redistributivas, o desfavorable, si sucede lo contrario. Pero ¿quién establece cuándo los requisitos de eficiencia son ventajosos? Rawls no lo dice, pero es fácil suponer que deben hacerlo los propietarios a través de la medición y el cálculo de las ganancias. ¿No quiere esto decir, que los ciudadanos con mayores ingresos y riqueza, y entre ellos los propietarios de los medios de producción, están ubicados en una situación más ventajosa frente a los menos favorecidos, cuando los primeros tienen la posibilidad de establecer los criterios de ganancia y eficiencia y vetar políticas de justicia redistributiva? ¿No quiere esto decir, entonces, que cuando se da este caso, Rawls coloca en una situación asimétrica y desventa-

josa, para acceder a las libertades básicas iguales, a los miembros menos privilegiados de la sociedad frente a los demás ciudadanos?

El problema de la respuesta de Rawls al igualitarista radical es que, con la descalificación de las pretensiones de éste, al decirle que es irrazonable emprender una división de la riqueza igual para todos, descalifica, a la vez, el sentido del principio de la diferencia. Así, Rawls mismo le pone límites a su principio de la diferencia al representárselo como encarnación de un principio igualitario.

La ambigüedad en la concepción de Rawls y en la respuesta que hemos analizado, consiste en afirmar, de un lado, que todos los miembros de la sociedad tienen los mismos derechos y libertades básicos, y que los principios de igualdad de oportunidades, de la diferencia y la lista de bienes primarios, sirven para asegurar a cada ciudadano los medios formales y materiales para alcanzar el ideal del valor igualitario de las libertades de cada cual; y en presuponer, de otro lado, que por razones de eficiencia y organización de la economía es posible para un Estado liberal negar la implementación de políticas distributivas.

La existencia de esta ambigüedad permite ver el rasgo de familiaridad con sus antecesores liberales y los límites de su concepción en tanto liberal. Así, las versiones del liberalismo de Hobbes y Locke justifican la exclusión de un amplio grupo de la población del ejercicio de los derechos políticos. Al presuponer Locke, a través de la fundamentación de los derechos naturales en la ley natural, que no todos los miembros de la sociedad que acatan el pacto social tienen derechos políticos iguales, debido a que los ciudadanos tienen éstos en virtud de que poseen propiedades, distingue entre miembros pasivos, (los no propietarios) y miembros activos del gobierno (los hombres con posesiones). La versión del liberalismo de Rawls sigue, en cierta forma, esta tradición;

aunque no excluye a grupos de la población del ejercicio de los derechos políticos, si coloca, en ciertas situaciones, a los menos favorecidos en la escala social, en una condición absolutamente desventajosa frente a los demás ciudadanos para acceder a las libertades básicas iguales, a saber, cuando por razones de eficiencia y organización de la economía no es razonable el implemento de políticas distributivas. Esto no significa exclusión, es verdad. Pero sostener esta asimetría en la fundamentación de una concepción universalista e igualitaria de la justicia manifiesta la presencia de una profunda incoherencia, que tiene que ver con el tratamiento débil, indirecto y contradictorio de la esfera de la economía y de la cuestión de la propiedad privada.