

**HOBBS Y RAWLS: TRAS EL CONTENIDO DEL DERECHO FUNDAMENTAL
A LA VIDA**

CARLOS EDUARDO ESCOBAR CARDONA

**UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE FILOSOFÍA, TEOLOGÍA Y HUMANIDADES
MAESTRIA EN FILOSOFÍA
MEDELLÍN
2018**

**HOBBS Y RAWLS: TRAS EL CONTENIDO DEL DERECHO FUNDAMENTAL
A LA VIDA**

CARLOS EDUARDO ESCOBAR CARDONA

Trabajo de Grado presentado como requisito para optar por el título en:

MAESTRIA EN FILOSOFÍA

Asesora

MARÍA DOLLY CUARTAS HENAO

Magister en Filosofía

**UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE FILOSOFÍA, TEOLOGÍA Y HUMANIDADES
MAESTRIA EN FILOSOFÍA
MEDELLÍN
2018**

28 de febrero de 2019

Carlos Eduardo Escobar Cardona

“Declaro que este trabajo de grado no ha sido presentado con anterioridad para optar a un título, ya sea en igual forma o con variaciones, en ésta o en cualquiera otra universidad”. Art. 92, párrafo, Régimen Estudiantil de Formación Avanzada.

Firma



Tabla de contenido.

Introducción.....	6
Planteamiento del problema.	9
Marco conceptual.	12
Contractualismo/ Neo- contractualismo.....	12
Estado de naturaleza/ Posición original.	15
Soberano- súbdito/ Representantes- Sociedad de mutua cooperación.	17
Derecho a la vida en Hobbes (contractualismo)/ Rawls (neo contractualismo).	19
Capítulo de contexto. El paradigma que rompe Hobbes: el hombre político de Aristóteles.	21
Capítulo 1. Hobbes y la fundamentación del derecho a la vida.	24
El hombre natural hobbesiano.....	26
Hacia la consecución del pacto social: la transición.	31
Razón natural.	32
El pacto entre hombres naturales.	38
Pacto social y no contrato social.	38
El soberano.....	41
Capítulo 2. Rawls. El derecho fundamental a la vida y su contenido en relación con los dos principios de justicia: libertad e igualdad.	46
Persona moral y poderes morales.	49
Posición original. Cómo funciona la metáfora.....	54
Velo de ignorancia: tenue y denso. Dos momentos en la construcción de sociedades bien organizadas.	57
Consenso traslapado.....	60
Sociedad de mutua cooperación (sociedad bien ordenada).....	66
Discusión sobre el derecho fundamental a la vida.	68
Teoría de la justicia (T.J). Derecho a la vida.	69
Capítulo 3. Dos caras de la libertad. A propósito del derecho a la vida, a la seguridad y a la defensa.	75
Un micro-momento político para la participación política.	76
Un micro-momento para la libertad de los modernos o vida privada.	76

La restricción de las libertades políticas y el uso de las libertades civiles: el contenido de la seguridad del ciudadano. La adhesión voluntaria a la decisión de un tercero.	77
La relación entre el uso de la libertad política (de los antiguos) y el uso delimitado de las libertades civiles (de los modernos).....	79
Rawls: el derecho fundamental a la vida y la teoría de los bienes básicos.	82
Bienes primarios.	83
Puntos de encuentro.	86
El derecho a la defensa.	89
El derecho fundamental a la vida.	90
Capítulo 4. Conclusiones.....	99
Bibliografía.	104

Resumen

En la tesis se trabaja el derecho a la vida en tanto derecho fundamental, recurriendo al contractualismo de estirpe hobbesiano y el neo contractualismo de John Rawls. Contando con que el contractualismo supone que toda la legitimidad de las instituciones políticas descansa en la voluntad de los ciudadanos que les dan vida.

En el primer capítulo se exploran el *estado de naturaleza* y el derecho a la vida visto como un asunto netamente biológico; después, con el nacimiento de la *sociedad civil*, este derecho se convierte en un derecho fundamental en la medida en que cuenta con el apoyo del *Soberano*, de la legislación y de la fuerza que lo convierten en un derecho legalmente protegido.

En los capítulos siguientes se trabaja este derecho fundamental a partir del neo contractualismo rawlsiano, en conexión con los *dos principios de justicia*, *libertades básicas* y *bienes primarios*. Recalcando que es en el *primer principio de justicia* más las *libertades básicas* junto a los *bienes primarios* donde es posible anclar el derecho a la vida en tanto derecho fundamental. Para concluir que es necesario para que una sociedad o pueblo llegue a ser decente, que tenga dentro de sus derechos, este derecho como un asunto necesario en vistas de lograr inscribirse en el concierto de las *naciones decentes*.

En el capítulo tres se trabajan los puntos de encuentro que hay entre Hobbes y Rawls en relación con el derecho fundamental a la vida, resaltando que para ambos autores este derecho fundamental a la vida se vuelve el centro de los estados modernos y contemporáneos en tanto los ha legitimado y les ha dado contenido a sus legislaciones. Finalmente, en las conclusiones se resalta la necesidad que se tiene de rescatar este derecho fundamental a la vida de la cosificación de que ha sido objeto toda vez que la economía ha rebasado a los mismos Estados y ha vuelto a los ciudadanos un mero número de las estadísticas legales.

PALABRAS CLAVE: Contractualismo, Leviatán, estado de naturaleza, hombre natural, razón, cálculo, temor a la muerte, pacto, sociedad civil, soberano, súbdito, derecho fundamental a la vida, neo contractualismo, Teoría de la Justicia, posición original, dos principios de justicia, representantes, justicia como imparcialidad, velo de ignorancia, instituciones públicas, bienes primarios, Liberalismo Político, Derecho de Gentes, derechos humanos básicos, sociedades decentes.

Introducción.

En la presente tesis se propone revisar las propuestas políticas de Thomas Hobbes y John Rawls, rastreando de manera particular el Derecho fundamental a la vida en tanto el derecho fundante de la entidad jurídico-política denominada Estado. Argumentaciones que se revisan desde el contractualismo hobbesiano y el neo-contractualismo rawlsiano.

La característica principal de este derecho en la propuesta de Hobbes es que para ser considerado derecho fundamental necesita del pacto social, del soberano, de la ley y de la espada para instituir la sociedad civil y con esta, la paz y la seguridad que son el preámbulo para la aparición del derecho a la vida en tanto derecho fundamental. En cambio, con Rawls, en la medida en que su interés no es la generación de Estados sino la legitimación de la sociedad política, requiere de *representantes* que, en la *posición original*, propongan *dos principios de justicia* desde los cuales estas sociedades encontrarán los principios necesarios para legitimarse. Con relación al derecho a la vida se argumenta que, desde el *primer principio de justicia*, aunado a los *bienes primarios* es posible encontrar este derecho como derecho fundamental y desde el cual legitimar todo el acontecer social y político de lo que este autor llama *sociedades de mutua colaboración o decentes*.

En cuanto al soberano hobbesiano, una vez está constituido como *soberano absoluto* su voluntad es la voluntad de todos y es la ley que determina derechos y deberes para los súbditos; nunca para el *soberano* que queda, en relación con estos, en *estado de naturaleza* permanente con ellos. En consecuencia, podrá utilizar todo el poder con el que fue dotado para hacerse obedecer y conservar el orden establecido en aras de la conservación de la vida de sus *súbditos*. El *estado iure* garantiza que el mandato comisario que recibió de los *súbditos* se pueda llevar a cabo. En la lectura que hace Rawls (Lecciones sobre la historia de la filosofía

política, 2009, pág., 113) “un soberano absoluto que hace cumplir las leyes de naturaleza y se asegura de que todo el mundo actúe conforme a ellas.”

Ahora bien, a diferencia de Hobbes y de su *Leviatán*, el interés de la propuesta de Rawls no está puesto en el *soberano* sino en los *representantes* que en la *posición original* tiene la misión de proponer los *principios de justicia* que darán cuerpo a la *justicia como equidad* en las *sociedades de mutua colaboración*.

De este interés se desprenden luego toda una serie de categorías que se elaborarán en *T.J.* (estas categorías serán discutidas en los capítulos II y III de esta tesis de maestría) que sufrirán cambios sustanciales en la medida en que la propuesta de Rawls fue discutida desde frentes de la filosofía política como el libertarismo y el comunitarismo, solo por citar dos.

Teniendo en cuenta que para Hobbes la obligatoriedad del derecho a la vida como un derecho fundamental (por ejemplo, en el escenario teórico llamado *Leviatán*, surge por la precariedad de la misma en escenarios prácticos dados por la guerra civil que padecía Inglaterra, y la de los 80 años en Europa), justifica la existencia del Estado como agente con poder político concentrado que la proteja, bajo el principio de obligatoriedad, la pregunta de investigación que dirige la tesis será la siguiente: ¿Qué hace justificable, para la segunda mitad del siglo XX, la conservación del derecho fundamental a la vida, que se origina desde el estado absoluto hobbesiano, precisamente cuando se tienen estados constitucionales, es decir, que de suyo se sabe que el deber del Estado estriba en la protección de tal derecho, tal como lo presenta Rawls?

Para efecto de darle respuesta, se propuso escribir cuatro capítulos: el primer capítulo está dedicado a los argumentos hobbesianos con los cuales se le da origen al derecho fundamental a la vida; el segundo capítulo está dedicado a discutir los argumentos rawlsianos que arropan el derecho fundamental a la vida tanto como el de la libertad y la igualdad; el tercer capítulo está dedicado a los puntos de encuentro

entre ambos autores, en donde se puede vislumbrar el contenido del derecho fundamental a la vida, y el cuarto capítulo está dedicado a las conclusiones.

Los capítulos descritos tienen como finalidad dar respuesta a la pregunta de investigación y cumplir con el objetivo de esta investigación: Repensar el actual contenido del derecho fundamental a la vida en dos autores claves, en Thomas Hobbes, quien formaliza el derecho; y en Rawls, quien lo arropa con las libertades civiles y políticas haciendo que este se vuelva el centro del Estado constitucional para el siglo XX.

Planteamiento del problema.

Las actuales Estados occidentales tienen dos derechos que los legitiman: el derecho fundamental a la vida y el derecho al patrimonio o propiedad privada. Todos los esfuerzos políticos y jurídicos del Estado tienen como finalidad la protección de ambos derechos. No obstante, ambos se encuentran débilmente protegidos, precisamente porque al ser concebidos bajo el modelo del Estado moderno (entre los siglos XVI y XVIII), para el Estado contemporáneo se vuelve un reto poder protegerlos debido a que el Estado moderno inicia su des-configuración con la política de masas (es decir a finales del siglo XIX con la entrada en crisis del Estado liberal, y el nuevo Estado, si se puede denominar así al contemporáneo que aparece entre los años 70 y 90 del siglo XX), y con fenómenos como la apertura económica, la globalización, la migración masiva de América Latina y África hacia Europa y la revolución tecnológica.

De hecho, Boaventura de Sousa, en su libro *Crítica de la Razón Indolente*, se detiene a hacer un listado pormenorizado de las vulneraciones a los DDHH (en sus tres generaciones) en las que ha caído el mundo civilizado habida cuenta de las más de 237 guerras y 99 millones de muertes que produjeron; los más de 15 millones de niños que trabajan en India bajo un régimen de semi-esclavitud; la violencia carcelaria que solamente en Brasil y Venezuela llega a límites insospechados; los incidentes raciales que sacuden a Europa en general, y a Inglaterra en particular. La aparición del VIH y los estragos que generó en la salud de la población mundial, además de epidemias como el ébola y la influenza.

Con relación a la esperada paz que llegaría con la caída del muro de Berlín, este autor también se pronuncia negativamente en tanto da cuenta de que los conflictos interestatales no solo no han menguado; sino que parecen escalar a niveles no sospechados hasta el momento. A lo que se le debe sumar la crisis generada por el calentamiento global que podría agravarse aún más de no detener las causas que lo generan.

Todo esto es clave para entender que es necesario repensar la razón de ser del Estado, y de las relaciones que debe sostener con sus ciudadanos, y con los demás Estados con los que de alguna manera se relaciona.

Estos fenómenos políticos, económicos y sociales han puesto en claro que en términos categoriales ya no se pueden explicar estos dos derechos antes mencionados en el marco de dichos Estados, y con los términos que caracterizan a la modernidad política, tales como: población, soberanía, territorio, instituciones y derecho positivo. En los días que corren, la población es multicultural y pluralista, los territorios son divisiones en lugares de hábitat de determinados colectivos, son contextos, más que fronteras a ser defendidas hasta el desgaste, y la soberanía ya no goza de su unicidad, sino que es compartida de manera formal (los tratados diversos en términos internacionales) o informal (con los grupos por fuera de la ley y la criminalidad internacional).

Las lógicas internas de los Estados contemporáneos no concuerdan con las externas. El predominio de la economía como esfera de decisión del Estado en lugar de la esfera política, y el cambio de los marcos teóricos de su organización, como lo fueron la teoría y la filosofía políticas, han dejado su lugar por el realismo político y las lógicas del mercado.

Así las cosas, con este nuevo panorama estatal, el derecho fundamental a la vida que para el Estado moderno justificaba su existencia como organización protectora de sus ciudadanos, se ve menguado en sus alcances con la presencia del realismo político, el mercado capitalista, las estructuras delincuenciales y derecho blando, que además han llevado a cosificar a los seres humanos y con ello a ponerle precio no solo a su mano de obra, sino también a su cuerpo (venta de órganos) y a su existencia en su totalidad.

Ya no se requiere de guerras generalizadas para reflexionar sobre la vida como un derecho fundamental para todos los ciudadanos, como fue el dispositivo empírico que marcó la reflexión hobbesiana. Hoy la presencia abrumadora del mercado en el

Estado crea la necesidad de pensar dicho derecho fundamental a la vida. Ahora es un concepto vaciado de su original contenido. Y a la vez se han desligado de él el derecho a la libertad y a la igualdad, que generaban para el Estado su marco para tomar decisiones y centrar su gobernabilidad.

Todo lo anterior genera la necesidad teórica de revisar los argumentos que permitieron erigir el fenómeno biológico de la vida en un derecho fundamental y universal.

Marco conceptual.

El propósito de esta tesis es discutir los argumentos que dieron origen al derecho fundamental a la vida en la propuesta de Thomas Hobbes en su *Leviatán*. Asimismo, revisar estos argumentos en favor del derecho a la vida, a la luz de la propuesta política de John Rawls bajo el presupuesto de que su interés fue encontrar un concepto de justicia política que orientara a una sociedad *bien ordenada*. Su estrategia teórica lo llevó a plantearse que parte de los principios de justicia, para concebir su Estado constitucional, tuvieran como contenido *la libertad y la igualdad*, dando por obvio el reconocimiento del derecho fundamental a la vida de todos los ciudadanos, bajo el imperio de la ley. Así se redefine la función del Estado a partir de tales principios. Las categorías para realizar esta indagación son las siguientes:

Contractualismo/ Neo- contractualismo.

En la tradición de la filosofía política el contractualismo ha mostrado ser una alternativa frente a la propuesta organicista¹ aristotélica (de la que se hablará más adelante) al proponer que todo régimen político se legitima a partir de la voluntad creadora del individuo, que es a su vez, fundamento y fin de todo ordenamiento político. Dicho contractualismo parte de una metáfora (compuesta de dos partes) para justificar la existencia del Estado, y estas son: *estado de naturaleza/estado iure o civil*. La primera parte de la metáfora, llamada *estado de naturaleza*, se caracteriza porque solamente hay individuos que luchan cada uno de ellos por seguir vivos y ven a los otros como posibles enemigos a los que hay que destruir. Con el *estado*

¹ No obstante esta afirmación nuestra, según Rawls no es correcto llamar a esta concepción “orgánica” sino corporativa: “La ortodoxia también sostenía una concepción corporativa de la sociedad humana (sería incorrecto calificarla de “orgánica”). Lecciones sobre la historia de la filosofía política. Pág., 55. Pero no ahonda más en su crítica a esta denominación que estamos utilizando. Corporativa en la medida en que la sociedad griega que tiene en cuenta Aristóteles estaba dividida en grupos que estaban separados tanto en su conceptualización como en sus funciones dentro de la Polis. Así las cosas, no era lo mismo ser ciudadano que esclavo o meteco; ni ser hombre libre que mujer, niño o esclavo.

iure o civil, la segunda parte de la metáfora, se habla de la génesis del *soberano* que impone orden mediante la aplicación de la ley positiva.

De Hobbes, y su propuesta de un *estado de naturaleza*, se llega a la necesidad de instituir un *soberano* que esté en capacidad de imponer orden y concierto merced a la ley que obliga a cada *súbdito* a comportarse de tal manera que aparezca en la *sociedad civil* lo que no había en el *estado de naturaleza*, esto es, que todos encuentren la manera de permanecer con vida.

El contractualismo inaugurado por Hobbes plantea, entonces, que el *soberano* se legitima porque instaura un tiempo en el que la ley civil encuentra su espacio para imperar, y crear las condiciones necesarias para que los súbditos encuentren garantías reales para la conservación de unos derechos previos a la constitución del *soberano*, el más importante de ellos, el derecho fundamental a la vida.

Hobbes no fue el único cultivador de esta propuesta legitimadora del orden civil, llamada contractualismo. De hecho, como afirma Rawls en su libro *Lecciones sobre la historia de la filosofía política* (2009, pág., 53), esta doctrina filosófica se remonta mucho antes en el tiempo a los filósofos clásicos griegos, y a la escolástica tardía (siglo XVI) Suárez, De Vitoria y Molina. Es decir, era una idea que hacía historia y de la que se valió Hobbes para su propuesta filosófica del derecho.

Ya en la modernidad, autores tales como Locke, Rousseau, Montesquieu y Kant apelando a la misma corriente de la filosofía del derecho para justificar la existencia del Estado, el contractualismo, inician definiendo dicha metáfora (*estado de naturaleza/estado iure o civil*) de forma diferente a como la define Hobbes porque la unión de ambos elementos de la metáfora, de Locke a Kant, se da en términos de contrato, en el cual ambas partes se reconocen en igualdad de condiciones; mientras que en Hobbes la unión de los elementos se da por medio del pacto social, es decir, entre agentes desiguales, tal como se propone en el capítulo I de esta investigación.

La unión entre ambos elementos de la metáfora tiene como lugar común en todos estos autores hacer descansar el poder político en un pacto o contrato voluntario. Hobbes, como ya lo enunciamos, lo fundamenta en un pacto. Para este autor el pacto no se rescinde nunca, a no ser que el *soberano* no cumpla con su tarea que es proteger la vida de sus *súbditos*. Mientras que el contrato contempla la posibilidad que los ciudadanos objeten su obediencia frente al Estado, incluyendo la rebelión y la objeción de conciencia.

Una línea de discusión común a todos es que piensan la legitimidad del poder político sostenida, no en argumentos previos a la voluntad de los hombres como podrían ser la voluntad de Dios, la naturaleza o la ley natural, o la autoridad paterna, sino en la voluntad de los contratantes que funge de pilar de toda legitimidad del Estado.

Proponer que es la *voluntad del hombre natural* (Hobbes), o el *consenso* de los *representantes* en la *posición original* (Rawls), lo que justifica la existencia del soberano o la *sociedad de mutua cooperación*, es romper con la tradición aristotélica que veía la sociedad política como el fin necesario de la vida humana y de la cual se podría trazar una línea continua que iba del hombre a la familia y finalmente a la polis. En la ciudad, entonces, encontraba el hombre el lugar en el cual desarrollaba todas sus potencialidades. Pero esta no respondía a sus deseos ni a su voluntad; más bien, se le imponía como algo necesario de por sí, y lo trascendía porque la ciudad no se justificaba desde otra instancia que no fuera la Ley natural frente a cual la voluntad humana tenía que plegarse. Así pues, recurrir a la voluntad humana o al acuerdo, pone los pilares del ordenamiento jurídico en estos como también su legitimidad.

Ahora bien. La aparición de nuevos fenómenos en el siglo XX tales como migraciones masivas que rompen con la homogeneidad de los antiguos estados nacionales, los guetos sociales y sexuales dentro de las sociedades humanas, el reclamo de reconocimientos frente a las mayorías, los capitales financieros internacionales que ponen en jaque los ordenamientos jurídicos estatales, la

aparición de grupos terroristas con ideologías de corte fundamentalista hacen necesario otro marco de explicación y de análisis para los nuevos Estados contemporáneos. El neo contractualismo (en la versión de John Rawls) es una propuesta de filosofía política que pretende dar cuenta de la crisis en la que estos fenómenos ponen a los Estados, teóricamente hablando. Por lo tanto, esta propuesta teórica es una manera de continuar con las explicaciones y análisis del Estado que en su momento propuso Hobbes; pero dando cuenta de los problemas que hoy aquejan a las sociedades políticamente organizadas. También tenemos como representantes del lado de los neo-contractualistas a James Buchanan y Robert Nozick. Y del lado de los que se oponen a este vertiente teórica, del lado del comunitarismo, Michael Sandel.

Estado de naturaleza/ Posición original.

La propuesta hobbesiana tiene como punto central la voluntad humana que busca superar un estado de cosas que él llama *estado de naturaleza*. Su principal característica es la precariedad en la que vive el *hombre natural*: se manifiesta en la pobreza material y cultural que impera en esta situación. Además, no hay lazos sociales porque la desconfianza es el común denominador de este momento teórico. Este *hombre natural* está concebido como un ser libre (en tanto tiene poder de hacer lo que quiere y considera necesario en aras de conservarse con vida), egoísta (en tanto solo busca su propio beneficio) y beligerante (en la medida en que encuentra que solamente mediante la guerra contra los otros puede mantenerse vivo).

Es natural también que en dicha condición no existan propiedad ni dominio, ni distinción entre tuyo y mío; sólo pertenece a cada uno lo que pueda tomar, y sólo en tanto puede conservarlo: “Todo ello puede afirmarse de esa miserable condición en que el hombre se encuentra por obra de la simple naturaleza, si bien tiene cierta

posibilidad de superar ese estado, en parte por sus pasiones, en parte por su razón” (Hobbes, 2013, pág.104).

De tal suerte que este *hombre natural* no tiene oportunidades diferentes de las descritas si no encuentra la manera de limitarse. Esto lo consigue cuando establece con cada uno de los demás hombres naturales un tercero capaz de imponer el orden donde antes había únicamente excesos. Hobbes (2013) lo plantea de la siguiente manera: “(...) siendo la conservación de la vida el fin por el cual un hombre se hace súbdito de otro, cada hombre se supone que promete obediencia a quien tiene poder para protegerlo o aniquilarlo” (pág. 164).

Con relación al *soberano*, el tercero que nace del pacto entre los *hombres naturales*, Hobbes (2013) propone lo siguiente:

Dícese que un estado ha sido instituido cuando una multitud de hombres convienen y pactan, cada uno con cada uno, que a un cierto hombre o asamblea de hombres se le otorgará, por mayoría, el derecho de representar a la persona de todos (es decir, ser su representante) (pág. 142).

Con relación a John Rawls, su propuesta también se encuentra en la línea de la fundamentación del orden institucional a partir de la voluntad de unos *representantes* en la *posición original*. Estos *representantes*, sin embargo, están caracterizados a partir de dos premisas de cuño kantiano (por lo menos en relación con *T.J*; ya que en *L.P.* y *D.G.* hay cambios sustanciales en virtud de las críticas que Rawls tuvo que sortear) que hacen de ellos y de sus decisiones, personas con sentido de responsabilidad personal y social, y autonomía que no encontramos en Hobbes. De esta manera, su propuesta fundacional del orden político (llamada neo contractualismo) tiene consecuencia que no se podrían encontrar en la del filósofo inglés.

Por ejemplo, actuando autónomamente, y viéndose a sí mismos y a los demás como fines y nunca como medios, los *representantes* en la *posición original*, acuerdan *dos principios de justicia* que informarán todas las decisiones posteriores que se lleguen

a tomar con el fin de hacer que la sociedad sea justa, socialmente hablando. Es de anotar que Rawls no propone organizar una forma de Estado y de gobierno; sino que propone un modelo de sociedad justa en tanto aplica los *dos principios de justicia*. Él dirá al respecto que la *posición original* “no es (como) ingresar en una sociedad dada o adoptar una forma de gobierno, sino aceptar ciertos principios morales” (Rawls, 2014, pág. 28).

En principio, entonces, la propuesta rawlsiana se aparta de la propuesta de Hobbes, no solamente en la caracterización que hace de los presupuestos previos a la generación de la sociedad; sino en cómo caracteriza a las personas que buscan organizar su manera de vivir en sociedad.

Lo que se debe resaltar es que a partir de una antropología filosófica que busca destacar más el egoísmo caso Hobbes, o la capacidad de vivir en común según un modelo del bien (personal) y de la justicia (comunitaria), propuesta de Rawls, estos autores llegan conclusiones con las cuales es posible proponer un modelo de organización de los mismos hombres que destaque o su necesidad del límite para frenar el exceso, o la necesidad del consenso para organizar la pluralidad que bulle dentro de una sociedad concebida como esencialmente pluralista y que debe llegar a ser una sociedad de *mutua cooperación*.

Soberano- súbdito/ Representantes- Sociedad de mutua cooperación.

En el caso hobbesiano, se habla de *soberano*, *ley* y *poder* legítimamente constituidos en aras de la *seguridad* y la *paz*, y de las concesiones que el *soberano* le hace al *súbdito* para que viva de manera “*no gravosa*”. Esta sociedad civil es un artificio que se opone por completo al *estado de naturaleza* previo. Como tal tiene unas consecuencias que redundan en beneficio de los *súbditos*.

Hobbes, fiel a su antropología negativa, hace del *soberano* un gobernante absoluto que tiene como fin primordial imponer *la paz* y la *seguridad* en el artificio llamado

sociedad civil. Su mandato se sustenta en garantizar los escenarios necesarios para que estas condiciones se cumplan. Para lograrlo cuenta con el poder que le cedieron los que pactaron su creación, además de la espada y la *ley* positiva. Ciertamente, también concurren *el temor* que inspira en sus *súbditos*, el derecho que tiene de contar con un ejército que apoye sus decisiones y el de poder de cobrar impuestos para su sostenimiento.

Con esto se garantiza que un precepto de la razón, conceptualizado como derecho a la vida, que en el *estado de naturaleza* es solamente una palabra sin sustancia ni poder para hacerse realidad, únicamente bajo la tutela del *soberano*, en la *sociedad civil*, sea considerado derecho fundamental a la vida, precisamente con la aparición del derecho positivo.

Con todo, queda claro que este poder tiene en el derecho fundamental a la vida, y los derechos concomitantes a este (disponer del aire, del agua, del poderse mover libremente, del propio cuerpo, de la educación de su prole) su razón de ser, en la medida en que el *soberano* fue creado para que, por la fuerza de *la ley y la espada*, hiciera del *derecho natural*, un derecho legalmente protegido.

No obstante, para Hobbes la soberanía es un atributo que se debe sustentar siempre, de tal manera que el *soberano* conserva soberanía sobre la vida y la muerte de cada uno de sus *súbditos*, sobre la posesión de algún bien por parte de estos, en tanto son una concesión legal del *soberano*. También en el caso de que alguno de sus súbditos, incapaz de vivir en sociedad, tenga que ser proscrito por no saber adecuarse al todo social. Con lo cual su derecho a la vida está en peligro por parte del mismo *soberano*.

Con Rawls, el ciudadano cuenta con dos espacios bien definidos en los cuales vive su vida: el espacio de lo privado en donde las concepciones del *bien* se llevan a cabo (llamado libertad de los modernos, *racionalidad*) y el espacio de lo público, donde *la razón pública* y el *consenso* tiene su lugar natural para resolverse (libertad de los antiguos, o *razonabilidad*): Rawls los llama dos poderes morales. Las

instituciones públicas, llámense *familia, economía, constitución*, están regidas todas por los dos *principios de justicia* que garantizan que haya igual repartición de *libertad* y de *igualdad* de oportunidades para todos, empezando por los *menos favorecidos de la sociedad*.

Con estos dos momentos de la vida social, Rawls asegura que la *libertad* y la *igualdad* les sean reconocidos por igual a todos los ciudadanos del Estado. Además, se garantiza que lo público esté regido por lo *justo*, con lo cual garantiza que la política tenga cierta libertad frente a concepciones omnicomprendivas que sesgarían los criterios de justicia.

Derecho a la vida en Hobbes (contractualismo)/ Rawls (neo contractualismo).

Para Hobbes— como ya se mencionó- el derecho fundamental a la vida del *súbdito* está garantizado por la ley positiva. No obstante, tanto este derecho fundamental como los derechos concomitantes a este, están bajo la tutela del *soberano*. De hecho, ambos derechos están sujetos a su voluntad porque él conserva soberanía sobre la vida y la muerte de estos.

Lo que cambió del *estado de naturaleza* al de la *sociedad civil* fue la prohibición de que otro *súbdito* estuviera legalmente autorizado a disponer de la vida, del cuerpo, del aire, de la libertad de moverse, de otro *súbdito*. Todo está bajo la tutela del *soberano* y solamente cuando la soberanía se pierde, se pierde con ella el poder que es capaz de ejercer en contra o en favor de sus súbditos, lo que significaría que estos están de nuevo en el *estado de naturaleza* del que tendrán que salir con el fin de conservarse con vida y a las posesiones que hacen de su vida algo “*no gravoso*”.

En cambio, con Rawls, el derecho fundamental a la vida se ancla en el primer *principio de justicia*, el *listado de los bienes primarios* y de las *libertades básicas*. Con estos tres conceptos, el derecho fundamental a la vida cobra un cariz de derecho fundamental que garantiza que se le reconozca al ciudadano con unas garantías que lo hacen derecho inalienable. Entre estas encontramos que se le

garantiza al ciudadano no ser *perseguido, secuestrado, desmembrado*, todos asuntos que serían un atentado gravísimo contra el derecho a la vida misma.

En la propuesta rawlsiana, y aun teniendo en cuenta los cambios que ha tenido, queda claro que la persona representativa situada en la *posición original* y en situación de *igualdad*, organiza unas *instituciones sociales* a partir de los *dos principios de justicia*. Con este artificio teórico, pretende dar cuenta de un problema teórico que ha tenido que enfrentar la filosofía política: la relación entre igualdad y libertad.

Lo más importante, sin embargo, es que este autor pone en la base de toda legitimación política a sus ciudadanos sin distinciones de ninguna clase; por lo menos, de aquellos basados en contingencias que no tendrían por qué generar diferencia entre ellos, por ejemplo, religión, raza, posición social.

Con estas premisas, Rawls se da a la tarea de argumentar que en una sociedad *bien ordenada* o de *mutua cooperación*, es posible encontrar dos instancias que haciendo parte del todo social, reclaman, no obstante, su cuota de realización para que los ciudadanos puedan ejercer sus *dos poderes morales* sin que encuentren obstáculos insalvables. Tales instancias son la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos. Contando con que ambas están sujetas a la ley, y a la distribución propia de un Estado demo-liberal. Con una cláusula a partir de la cual la libertad de los modernos tiene cierta prelación frente a la participación en el mundo de la administración pública.

En la propuesta que trae Rawls queda garantizado el derecho fundamental a la vida de los ciudadanos en tanto está contenido en el *primer principio* y se especifica en el *listado de los derechos y libertades fundamentales*, unidos a las *libertades básicas*. Es decir, este trío conceptual garantiza que el Estado demo-liberal esté orientado al respeto del bien por antonomasia que es el derecho fundamental a la vida de sus ciudadanos.

Esta será la marca distintiva de sociedades que sin ser demo-liberales-por ejemplo aquellas en las que propuestas omnicomprensivas sean las rectoras de la vida pública- tienen estipulado el respeto a la vida de sus ciudadanos como nota esencial de sus políticas públicas.

Capítulo de contexto. El paradigma que rompe Hobbes: el hombre político de Aristóteles.

En estos párrafos se destacan las siguientes características propuestas por Aristóteles (2007) para definir al hombre y a la *Polis*. Entre estas tenemos: el hombre posee una natural sociabilidad que se hace visible cuando lo pone desde sus inicios en el seno de una familia y desde allí lo sitúa en la tribu para terminar en la *Polis*. Esta tiene un fin natural que es la vida en común, su mayor manifestación en el acatamiento de la ley y la participación política como cima de la vida pública del hombre aristotélico.

De allí que en el primer libro de *La Política*, Aristóteles define al Hombre como naturalmente inclinado a vivir en sociedad. Esto en razón de que nació en una familia que “es la comunidad, constituida por naturaleza, para la satisfacción de lo cotidiano, (...)” (Aristóteles, 2007, pág. 47). En razón de que en ella el hombre encuentra lo necesario para la vida que se circunscribe a lo más inmediato, es decir, abrigo, alimentación, relaciones entre individuos unidos por los lazos de la proximidad familiar; hasta llegar a la Ciudad que “subsiste para el vivir bien.” (Aristóteles, 2007). Este vivir bien se relaciona con ocupar el lugar que naturalmente le toca dentro de la polis, que es asignado por quien gobierna por medio de las leyes que deben ser buenas, solo así se pueden tener no solo buenos ciudadanos (que participen y piensen en lo público) sino también buenos hombres (porque solo se descubre su naturaleza entre hombres). Este lugar supera el que le toca asumir en lo más restringido que es el de la familia. En la polis se juega para el hombre griego

la razón de ser de su vida misma; en ella encuentra su realización como hombre político y, por antonomasia, como hombre libre, es decir, como ciudadano.

Como contrario al hombre gregario está lo otro, aquel ser que no está capacitado para vivir en sociedad y que está caracterizado por los polos opuestos que son la bestia o los dioses. A lo que se le suma que es “un apasionado de la guerra, como una pieza suelta en un juego de damas” (Aristóteles, 2007, pág. 47). Este párrafo nos adentra un poco más en la oposición esencial que hay entre el hombre gregario que necesita de los otros y de los roles que les toca asumir para el bien de todo el conjunto; y la posibilidad de que haya quien se niegue a la vida en común. Negación que tiene que ver con la naturaleza del que así lo asume: del guerrero que sólo está enfocado a defenderse y a atacar; o de los dioses que viven sus vidas sin la necesidad de lo que los hombres precisan para vivir en virtud de que ellos son inmortales.

Aristóteles no ahonda más en los inconvenientes que tiene que soportar el hombre para poder gozar de los beneficios de la vida en común; más bien, lo que hace es introducir los beneficios que obtiene el hombre de la vida en sociedad. Después pasa a caracterizar y distinguir las clases de dominios que se ejercen en la industria, la familia y la polis. De la industria recibe los bienes necesarios para acumular riqueza y honor; de la familia, además de la compañía y de la procreación, los hijos que heredarán el linaje familiar, asuntos todos de la esfera privada; y de la Polis, su bien máspreciado: la participación en la cosa pública, el ejercicio de su libertad entendida como la participación en lo que le atañe a la comunidad políticamente organizada.

De donde se concluye evidentemente que la *Polis* es un hecho natural, que el hombre es un ser naturalmente sociable, y que el que vive fuera de la sociedad por organización y no por efecto del azar es, ciertamente “(...) o un ser inferior, o más que un hombre” (Aristóteles, 2007, pág. 47). Por esta razón, este autor más adelante tendrá que afirmar la superioridad del estado frente al mero individuo. Esto es cierto en la medida en que la comunidad política complementa lo que la sola naturaleza

sociable no le puede ofrecer. Aristóteles (2007, pág. 48) afirma: “El conjunto es necesariamente anterior a las partes”. Porque en él, lo que es menor, la parte, el hombre, encuentra su complemento en razón del fin natural al cual tiende la asociación humana que es la vida en común.

Como ya se mencionó párrafos más arriba, en la tradición de la filosofía política el contractualismo ha mostrado ser una alternativa frente a la propuesta organicista aristotélica, al proponer que todo régimen político se legitima a partir de la voluntad creadora del individuo, que es a su vez, fundamento y fin de todo ordenamiento político. Dicho contractualismo parte de una metáfora (compuesta de dos partes) para justificar la existencia del estado: *estado de naturaleza/estado iure o civil*. La primera parte de la metáfora, llamada *estado de naturaleza*, se caracteriza porque solamente hay individuos que luchan cada uno de ellos por seguir vivos y ven a los otros como posibles enemigos a los que hay que destruir. La segunda parte de la metáfora, el *estado iure o civil*, habla de la génesis del *soberano* que impone orden mediante la aplicación de la ley positiva. Este es, pues, parte de esa ruptura propuesta por Hobbes, y que es el objeto del capítulo I de esta tesis de maestría.

Capítulo 1. Hobbes y la fundamentación del derecho a la vida.

“Las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable, y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo. La razón sugiere adecuadas normas de paz, a las cuales pueden llegar los hombres por mutuo consenso. Estas normas son las que, por otra parte, se llaman leyes de naturaleza...” (Hobbes, 2013, pág.105).

En este capítulo se caracteriza al *hombre natural* desde el deseo, el *derecho natural* y la *libertad natural* en una doble vertiente. De un lado, el *deseo* se entiende como apetito para apoderarse de aquello que le resulta agradable; de otro lado, el *derecho natural* como poder efectivo y/o en ciernes de este hombre natural con el cual logra apoderarse de lo que el deseo solo atisba como posibilidad. Se agrega a esto, la autodefensa, la auto legislación, la igualdad y la utilización de la razón como cálculo o estrategia, todas estas características no solo del *hombre natural*, sino también del *estado de naturaleza*.

Es necesario aclarar que la *libertad natural* (del *hombre natural*) se entiende como encontrarse sin impedimentos para que el *derecho natural* se haga realidad. Todas las características anteriores y la libertad hacen parte de los fundamentos que, unidos a las diecinueve leyes de la naturaleza, le dan contenido al concepto de obligatoriedad natural de dicho *estado de naturaleza*. De tal manera que él debe hacer lo que esté en sus manos, literalmente hablando, para que pueda preservarse en su ser, además de ejercer o buscar hacer cumplir las leyes naturales que llevan a la paz y a la guerra (según sea el caso) como mecanismos para defenderse por todos los medios posibles (Hobbes, 2013).

El lenguaje es otro elemento importante que merece un tratamiento en solitario. Es entendido como la capacidad de simbolización del *hombre natural*, gracias al cual puede salir de sí mismo al encuentro del otro. Esta descentración que se denomina simbolización se presenta gracias a: 1) la caracterización, esto es, el individuo en un diálogo interno consigo mismo; y, 2) la significación, es decir, al diálogo del individuo con otro individuo; un diálogo de individuos naturales concernidos por asuntos que les son comunes.

Siendo así las cosas, el lenguaje posibilita la creación de un espacio de transición en el cual se supera el *estado de naturaleza* (como lugar de caos, donde no hay posesiones permanentes justamente porque no existe la legalidad o el derecho positivo), para instaurar el estado civil o *soberano* en el que impera la Ley positiva sustentada en *la espada* (o capacidad coactiva del Estado-la fuerza física o violencia- y el derecho positivo) como la concreción de un derecho a ser respetado por todos, porque así se ha determinado por medio del derecho positivo que erige el derecho a la vida como derecho fundamental es decir, como aquel que debe ser considerado por todos incluyendo al *soberano* (aunque respecto del soberano haya excepciones en la medida en que él puede tomar la vida del súbdito cuando la sociedad civil misma está en peligro). No obstante, el *soberano* también tiene que respetar la vida de quienes están bajo sus órdenes. Esto se logra gracias a la creación de leyes positivas que contienen las *leyes naturales*, y así obligan a los súbditos tanto *in fuero interno* como externo, lo que garantiza la obediencia a la ley, la identidad del *súbdito* y ley, y por supuesto la legitimidad.

De manera explícita se puede afirmar que esto se hace posible gracias a la metáfora del Contractualismo que propone dos escenarios: el primero es el *estado de naturaleza* en el que aparece el *hombre natural* rodeado de las *diecinueve leyes naturales* que son, en principio, solo obligatorias *in foro interno*; el segundo, que se genera al cederle al *soberano* el uso de sus derechos a autolegislarse y *auto defenderse*; transacción que se fundamenta en la obtención de seguridad por medio de la existencia del derecho positivo.

El hombre natural hobbesiano.

Con la caracterización que hace Hobbes del *hombre natural*, en el *estado de naturaleza* reevalúa el modelo Organicista aristotélico. En este sentido es preciso tener en cuenta lo siguiente: el *hombre natural* es pre-social y pre-político por naturaleza, es decir, vive en solitario.

Frente a la naturaleza eminentemente social del hombre aristotélico, se puede leer en Thomas Hobbes, que el *hombre natural* del que él desea hablar no es un ser social: si está en la compañía de otros es un asunto solamente accidental. También hace de él una máquina que responde a ciertas causas al modo como lo hacen los autómatas, que en la definición de este filósofo son “artefactos que se mueven a sí mismos por medio de resortes y ruedas como lo hace un reloj” (Hobbes, 2013, pág. 3).

Hobbes define el *deseo* natural desde dos clases de mociones peculiares a todos los animales. Unas son vitales, es decir, comienzan desde la concepción misma y se presentan durante toda la vida del animal; y, otras, son voluntarias, en tanto dependen de la imaginación que responde a un movimiento causado por un objeto que, en el exterior del animal, lo impulsa a moverse hacia él. Antes de que se haga realidad, se le llama *esfuerzo*. Cuando se traduce en aproximación o alejamiento es llamado *deseo*, y responde a dos nombres. Cuando responde a la presencia y ausencia del objeto, (pero con la intención de asirlo) se le llama *amor*; mas, cuando hay *odio* por este, se le llama *aversión* (Hobbes, 2013). Por lo tanto, lo que media entre el amor y el odio es el *hombre natural* a raíz de lo que experimenta de los *objetos*, sean estos *concretos* o *imaginarios*

El *deseo* natural también es tratado como el motor de la vida del hombre, motor que no cesa nunca de presentarle objetos que se manifiestan como necesarios para su existencia, por lo que le genera necesidad de poseerlo todo. Este deseo solo cesa con su muerte: “(...) en efecto, no tener deseos es estar muerto” (Hobbes, 2013, pág. 50). Más adelante, cuando quiere definir el *apetito* o *deseo* con la idea de alcanzar algo, lo llama *esperanza*. Además, la cuenta como una de las *pasiones* que impulsan al hombre a buscar la paz (Hobbes, 2013).

Respecto del *derecho natural*, se puede afirmar que es algo así como “el brazo” que el deseo pone en la realidad para asir todo aquello que le apetece, también para apartar todo aquello que aborrece. Estos que se podrían denominar *objetos del deseo natural* son tantos y tan variados que vienen representados como la capacidad de apoderarse de todo, inclusive del cuerpo de otros hombres, si se lo considera necesario en un momento dado².

Dicha necesidad le viene justificada al *hombre natural* porque lo que se anhela vehementemente es lo que el objeto del deseo puede generar. En un caso particular, la conservación de la vida del individuo. Lo peculiar es que en el *estado de naturaleza* en el que Hobbes retrata al *hombre natural*, no hay espacio para llamar propio nada de lo que se desee con vehemencia, porque aquí la posesión es transitoria, en tanto todos son dueños naturales de todo aquello que deseen, es decir, no hay permanencia sobre la posesión.

Este *hombre natural* también goza de la *libertad natural*. Esta y los derechos naturales son utilizadas indistintamente, por Hobbes, para referirse al hombre en *estado de naturaleza*. De un lado, el *derecho natural* es “la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida (Hobbes, 2013, pág.106); del otro lado,

²Hobbes dirá que:(...) en semejante condición (la guerra de todos contra todos) cada hombre tiene derecho a hacer cualquier cosa, incluso en el cuerpo de los demás (Hobbes, 2013, pág. 107).

se entiende como “(...) ausencia de impedimentos externos, impedimentos que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere” (Hobbes, 2013, pág. 106). No obstante, se emplea para significar que la *libertad* es la capacidad que tiene un cuerpo de moverse siempre y cuando no encuentre otro cuerpo que se lo impida. Al no encontrar impedimentos el Hombre-cuerpo puede moverse, en un plano, de un punto A hacia un punto B eternamente si no se topa con otro cuerpo que le frene hacerlo.

La igualdad natural de la que este hombre goza se refiere a “las facultades del cuerpo y del espíritu” (Hobbes, 2013, pág. 100). En una palabra, *igualdad* en cuanto a la fuerza física para obtener algo que se considera esencial para la vida del individuo. Esta *igualdad* en cuanto a la fuerza física está relacionada íntimamente con la *libertad natural* en la medida en que solamente cuerpos situados en un mismo plano (el plano del deseo y de las cosas deseables) capaces de moverse de un lado a otro siempre y cuando no haya otros cuerpos igualmente poderosos que se lo impidan, estarían en capacidad de obtener lo que deseen sin impedimento alguno. El inconveniente mayor es que esta igualdad caracteriza a todos los cuerpos físicos (*hombres naturales*) como mera posibilidad dada por la astucia o la razón como estrategia, lo que lleva al conflicto.

Este *hombre natural* también tiene la capacidad de *autodefensa*. Y es claro que en el *estado de naturaleza* esto se presente como una necesidad vital. Ya Hobbes (2013) había enunciado que en este *estado natural* el hombre tiene derecho a todo: “*inclusive al cuerpo de los demás*” (pág.107). Esto se da en la medida en que los otros representan una posibilidad de ampliar el *poder* que se tiene, como también la posibilidad de perderlo y, con él, la vida misma. Además, porque no hay un poder *soberano* que por medio del miedo imponga leyes positivas de obligatorio cumplimiento para todos. Al respecto, el autor propone lo siguiente:

Dada esta situación de desconfianza mutua, ningún procedimiento tan razonable existe para que un hombre se proteja a sí mismo, como la anticipación, es decir, el dominar por medio de la fuerza o de la astucia o todos los hombres que pueda, durante el tiempo preciso, hasta que ningún otro poder sea capaz de amenazarlo. Esto no es otra cosa sino lo que requiere su propia conservación, y es generalmente permitido (Hobbes, 2013, pág. 101).

Se impone, entonces, que el *hombre natural* pueda darse cuenta de las *leyes naturales*, por medio del ejercicio de su *razón*, y solo así esté obligado a obedecerlas. Para este filósofo es claro que estas solo obligan *in foro interno*, en dicho estado. Una consecuencia necesaria si entendemos que en lo concerniente a su vida práctica lo que impera es un estado de zozobra sin término. Hobbes (2013) define la ley como:

(lex naturalis) es un precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que pueda destruir su vida o privarle de los medios de conservarla; o bien, omitir aquello mediante lo cual piensa que pueda quedar su vida mejor preservada (pág. 106).

En cuanto a su capacidad de autolegislarse, Hobbes es claro cuando afirma que esta se relaciona con las *leyes de naturaleza* que la *razón* le devela al hombre con el fin de que busque su *propia conservación*. La *ley de naturaleza*, aunque *obliga solo in foro interno*, tiene como función la de servirle en aras de la conservación de la vida que es el bien por excelencia en el *estado de naturaleza*.

El *hombre natural* determina sus formas de comportamiento y busca que estén en consonancia con las *leyes de naturaleza*. Con esta definición se vuelve al inicio de la caracterización del *hombre natural* que se propuso. Aquí cabe todo lo que un ser poderoso considere como necesario para poder conservarse en su propia naturaleza ello debido a la posibilidad del estado de guerra en el que este hombre entra con cualquiera que esté cerca y represente un peligro para su vida o sus

posesiones; esta es tal vez la característica que hace más gravosa la existencia en dicho estado.

Sin embargo, Hobbes (2013) en el capítulo XIII termina enunciando una posible solución al caos en que se halla el *hombre natural*:

Es natural también que en dicha condición no existan propiedad ni dominio, ni distinción entre tuyo y mío; sólo pertenece a cada uno lo que pueda tomar, y sólo en tanto puede conservarlo. Todo ello puede afirmarse de esa miserable condición en que el hombre se encuentra por obra de la simple naturaleza, si bien tiene cierta posibilidad de superar ese estado, en parte por sus pasiones, en parte por su razón (Hobbes, 2013. pág. 104).

De este párrafo se hace necesario resaltar los siguientes apartes: a) miserable condición en que el hombre se encuentra por simple naturaleza, b) posibilidades de superar esta condición en parte por sus pasiones, en parte por su razón, en tanto estas líneas permiten la justificación de la existencia de un tercero en términos de necesidad para conservar intacta la ley natural de permanecer en el ser, o vivo.

Con relación al primer apartado (miserable condición en que el hombre se encuentra por simple naturaleza) ya está claro que lo único que produce el exceso de poder y de libertad es el estado de guerra de todos contra todos. Pero, del segundo apartado (posibilidades de superar esta condición en parte por sus pasiones, en parte por su razón), del hecho de que aparezca la razón, se derivan consecuencias que darán paso *al pacto* y a la creación del *soberano* como un asunto que posibilita la salida del estado de guerra de todos contra todos, y de la posterior creación de la ley positiva que superará el estado de mera biología en que se encuentra la existencia del hombre natural.

En esta transición posibilitada y fundamentada en la razón en tanto cálculo, la deliberación está entendida como “voluntad o acto” y “no como facultad de querer”. Solo existe frente a cosas futuras sobre las cuales los hombres, libremente, manifiestan su aquiescencia. Una vez se dé la deliberación, la libertad cesa inmediatamente en relación con todo aquello que se puede “hacer u omitir”, ya sea como “apetito o aversión” (Hobbes, 2013).

Es este concepto de deliberación con su contenido específico, dada por el ejercicio de la razón que se establece entre *hombres naturales* y que da como resultado el pacto. Con esto Hobbes afirma que el *soberano* nace por un acto de voluntad (libertad) del *hombre natural*; pero una vez está constituido, ya no hay lugar para deliberar, solamente para la obediencia del mandato soberano porque se entiende que con este se consigue el mayor bien a que pueda aspirar cualquier *súbdito* que es la conservación de su naturaleza, es decir, de su vida como derecho fundamental.³

Hacia la consecución del pacto social: la transición.

En estos párrafos se abordan varios asuntos. Uno de ellos es la superación del *estado de naturaleza* que se logra gracias a la aparición de la *razón* en tanto *cálculo*. Con la *razón* desaparece lo meramente biológico, dando paso a lo cultural. Otro de estos asuntos está relacionado con el pacto entre *hombres naturales* y la promesa siempre en ciernes que el *soberano* debe de cumplir: la conservación de la vida de sus *súbditos*, por medio de la proclamación del derecho positivo y erigirla como derecho a ser respetado por todos, es decir, fundamental. Frente a lo natural, que

³ “Una cosa se conoce mejor a partir de aquello que la constituye”. Es decir, que para entender la sociedad civil, el gran Leviatán, debemos desmontarla, separar los diversos elementos que la forman”. lecciones sobre la historia de la filosofía política. (2009, pág., 60.) Con estos renglones escritos por Rawls, hemos querido ejemplificar la intención nuestra al escribir estos párrafos: mostrar cómo está formado el *hombre natural* y cómo se constituirá el *soberano*.

es el estado del exceso, aparece lo cultural en la vida de los súbditos, con el soberano y la ley positiva.

La *razón* (fundamentada en el lenguaje y en su correcto uso) le garantizará al *hombre natural* (por lo menos *in fuero interno* y representada como teoremas o aforismo, además con arreglo a la moderación de tres pasiones “(...) temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable, y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo” (Hobbes, 2013, pág. 105), el advenimiento de un estado de cosas sustancialmente diferente al *estado de naturaleza*. El *hombre natural* develará las *leyes de la naturaleza* que debe poner en práctica para lograr las condiciones necesarias para una vida larga y segura.

Se tiene entonces, que a diferencia de estas tres pasiones que impulsan al *hombre natural* al exceso, la *razón natural* le sugiere medios con los cuales pueda moderarlas, lo que será la garantía para encontrar las condiciones necesarias para lograr lo que de otra manera no podría. Estas *leyes de la naturaleza* son la posibilidad de la transición del *estado de naturaleza* a la creación del *soberano*, que traerá como consecuencia que se pueda vivir la vida con holgura y con el disfrute de las condiciones necesarias para que sea algo más que la mera supervivencia.

Razón natural.

Hobbes, de entrada, saca a *la razón* del ámbito de la especulación filosófica y la acerca al de la aritmética. Con ello, la pone en el plano de las operaciones con números, propia del ámbito del comercio: restar, sumar, dividir, multiplicar. Pero antes de definirla de esta manera, es decir, como *cómputo*, se dedica el filósofo de Malmesbury a definir qué es el lenguaje y cuáles son los beneficios que le reporta al hombre. Hobbes se detiene a hacer una distinción que resulta de gran utilidad en su argumentación. El lenguaje consta de varios contenidos que son: aparato fonatorio (aquí incluye el paladar con capacidad de movimiento), de los grafos con

los cuales se representan los fonemas, y estos mismos que él llama lenguaje. De todo esto dirá que:

Pero la más noble y provechosa invención de todas fue la del lenguaje, que se basa en nombres o apelaciones, y en las conexiones de ellas. Por medio de esos elementos los hombres registran sus pensamientos, los recuerdan cuando han pasado, y los enuncian a otros para mutua utilidad y conversación (Hobbes, 2013, pág. 22).

Una vez Hobbes ha definido lo qué es el lenguaje y su principal uso, pasa a establecer la relación que hay entre éste y los *discursos mentales o pensamientos*. Esta relación tiene dos nombres particulares que expresan la relación del lenguaje con el propio individuo que lo utiliza y, que en este caso se llama *marcas o notas del recuerdo*; y con relación a los demás se llama *signos*. Cada uno de ellos tiene propiedad peculiar. Así, con relación a las *marcas o notas del recuerdo* dice que:

(...) una de ellas es el registro de las consecuencias de nuestros pensamientos, que siendo aptos para sustraerse de nuestra memoria cuando emprendemos una nueva labor, pueden ser recordados de nuevo por las palabras con que se distinguen (...) Así, el primer uso de los nombres es servir como marcas o notas del recuerdo (Hobbes, 2013, pág. 23).

Y con relación a los otros individuos u *hombres naturales*, la definición del lenguaje reza así:

Otro uso se advierte cuando varias personas utilizan las mismas palabras para significar (por su conexión y orden), una a otra, lo que conciben o piensan de cada materia; y también lo que desean, temen o promueve en ellos cada pasión. Y para este uso se denominan signos (Hobbes, 2013, pág. 23).

Después de todo este preámbulo relacionado con el *lenguaje* y sus usos⁴, Hobbes empieza a definir lo que es la *razón natural*. Siguiendo con este método racionalista y mecanicista, procede a definir la *razón*: *la define como cálculo*, es decir, como un ejercicio en el cual se suma o se resta, pero en función del discurso oral o escrito, pues:

Cuando un hombre razona, no hace otra cosa sino concebir una suma total, por adición de partes; o concebir un residuo, por sustracción, de una suma respecto a otra: lo cual (cuando se hace por medio de palabras) consiste en concebir a base de la conjunción de los nombres de todas las cosas, el nombre del conjunto (Hobbes, 2013, pág. 32).

Con esta definición, la razón es un asunto que se recrea con el ejercicio del lenguaje mismo, para lo cual afirma:

A base de ello podemos definir (es decir, determinar) lo que es y lo que significa la palabra razón, cuando la incluimos entre las facultades mentales. Porque razón, en este sentido, no es sino cómputo (es decir, suma y sustracción) de las consecuencias de los nombres generales convenidos para la caracterización y significación de nuestros pensamientos; empleo el término caracterización cuando el cómputo se refiere a nosotros mismos, y significación cuando demostramos o aprobamos nuestros cálculos con respecto a otros hombres (Hobbes, 2013, pág. 33).

En este párrafo hay varios asuntos a tener en cuenta. Lo primero, identificar *razón* y *cómputo*, *cálculo*; lo segundo, y es la reedición de lo que ya había propuesto Hobbes en la página citada arriba: llama al cómputo que se realiza con el lenguaje,

⁴ Además, todo el capítulo IV está destinado a aclarar cómo la verdad se predica del discurso y no de las cosas. Por lo cual, es necesario definir bien los términos con los que se está trabajando.

caracterización, cuando se refiera al individuo mismo; y *significación*, cuando tiene que ver con los otros y con lo que despierta en ellos temor, deseo o pasiones⁵.

Llegado a este punto, el *hombre natural* puede descentrarse de sí mismo y salir al encuentro de los otros con el fin de buscar alternativas en el mundo de lo real. Estas alternativas están, en principio, puestas en palabras; y en tanto expresadas en palabras, sin mayor fuerza para obligar al individuo a cambiar de actitud y de comportamientos; pero son la posibilidad más próxima a encontrar medios no violentos con el fin de lograr un estado de cosas diferentes que no se puede lograr solamente con el uso de la fuerza. Y lo especial de la simbolización que introduce el lenguaje en la vida mental y física del hombre hobbesiano, es la posibilidad de crear puentes en común con otros hombres que están en su misma situación de naturaleza.

Gracias a una manifestación del *deseo* que es la *esperanza*, y a una de las funciones del lenguaje, que es *la significación* en los términos de Hobbes, el *hombre natural* sale de sí mismo en busca de los otros *hombres naturales*, y es posible empezar a caminar en el mundo de la significación compartida de, por lo menos, un asunto que es la búsqueda de otro modo de vivir diferente de lo meramente natural; esto otro, es la vida bajo el poder del *soberano*.

El paso que tiene que dar el *hombre de natural* en aras de develar las leyes de la naturaleza tiene como fundamento esta capacidad de *significar* a los otros lo que teme o espera. Pospone la descarga inmediata de su poder, siempre y cuando los otros también lo hagan. De esta postergación, fundamentada en el uso común del

⁵ Quizá lo más importante es el descubrimiento de que el lenguaje viene en el lugar de los hechos. Con el lenguaje, el individuo puede empezar a simbolizar y a abandonar el mundo de los hechos brutos. De tal suerte que puede liberarse de la carga de lo real y abordar el mundo de la caracterización, para sí mismo, y de la significación, con los demás, que es otra manera de definir la simbolización que se opera gracias al lenguaje.

lenguaje y su capacidad simbolizadora, recoge el individuo los frutos primeros que son las dos primeras *leyes de naturaleza*⁶.

Ya se había mencionado que la *razón* es un instrumento que está al servicio de la conservación del hombre natural. Como instrumento, le propone las acciones que debe seguir para conseguir el fin que persigue. Todavía es un soliloquio del *hombre natural*, es decir, una caracterización que tiene como función el recuerdo de las consecuencias de las acciones que haya ejercido en un momento dado⁷.

Estas *leyes de la naturaleza* tienen su fundamento en la necesidad de ponerle límites al derecho natural, en tanto capacidad del *hombre natural* para hacerse con todo lo que crea que le ayudará a conservarse con vida. La *primera ley de naturaleza* llama al *hombre natural* a que se esfuerce por conseguir la paz cuando haya esperanza de lograrla; de lo contrario, buscar la guerra y sus ventajas. Hay un corolario a esta primera *ley de naturaleza*. Se llama la atención a la manera cómo Hobbes (2013) la enuncia:

De esta ley fundamental de naturaleza, mediante la cual se ordena a los hombres que tiendan hacia la paz, se deriva esta segunda ley: que uno acceda, si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar a este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo (pág. 107).

⁶ De aquí resulta un precepto o regla general de la razón, en virtud de la cual, cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra. La primera fase de esta regla contiene la ley primera y fundamental de naturaleza, a saber: buscar la paz y seguirla. La segunda, la segunda, la suma del derecho de naturaleza, es decir, defendernos a nosotros mismos, por todos los medios posibles. (Hobbes, 2013, pág. 107)

⁷ Porque razón, en este sentido, no es sino cómputo (es decir, suma y sustracción) de las consecuencias de los nombres generales convenidos para la caracterización y significación de nuestros pensamientos; empleo el término caracterización cuando el cómputo se refiere a nosotros mismos, y significación cuando demostramos o aprobamos nuestros cómputos con respecto a otros hombres. (Hobbes, 2013, pág. 33)

Se resalta cómo en esta ley están presentes los dos presupuestos del lenguaje que Hobbes ya había enunciado. De un lado, *la significación*, que descentra al individuo y lo lleva al encuentro del otro, pues esta ley (la primera ley) “...*les ordena a los hombres*” que busquen la paz; del otro lado, *la caracterización*, en tanto el individuo habla consigo mismo y se anima a buscar algo que redundará en bien propio y de los demás: la satisfacción con lo necesario del derecho y de la libertad naturales. Aquí, los *hombres naturales* se encuentran capacitados por el lenguaje para simbolizar, y para llegar a acuerdos necesarios en aras de la constitución de un tercero, que está capacitado para imponerse a los pactantes, mientras él queda en estado de naturaleza con relación a ellos. Es justificable tal hecho, en tanto que éste solo puede legitimar el uso de la fuerza y la legislación sobre ellos, debido a que es el único dentro del territorio que conserva sus derechos a auto defenderse y a autolegislarse, sus decisiones se convierten de obligatorio cumplimiento para los demás, lo suyo privado es lo público para los otros, de esta manera se asegura el orden.

El paso que requiere el pacto ya está dado. Lo único que se necesita es que pacten en cuanto a lo que ceden a un tercero en favor propio, y aquello que siempre conservarán porque en ningún *pacto* entre individuos el derecho a conservarse con vida o conservar la propia naturaleza, se entrega. Hobbes dirá que:

Un pacto de no defenderme a mí mismo con la fuerza contra la fuerza, es siempre nulo, pues, tal como he manifestado anteriormente, ningún hombre puede transferir o despojarse de su derecho de protegerse a sí mismo de la muerte, las lesiones o el encarcelamiento (Hobbes, 2013, pág. 114).

La instauración del *soberano* tiene como finalidad la protección permanente de la vida, bajo el derecho positivo, convirtiéndolo en derecho fundamental, es decir que todos deben entre ellos respetarse la vida mutuamente, de lo contrario, cabría sanción por parte del *soberano*.

El pacto entre hombres naturales.

Hobbes (2013) en el capítulo XIV (De la primera y la segunda leyes naturales) hace, entre otras aclaraciones, una diferencia entre *pacto* y *contrato*. Con el *pacto* se introduce la justificación del ordenamiento político sobre la base del respecto a la vida de sus *súbditos*, *siempre y cuando estos obedezcan las disposiciones del soberano*; mientras que en el *contrato* ambas partes se auto-obligan mutuamente sujetándose a las leyes de tal transacción, llegando a asumir la sanción en caso de que alguna de las partes incumpliera. El pacto tiene vigencia justamente porque se asume por unos, *los súbditos*, la obligación a obedecer no solo por el respeto a la vida como derecho fundamental para todos, sino a una vida confortable en tanto se reclama el uso de todo aquello que es necesario para hacerla valiosa:

En definitiva, el motivo y fin por el cual se establece esta renuncia y transferencia de derecho no es otro sino la seguridad de una persona humana, en su vida, y en los modos de conservar ésta en forma que no sea gravosa (Hobbes, 2013, pág. 109).

Pacto social y no contrato social.

Continuando con el contenido del concepto de *deliberación* (iniciado arriba), se puede afirmar que es todo aquello que posibilita la intersubjetividad a propósito de los súbditos Hobbesianos, que están obedeciendo las *leyes de la naturaleza*. Aquí ha de entenderse la *deliberación* como el “*último acto de la voluntad*” mediante el cual los *hombres naturales* enajenan sus derechos o entregan el uso de sus derechos, específicamente de los derechos naturales a la auto-defensa y a la auto-legislación, siendo estos precisamente los que le dan el contenido al *soberano* para que administre el poder político y jurídico, como ya se había mencionado. Aquí no se puede entender como si esta fuera una discusión de un colectivo, en términos públicos y que pertenece como característica fundamental a la esfera política, como

se entendía en la Roma y Grecia clásicas en el V a.c., y posteriormente desde Locke, pasando por Rousseau, hasta el Estado contemporáneo.

En el *contrato*, los individuos concernidos, ceden uno en el otro, el bien o los bienes objeto de la transacción llamada *contrato*. Es decir, están en igualdad de condiciones representadas en la transacción que están llevando a cabo. Como sinónimos de contrato están también el de canje o trueque. Alguien entrega un objeto de valor X a otro y este a su vez entregar un objeto que tenga o se aproxime a ese valor al primero. Es decir, en el *contrato* lo que hay en juego es un asunto relacionado con las cosas o con lo necesario para el diario vivir; a esto Hobbes (2013) lo denomina “*mutua transferencia de derechos*” (pág.109). Una vez se entrega la cosa contratada, el contrato se finiquita. Por lo tanto, tiene un tiempo de finalización.

En cambio, cuando Hobbes (2013) habla de *pacto*, lo hace en los siguientes términos:

Por otro lado, uno de los contratantes, a su vez, puede entregar la cosa convenida y dejar que el otro realice su prestación después de transcurrido un tiempo determinado, durante el cual, confía en él. Entonces, respecto del primero, el contrato se llama pacto o convenio (pág. 109).

Como no es un asunto relacionado con el intercambio de bienes y servicios, sino, más bien, una relación en que la confianza en el otro es lo primordial, el *pacto*⁸

⁸ Con relación a la diferencia entre *Pacto* y *Contrato*, en esta tesis se defiende la interpretación según la cual, lo que da origen al *soberano* es el *pacto* y no el *contrato* por una razón especial: en el *pacto* lo que se genera es un representante comisario de los súbditos; pero entre estos y aquel no media ninguna relación de reciprocidad. De tal manera que el *soberano* queda en relación de *estado de naturaleza* con sus *súbditos*. En el contrato en cambio, entre ambos contratantes hay una relación de igualdad lo que permitirá relación de poder isométricas entre ambos dando como resultado que el ciudadano pueda ser objetor de conciencia frente a una decisión estatal, o en determinado caso, reclamar el derecho a la desobediencia civil.

Rawls interpreta la generación del soberano hobbesiano a partir de contrato de la siguiente manera: “En definitiva, tres son las posibles interpretaciones del contrato social. En primer lugar, se trataría de una

todavía se encuentra en ciernes y es posible que se venga abajo si uno de los pactantes no demuestra ser lo suficientemente confiable para el otro. Lo importante aquí es que la relación con el otro, aunque frágil, comienza a operar con el fin de poner límites al *derecho natural* sobre todo lo que existe en la naturaleza: posesión en la que todos los *hombres naturales* son iguales en tanto poseedores por naturaleza de todo para poder asegurarse la vida. Es justamente esto la causa de la destrucción del *hombre natural* en esa contante guerra de todos contra todos, en aras de defender lo suyo (que es transitorio, pues solo se conserva mientras se pueda defender).

La *deliberación* crea las condiciones necesarias para que se dé el *pacto*. Y tal como la define Hobbes (2013) es “algo venidero que se juzga posible por quien pacta” (pág. 113). Y que tiene como objeto “la seguridad de una persona humana, en su vida, y en la forma de conservarla que no sea gravosa” (Hobbes, 2013, pág. 109), ya se está perfilando la razón de ser del surgimiento del *soberano*; pero también propone la necesidad de que haya algo más que la sola palabra que hace de lazo que unión a los pactantes en el *estado de naturaleza*.

Del pacto surge el *Estado civil* y gracias a que la legislación positiva así lo determina, el *derecho natural* (*ius naturale*) y la *libertad natural* (ausencia de impedimentos externos, que reducen el poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere) se ven limitados; pero aparece para el *súbdito* la posibilidad real, sustentada en la

explicación de algo que tuvo lugar realmente en algún momento y de cómo se formó es Estado en realidad. Pero esa no era la intención de Hobbes tal como yo la entiendo. Una segunda interpretación- más verosímil y de la que existe un gran número de pruebas en el texto-es que lo él intentaba hacer era ofrecer una explicación filosófica de cómo pudo surgir el Estado. Y digo “pudo surgir” (o como podría haber surgido), no cómo surgió en realidad. Él quiso aportarnos un conocimiento filosófico del Estado a partir de la disolución de éste en sus partes y de la representación de los seres humanos según estos están psicológicamente constituidos, para luego mostrarnos cómo pudo transformarse es estado de naturaleza en el gran Leviatán (o en sociedad de personas bajo la autoridad de un Estado). Por último, una tercera interpretación posible que yo he sugerido es al siguiente: Supongamos que el gran Leviatán ya existe en realidad. Podríamos concebir entonces es estado de naturaleza como posibilidad siempre presente y susceptible de materializarse si el soberano eficaz deja de serlo.” (Rawls, 2009, pág., 65-66)

legislación positiva y el poder legal, de que la conservación de su *propia naturaleza*, es decir, de su vida, sea posible sin que tenga que temer de los otros la posibilidad de que se la arrebatan.

Por lo tanto, queda claro que en el *pacto* hay quién cede y quien acepta la cesión de lo cedido sin que ello represente para este último -para el *soberano*- ninguna relación de igualdad con el que cedió primero. De esta suerte, como ya se había advertido, el *pacto* del que surge el *soberano*, hace que los pactantes queden subordinados a él, apareciendo la igualdad ya no de los individuos, sino de los *súbditos*; y con relación al *soberano*, que quede en *situación de naturaleza* con ellos. Por lo cual, y al aceptar de ellos la posibilidad de ejercer los derechos y la libertad de hacer lo que considere necesario para la preservación de la naturaleza de los *súbditos*, tiene toda la autoridad legal para hacerlo.

El soberano.

En estos párrafos se hace referencia a las condiciones necesarias para que se dé la *sociedad civil*, qué es lo que cede el individuo, quién es el *soberano* y cuáles son las funciones que se le entregan, también cuándo y por qué el *súbdito* vuelve al *estado de naturaleza*.

Con respecto a las condiciones necesarias para que el pacto se dé y se constituya o aparezca la *sociedad civil*, es necesario volver al fundamento que conduce al *hombre natural* a buscar un poder común con suficiente capacidad coactiva para garantizarle lo que él solo no puede garantizarse.

Ciertamente, que el primer motivo que lo impulsa a salir del estado de guerra generalizada en que vive es el de la *conservación de su propia naturaleza*. La *primera ley de naturaleza* ya lo enunciaba. Además, se le debe sumar lo siguiente:

El afán de tranquilidad y de placeres sensuales dispone a los hombres a obedecer a un poder común, porque tales deseos les hacen renunciar a la protección que cabe esperar de su propio esfuerzo y afán. El temor a la muerte y a las heridas dispone a lo mismo y por idénticas razones (Hobbes, 2013, pág. 80).

Este *soberano*, en palabras de Hobbes, es una persona *artificial*. Al respecto, cuando lo caracteriza como persona define este término de la siguiente manera: “(...) en primera instancia, persona significa *máscara o apariencia externa de un hombre*; también dice de este que es aquel cuyas palabras o acciones son consideradas o como suyas propias o como representando las palabras de otro hombre” (Hobbes, 2013). En definitiva, es una *persona artificial* cuya misión es llevar a cabo acciones que otros le encomiendan (autorización es, para Hobbes, lo realizado por comisión o licencia de aquel a quien pertenece el derecho (Hobbes, 2013)). Es decir, el *soberano* está en el lugar de los *súbditos* porque estos le han encomendado una misión. Todo lo que haga en virtud del mandato recibido lo harán los *súbditos* por su intermediación. Por lo tanto, esta *persona artificial* no hace nada que antes no hicieran los súbditos, por ende, estos son los responsables de todas las actuaciones del soberano. Según Hobbes (2013) Entre la misión que le encomiendan están las siguientes:

- Representar a los *súbditos*.
- Cuidar de la conservación de estos y procurar el logro de una vida más armónica.
- Los hombres naturales erigen un *soberano* porque éste, en virtud del pacto y del poder que de ellos recibe, tiene el poder de protegerlos o de aniquilarlos, en caso de que los súbditos no cumplan con la quinta ley de naturaleza que les indica que *se esfuerce cada uno por acomodarse a los demás* (principio de Complacencia).
- Dirige las acciones individuales hacia un bien común.
- Los defiende de las invasiones extranjeras y contra las injurias.

- Surge del pacto de uno a uno y utiliza la fortaleza de ellos para asegurarles la paz y la defensa común.
- Crea la propiedad privada con respecto de un súbdito a otro; pero nunca con respecto al soberano pues este sigue siendo el único dueño de todo.
- Crea las leyes civiles que son las que les enseñan a los súbditos lo que es lo justo y qué es lo injusto.
- El soberano de un Estado, ya sea una asamblea o un hombre, no está sujeto a las leyes civiles, ya que teniendo poder para hacer y revocar las leyes, puede, cuando guste, liberarse de esa ejecución (sic)⁹, abrogando las leyes que le estorban y haciendo otras nuevas.

Pero también tiene unos límites que son aquellos derechos a los que el *súbdito* no renuncia a la hora de instituirlo, y que son el preámbulo a la aparición del derecho fundamental a la vida:

- Nunca pacta dejar de defender el propio cuerpo.
- Quitarse la propia vida.
- Que se abstenga del uso de alimentos, del aire, de la medicina o de cualquier otra cosa sin la cual no puede vivir.
- Por lo tanto, el derecho que el soberano tiene de castigar no está fundado en ninguna concesión o donación de los súbditos.
- Toda demanda del soberano debe estar sostenida en una ley previa.
- La obligación que los súbditos tienen para con el soberano dura tanto como dura su capacidad de protegerlos.
- Si un hombre se ve asaltado y teme por su muerte inmediata, de la cual no ve cómo escapar sino hiriendo a quién le acomete, si lo hiere de muerte no comete un delito, porque al instituir un Estado nadie renunció a la defensa de

⁹ Es sujeción a la ley, no ejecución.

su vida o de sus miembros, cuando la ley positiva no puede llegar a tiempo para asistirlo.

La palabra del *soberano*, a partir del *pacto*, se hace ley positiva, en tanto es la única fuente del derecho positivo. Y para hacerla cumplir viene en su ayuda la fuerza sometida a legislación. Es decir, es una palabra con poder legítimo, y como tal, con la obligación de asumirse como medida de lo que se puede hacer y de lo que no se puede hacer.

El *soberano* es la *persona artificial* y tiene como razón de ser representar al *autor* de todo, es decir, al *súbdito*. Esta persona artificial tiene un papel que cumplir. El fundamento o razón por la cual se justifica la existencia de un *soberano* absoluto, bien sea uno solo o una asamblea, es la salvaguarda de la vida como derecho fundamental de todos los *súbditos*, para lo cual el contenido de su legislación le viene dado por aquellos elementos que caracterizan al *hombre natural* (*derecho natural, igualdad natural, libertad natural, auto legislación, autodefensa*). Solo con estos *derechos naturales* el *soberano* tiene la potestad para castigar y obligar al cumplimiento del derecho positivo que él le impone al *súbdito* en aras de la seguridad del artificio llamado *sociedad civil*.

La razón por la cual se instituye la *república*, el *soberano* o la *persona artificial*, por medio de un *pacto*- y no de un contrato- tiene argumentos no solo teóricos sino también empíricos (la guerra de los 80 años en Europa). Entre los teóricos están los que intentan responder las preguntas sobre obligación política, obediencia política y legitimidad. Ciertamente, como afirma Rawls: "Evidentemente, la política no es más que una parte de la conducta humana, y Hobbes no tiene necesidad alguna de negar que podemos ser (y a menudo somos) benevolentes, y que estamos facultados para tener virtudes como la justicia y la fidelidad, entre otras. Lo que él pretende dejar claro es que no deberíamos confiar en estas capacidades humanas a la hora de explicar la sociedad civil y la base de la unidad social" (Rawls, 2009,

pág., 79). Pero, si no bastan estas virtudes humanas y cívicas para explicar la sociedad civil y su unidad social, ¿a qué hay que recurrir, entonces?

“Su tesis sería, pues, que las instituciones políticas deben estar arraigadas en (y ser congruentes) con ciertos intereses fundamentales :en primer lugar, nuestro interés por conservar nuestra propia vida y, luego, nuestro interés por conseguir el bien de aquellos que nos son más próximos(lo que Hobbes denomina afecto conyugal) y, por último, nuestro interés por obtener los medios necesarios para una vida confortable(*Leviatán*, pág., 179(pág., 281)).(Rawls, 2009, pág., 79).

Por tal razón, con el *pacto* y no con el *contrato*, se sustrae al *súbdito* del mundo público y se asegura orden en el estado porque hay una sola persona tomando decisiones: el *soberano*. Frente a la crisis de orden público, la capacidad de decisión de dicho *soberano* se hace más efectiva en tanto no esté atada a ninguna ley positiva. Estar por encima de la ley y ser fuente del derecho le da eficiencia a la hora de gobernar. Es decir, es un asunto netamente pragmático.

Capítulo 2. Rawls. El derecho fundamental a la vida y su contenido en relación con los dos principios de justicia: libertad e igualdad.

“Lo que he tratado de hacer es generalizar y llevar la teoría tradicional del contrato social representada por Locke, Rousseau y Kant, a un nivel más elevado de abstracción. De este modo espero que la teoría pueda desarrollarse de manera que no quede ya expuesta a las objeciones más obvias que a menudo se piensa que la destruyen” (Rawls, 2014, Pág. 10).

En este capítulo se discuten de manera específica los elementos (desde la propuesta de Rawls denominada neo-contractualismo) que permiten argumentar a favor de una manera de cimentar el derecho fundamental a la vida, en el contexto contemporáneo, que para las sociedades occidentales tiene gran importancia en términos no solo teóricos sino también jurídicos. Con relación a lo anterior el profesor Mejía Quintana (1997) afirma lo siguiente:

Como se puede observar, pese a sus diferencias, el contractualismo clásico y el neo contractualismo en versión rawlsiana, parten de premisas comunes: la idea de que el acuerdo contractual supone la aprobación autónoma de los derechos y deberes que se derivan de él; el presupuesto de que los ciudadanos se enfrentan como personas con iguales derechos y con plena autonomía moral; y la convicción de que el acuerdo contractual fundamenta la aceptación general de un orden institucional y de convivencia social (Mejía, 1997, Pág. 61)

En palabras de Rawls (2014), la característica de su propuesta neo-contractualista es la siguiente:

El mérito de la terminología contractual es que transmite la idea de que se pueden concebir los principios de justicia como los principios que serían escogidos por personas racionales, y de que las concepciones de la justicia se pueden explicar y justificar de esa manera. La teoría de la justicia es una parte, quizá la más significativa, de la teoría de la elección racional¹⁰ (pág. 29).

Tal mérito permite que este autor conceptualice una justicia en términos políticos, con finalidad social, es decir, una justicia distributiva para sociedades a partir de los años 70 del siglo XX, en las cuales se repartan las cargas sociales, bajo el principio de la equidad.

Sin lugar a dudas, otro de los méritos de este autor estriba en que su propuesta de Estado se funda en la conciliación de los dos contenidos históricos de la libertad: la positiva, o de los clásicos, y la negativa o de los modernos¹¹. Conciliación que se sustenta a partir de la determinación de principios que están relacionados con una manera de concebir quién es la *persona moral* que está en la base de la argumentación política y jurídica.

Con relación a la libertad positiva o de los clásicos, esta se caracteriza por la participación en la “cosa pública”, valga decir, con la participación en la esfera

¹⁰ ¿Qué quiere decir Rawls con “Teoría de la elección racional? Para dar cuenta de la respuesta a dicha pregunta basta con revisar los siguientes apartados y aclarar que esta solo funge en la esfera privada del ciudadano:

1. Más aún, el concepto de racionalidad tiene que ser interpretado, en lo posible, en el sentido estrictamente tradicional de la teoría económica, según la cual se emplean los medios más efectivos para fines dados (Rawls, 2014).
2. En cada caso hay una persona única cuyo sistema de deseos determina la mejor asignación de medios limitados. La decisión correcta es esencialmente una cuestión de administración eficiente. (Rawls, 2014).
3. Racional. Al elegir entre principios, cada cual hace todo lo que puede por promover sus intereses
4. Racionalidad (capacidad para pensarse una idea de bien o finalidad de su propia vida). (Rawls, 2014).
5. Lo racional se aplica a cómo se adoptan y afirman estos fines e intereses, así como a la manera de darles prioridad. También se aplica a la elección de medios, en cuyo caso lo racional está guiada por tan conocidos principios como: adoptar los medios más eficaces para lograr los fines propuestos, o seleccionar la opción más probable si todos los demás elementos son iguales (Rawls, 2015).

¹¹ La libertad positiva la entiende como la posibilidad de orientar el propio querer hacia un fin, y en realidad se trasciende con esta definición el ámbito de la libertad social, política y jurídica, para situarse en el de la libertad moral, e identificará a la negativa vinculada a la acción y a la positiva a la voluntad (Bobbio, 1993). Son las palabras que trae Gregorio Peces-Barba en la introducción al texto de Bobbio que cito en este pie de página referido al estudio del filósofo italiano en torno a la libertad tanto positiva como negativa.

política que hace de quien la ejerce un ciudadano con derechos; en tanto la libertad negativa o de los modernos está referida a la esfera privada, es decir, a aquella en la que los derechos naturales, previos a la constitución del Estado, tienen su esfera de disfrute personal y social.

Estos aspectos enunciados en los párrafos anteriores, y que se corresponden con el papel que la *persona moral* desempeña en el entramado social, están relacionados con el tema de la persona moral de cuño kantiano- asunto claro en *T.J.*-en donde se concibe al hombre como un fin en sí mismo en la medida en que no puede ser instrumentalizado bajo ninguna circunstancia. No obstante, hay un deslinde sustancial de esta herencia kantiana en *L.P.* y en *D.G.* pues busca que su propuesta sea una teoría lo más limpia posible de preceptos omnicomprendidos. Razón por la cual, ya su discusión se centra, no en el sujeto autónomo kantiano, dueño de sí mismo, sino en una "... concepción política de los ciudadanos como libres e iguales."(Jürgen Habermas/John Rawls, 1998, pág., 84). Premisa que trae en *Debate sobre Liberalismo político*, a propósito de sus respuestas a las críticas de Jürgen Habermas.

Como ya se mencionó, es importante aclarar que Rawls asume al sujeto moral kantiano sin modificación conceptual para la construcción constitucional de su propuesta política; además es necesario recordar que Rawls se deslinda de Kant en asuntos como el rigorismo jurídico y la obligación entre generaciones: mientras que para Kant la ley positiva debe cumplirse "ciegamente" porque ella es posibilidad de un orden social; con relación a este orden social, ninguna generación presente le debe nada a la anterior y tampoco a las posteriores; en cambio, para Rawls las leyes positivas, incluso la posibilidad de la existencia de una ley injusta, debe ser justificada y discutida por todos dentro de la razón pública para que esta sea cumplida. Ahora bien, con el apartado relacionado con el deber entre generaciones, Rawls propone lo siguiente: "...surge la pregunta de si las personas en la posición original tienen deberes y obligaciones respecto a terceros, por ejemplo respecto a sus descendientes inmediatos. Decir que sí los tienen sería un modo de abordar las

cuestiones de la justicia entre generaciones.” (Rawls, 2014, pág. 128). En esta medida, para Rawls sí es fundamental “atar” las decisiones de dichas generaciones con el bienestar de los no-nacidos, pues se debe dejar un mundo menos complicado, para lo cual propone, también, la categoría de los ahorros justos.

Ahora bien. La concepción política del ciudadano en tanto libre e igual (categoría que se desarrolla propiamente *L.P.*), lo que significa es que su libertad está dada por la constitución, es decir por los derechos y deberes que esta le otorga “... como un esquema de formas sociales” (Rawls, T.J. 2014, pág. 70), y es igual para todos en tanto todos los ciudadanos gozan de tal libertad.

Concebir la libertad bajo este “*esquema de formas sociales*” le da el contenido al primer principio acordado en la *posición original* -el de igual libertad para todos- y está relacionado con el universalismo de cuño kantiano cuando Kant afirma desde su Imperativo categórico jurídico “Obra de tal manera que tu máxima de acción se convierta en ley universal” y desde su Imperativo categórico moral “Trata a los seres humanos como fines en sí mismos y no como meros medios”, postulados que se encuentran en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (versión virtual www.philosophi.cl.) Ambas formas del imperativo categórico (jurídico y moral) obligan sin excepciones en el quehacer de todos los ciudadanos rawlsianos. Por tanto, cuando Rawls postula el segundo criterio de justicia, si bien formula una aceptación de un esquema socioeconómico, obliga a quienes fungen como representantes o como funcionarios, a tener en cuenta dos condiciones: la primera, que los cargos públicos sean abiertos para todos; y segundo, que ello solo tiene sentido para favorecer a los menos aventajados.

Persona moral y poderes morales.

Según Rawls, y siempre en relación con la *posición original*, los representantes son considerados como *personas morales* en tanto ellos poseen dos poderes morales

que le son propios a toda la humanidad: el primero, es que son racionales, esto es, están capacitados para tener una concepción del bien, lo que le permite a cada ser humano concebir un plan de vida; y segundo, que ellos son razonables en tanto son capaces de tener una idea de lo justo, lo que pueden llegar a concebir de manera colectiva (únicamente en relación con los otros), por lo que puede denominarse como un poder moral intersubjetivo, este tiene prelación sobre el primero, es decir, sobre lo racional que contiene las concepciones del bien de cada ciudadano de manera individual. Además, en la posición original los representantes también se caracterizan por ser iguales en la capacidad de proponer principios y de discutir a partir de estos. (T.J. 2014, pág., 31), y son libres en la medida en que pueden ejercer su libertad tanto en lo público como en lo privado.

Como se viene argumentando, la *posición original*, constructo teórico rawlsiano que se corresponde con el *estado de naturaleza* hobbesiano, es el punto de inicio para describir y justificar la existencia del Estado. Para Rawls es claro que no es un asunto dado históricamente sino una hipótesis de trabajo que “incorpora rasgos de una teoría moral” (Rawls, 2014, pág., 121) a la propuesta de elección de unos principios de justicia que regirán las instituciones sociales, es de recordar que él pretende elaborar un concepto de justicia político, no metafísico, que sea funcional en la razón pública que delimita política y jurídicamente al Estado.

Por lo tanto, en la *posición original*, los representantes son personas morales capaces de pensar en ellos mismos y en las personas a quienes representan, solo en términos de humanidad en tanto que pertenecen a ella; aquí el contexto de los representados y sus representantes no se tiene en cuenta. En esta medida, los representantes que asumen a sus representados universalmente hablando, actuarán autónomamente. Una vez se desarrolla el momento constitucional, es decir, una vez adoptados los criterios de justicia, que deben estar contenidos en la constitución, se procede a dar vida a las instituciones, las que le permitirán a esta acercar o concretar ambos criterios de justicia en el estado y, por supuesto, llevarlos hasta la vida colectiva de sus ciudadanos.

De esta manera, los representantes actuarán autónomamente, es decir, responderán a principios que ellos mismos acordaron por lo que voluntariamente se atan a ellos y los asumen. Así las cosas, los representantes están en la *posición original* “como personas libres y racionales, sabiendo únicamente que se dan aquellas circunstancias que hacen surgir la necesidad de los principios de justicia.” (Rawls, 2014, pág., 237). De otro lado, adjetivar a los representantes como “*personas libres y racionales*” es introducir otra categoría kantiana, la *buena voluntad*, concepto que Rawls utiliza en la posición original como: “...los principios de una buena voluntad pura, es decir, el raciocinio de agentes humanos plenamente razonables y racionales.” (Rawls, 2001, pág., 182). Agentes humanos que en este caso son los representantes.

Estos dos poderes morales razonable-racional¹², además están relacionados, el primero, con el imperativo categórico, en tanto razón pura práctica; y, el segundo, con el imperativo hipotético, en tanto razón empírica práctica, de acuerdo con la misma lectura que Rawls hace de la propuesta kantiana. (Rawls, 2009, pág., 181-182). Ahora bien, con todo esto, lo que se quiere enunciar es que los representantes en la posición original actúan necesariamente bajo los principios de una *buena voluntad pura*, en este caso a partir *del imperativo categórico*, el único que permite poder asumir a todos los representados en su humanidad, de manera universal y abstracta por los representantes, quienes se asumen también como abstractos y partícipes o miembros de dicha humanidad.

Por todo lo anteriormente, esta *persona moral* tiene una prerrogativa según la cual su razón está determinada por un principio indeterminado que es la libertad. A partir de esta, la obligación primera es la de darse sus propias leyes y seguirlas. Es decir,

¹² Según Rawls, cuando él utiliza los adjetivos racional-razonable, lo hace para referirse a la persona moral kantiana. Además trae dos términos más de la terminología kantiana que son Vernünftig y Procedimiento-IC. Con el primero dice Rawls: “Lo que pretendo con ello es indicar el hecho de que Kant usa Vernünftig para expresar una concepción completa de la razón que abarca los términos “razonable” y “racional” como nosotros a menudo lo usamos.” (Rawls, 2009, pág., 181). Mientras que con el Procedimiento-IC es el procedimiento mediante el cual el imperativo categórico “se aplica en las condiciones normales de la vida humana...” (Rawls, 2009, pág., 181).

no buscar en una voluntad trascendente el origen de sus obligaciones morales, sino encontrar en sí mismo todo componente o elemento de obligatoriedad y de responsabilidad para con toda la humanidad. Por ello, dicho deber trasciende la obligatoriedad jurídica (se debe obedecer porque se está bajo las mismas leyes) y a la política (se debe obedecer porque la mayoría así lo ha decidido), porque lo que surge es una obligación moral para con los otros porque se comparte la misma humanidad. Todo ello dirigido por la libertad y la autonomía, ambas mutuamente compartidas.

La autonomía se traduce en el plano moral como ser capaz de darse su propia legislación y seguirla. En este sentido, la personalidad moral supone capacidad de responder desde la libertad a la obligación moral de dar cuenta de las razones por las que se actúa o no de una cierta manera; lo mismo que en el ámbito legal se llama ser sujeto imputable. Pero, también esta persona moral supone al hombre como un fin en sí mismo y no como mero medio.

Así, la *persona moral* para Rawls es concebida a partir de *dos poderes morales*: razonabilidad -razonable- (capacidad para pensar una concepción de justicia en relación con otros) y *racionalidad –racional-* (capacidad para pensarse una idea de bien o finalidad de su propia vida); así, mientras que por medio de la primera los seres humanos pueden pensar lo público, porque requiere de la presencia de los otros para llegar a un acuerdo sobre la justicia; la segunda, la racionalidad, lo racional, se encarga de que los seres humanos puedan hacerse una idea de bien, de hacerse para sí una vida privada. La prelación de la primera sobre la segunda, como se dijo anteriormente, se debe a que, como lo justo contiene lo razonable para todos y la sociedad que se busca es una *de mutua cooperación*, entonces lo *racional-* entendido como lo que es bueno para cada uno- se debe supeditar a lo *razonable-* entendido como aquello que es lo justo para todos- sin que la persona moral sienta que hay un sacrificio de su subjetividad.

Lo anterior, solo se hace posible, por medio del *equilibrio reflexivo* como capacidad que tiene una persona moral de reconocer que el argumento del otro es más razonable que el suyo, por lo cual se adhiere a él. Lo razonable está relacionado también con las *cargas del juicio* (o como también lo denomina Rawls el *desacuerdo razonable*, tema propio de *L.P.*), esto es, con la capacidad que se tiene de aceptar las consecuencias, que supone para la razón pública de una sociedad democrática, que haya confrontación de diversas maneras de entender la relación entre lo privado y lo público. Ahora bien, una de las características de una sociedad demo-liberal, es la publicidad que conlleva todo el quehacer de lo público entendido como lo que aglutina y concita la atención de sus ciudadanos en tanto racionales y razonables; en palabras de Nussbaum “Los ciudadanos apoyarán la concepción política por sí mismos como algo compatible con (y de hecho como parte de) cualquier doctrina comprensiva que acojan¹³”. Esto puede ser entendido como mayoría de edad, como ya lo había dicho Kant (1784) en *¿Qué es la Ilustración?: Sapere aude*, que invita al uso autónomo de la razón por parte de todos, y que tiene como signo suficiente que dicha persona tiene “una habilidad de juzgar las cosas como justas o injustas y de apoyar estos juicios en razones.” (Rawls, 2014, pág. 55).

Hay otras unidades de análisis que hacen parte de la propuesta de Rawls (que se entiende que serán enunciadas; pero que luego en el cuerpo del trabajo serán analizadas con más detalle), y que están en armonía con su propuesta legitimadora de *sociedad bien ordenada o de mutua cooperación*. Entre estas cabe señalar: *la posición original* (que se ha venido discutiendo en páginas anteriores) hace las veces del *estado de naturaleza* de las propuestas contractualistas; en esta primera parte se encuentran los siguientes conceptos: *el velo de ignorancia* que garantiza que los principios de justicia sean propuestos de la manera más ecuánime posible sin atender a cuestiones de índole privada; además de *los dos poderes morales*, relacionados con los ya mencionados de *razonabilidad y racionalidad* que dan cuenta de la capacidad del sujeto rawlsiano de tener una idea del bien y seguirla;

¹³ Nussbaum, Martha, pág., 7. Revista. Uexternado.edu.co

pero también estar dispuesto a ajustar sus ideales privados a lo que lo público exija de todos. El *consenso traslapado* que dará como resultado el *equilibrio reflexivo*, columna que sostiene una *sociedad bien* ordenada surgida de la voluntad de los contratantes dentro de la propuesta de Rawls.

Seguidamente, se encuentra la segunda fase de su propuesta: la sociedad de *mutua cooperación* y los temas a ella asociados son: los *dos criterios de justicia*, los que denomina Rawls justos, en razón de que proceden del acuerdo original entre los representantes puestos en la *posición original*, la *fase constitucional* a la que le sigue la *fase institucional*; para llegar finalmente a la fase en que aparecen los *ciudadanos* y se *levanta totalmente el velo de ignorancia*.

Posición original. Cómo funciona la metáfora.

La *posición original* cumple el mismo papel que el *estado de naturaleza* en el contractualismo, metáfora que explica el origen del Estado moderno. En el contractualismo de Hobbes este punto de inicio se caracteriza por el egoísmo extremo que degenera en guerra, y luego el *Estado jure* o persona artificial de la república; en el neo-contractualismo, Rawls asume aquel primer momento como *la posición original*, y en su propuesta, el Estado iure, del contractualismo, viene a ser *la sociedad de mutua cooperación*. Rawls (2014) aclara que este primer momento es primordial, ya que en este se acuerdan las reglas de juego del contrato que: “no es (como) ingresar en una sociedad dada o adoptar una forma de gobierno, sino aceptar ciertos principios morales” (pág. 28). Como se viene argumentando: “la posición original de igualdad corresponde al estado de naturaleza en la teoría tradicional del contrato social” (Rawls, 2014, pág. 25). En dicha posición, los individuos buscarían las condiciones necesarias para organizar sociedades justas teniendo en cuenta los requisitos previos que son libertad e igualdad para todos. En la *posición original* se acuerdan *principios morales* que darán cuenta de unos

principios de justicia que regirán la *sociedad de mutua cooperación*; los cuales se enuncian así:

Sostendré, en cambio -dice Rawls- que las personas en la situación inicial escogerían dos principios bastante diferentes: el primero exige igualdad en la repartición de derechos y deberes básicos, mientras que el segundo mantiene que las desigualdades sociales y económicas, por ejemplo, las desigualdades de riqueza y autoridad, sólo son justas si producen beneficios compensadores para todos y, en particular, para los miembros menos aventajados de la sociedad (Rawls, 2014, pág. 27).¹⁴

Estos principios tienen un cambio en su redacción a lo largo de las diversas revisiones que el autor le realizó a su propuesta (*T.J., L.P., D.G.*), a propósito de las repuestas a varias de las críticas suscitadas, una de las más importante, la de Habermas en *Debate sobre el Liberalismo Político*, (Habermas-Rawls, 1998). Ambos principios pueden encontrarse así (Rawls, 2015):

La primera enunciación de los dos principios es la siguiente:

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.

¹⁴ En *Liberalismo Político* estos principios de justicia están redactados de diferente manera. Dice Rawls (2015): “Los dos principios de justicia (apuntados más arriba) son los siguientes:

a. Cada persona tiene igual derecho a exigir un esquema de derechos y libertades básicas e igualitarias completamente apropiado, esquema que sea compatible con el mismo esquema para todos; y en este esquema, las libertades políticas iguales, y sólo esas libertades, tienen que ser garantizadas en su valor justo.
b. Las desigualdades sociales y económicas sólo se justifican por dos condiciones: en primer lugar, estarán condicionadas con puestos y cargos abiertos a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades; en segundo lugar, estas posiciones y estos cargos deberán ejercerse en el máximo beneficio de los integrantes de la sociedad menos privilegiados (pág. 31).

Esta reedición de los dos principios en los que se sostiene la Teoría de la Justicia como Imparcialidad tiene su razón de ser, como bien lo dice el mismo autor, para responder a la crítica que recibió la primera formulación en la Teoría de la Justicia por parte de H.L.A. Hart. También reseñada en la misma página antes citada de *Liberalismo Político* (2015).

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 (Págs. 67-68).

A diferencia de los *hombres naturales* hobbesianos que pactan en busca de beneficios egoístas, en *la posición original* propuesta por Rawls, nos encontramos con sujetos que buscan las mejores condiciones para todos desde el supuesto según el cual uno de ellos podría quedar en una situación de desventaja con relación a los otros (*maximín*: maximizar el mínimo) una vez se descorra *el velo de ignorancia* (al cual se hará referencia más adelante) con el que se inicia la construcción de *sociedades bien ordenadas*.

Así las cosas, estos sujetos situados en *la posición original* prevén lo peor en el peor de los escenarios posibles con el fin de que su hipotética situación inicial al proponer los dos *principios de la justicia como imparcialidad*, sean de la misma calidad y cantidad para todos. Esto es posible, gracias, entre otras cosas, a que están cognitivamente sanos, a que se interesan en su propia suerte, además de interesarse en la suerte de los demás. Y quizá lo más importante, porque entienden que de lo que se trata es de organizar una sociedad que se sostendrá en el tiempo con el fin de beneficiarlos a todos. Sociedad que, como bien lo enuncia el autor es un sistema justo de cooperación que acoge a todas las personas cuando nacen y se despide de ellas a la hora de su muerte (Rawls, 2015, pág. 280).

A este tenor, el profesor Mejía Quintana (1997) propone que *la posición original* de Rawls “debe garantizar una situación inicial de absoluta neutralidad que asegure la imparcialidad de los principios de justicia.” (pág. 43). Lo que se busca es que los principios elegidos para dirigir la sociedad sean lo más generales posible en la medida en que son el resultado de un acuerdo de la voluntad general y no de

voluntades individuales¹⁵. En definitiva, en la *posición original*¹⁶ se pone de manifiesto que una *sociedad bien ordenada* tiene como fundamento la voluntad de sus ciudadanos y que es a ellos a los que se debe en la medida en que de ellos surge dicha sociedad. La búsqueda esencial tiene que ver con las condiciones necesarias para organizar sociedades justas teniendo en cuenta sus requisitos previos que son libertad e igualdad, en la que todos salgan ganando.

Velo de ignorancia: tenue y denso. Dos momentos en la construcción de sociedades bien organizadas.

En la metáfora que se ha venido analizando con el fin de ilustrar tanto la propuesta hobbesiana como el neo-contractualismo rawlsiano, es necesario destacar lo siguiente. En la primera parte, llamada por Rawls *posición original*, es preciso destacar un corolario que él mismo definió como “*punto de vista*” cuya razón de ser es la de “llegar a un acuerdo justo entre personas consideradas libres e iguales” (Rawls, 2015, pág. 46). Este “*punto de vista*” tiene una función aséptica respecto de condiciones contingentes que pudieran viciar la escogencia de los *principios de justicia* que los individuos están llevados a proponer en la *posición original*.

¹⁵ Para Rawls, la posición original y el velo de ignorancia constituyen la situación y el mecanismo que permite que los principios de justicia satisfagan dos condiciones que los modelos contractualistas anteriores no habían logrado realizar. Primero, garantizar plenamente el procedimiento y la base consensual del contrato social; segundo, gracias a lo anterior y a las restricciones de información impuestas por el velo de ignorancia, imprimirle a la selección de los principios de la mayoría, la legitimidad moral que evite cualquier asomo de arbitrariedad. (Mejía, 1997, pág. 46)

¹⁶ Según Rawls, hay dos asuntos más a tener en cuenta en la posición original que son de raigambre kantiana. De un lado, en cuanto los representantes actúan autónomamente: “Kant mantenía, según creo, que una persona actúa autónomamente cuando los principios de su acción son elegidos por ella como la expresión más adecuada de su naturaleza como ser libre y racional.” (Rawls, 2014, pág., 238). Y con respecto a los mismos principios elegidos, dice lo siguiente: “Los principios de la justicia son también imperativos categóricos en sentido kantiano. Por imperativo categórico, Kant entiende un principio de conducta que se aplica a una persona en virtud de su naturaleza como ser libre y racional. La validez de este principio no presupone que se tenga un deseo o propósito particular. Por el contrario, un imperativo categórico supone lo siguiente: nos dirige a dar ciertos pasos como medio eficaz de conseguir un fin específico.” Rawls, 2014, pág., 238).

Contingencias que son del orden de lo social, de lo cognitivo (de la herencia cultural y genética), de lo económico, de lo religioso, de lo moral, y de lo filosófico. Que tiene como razón de ser escoger los *principios de justicia* que harán de ella una *justicia imparcial*, en la que, quienes conformarán el todo social, puedan recibir el mismo trato y las mismas oportunidades que la cooperación social trae consigo. Dicho autor lo define de la siguiente manera: “Expresamos figuradamente estos límites a la información acerca de estos aspectos al decir que las partes están tras un *velo de ignorancia*” (Rawls, 2015, pág. 48).

Sin embargo, tal olvido no es general. Lo que se hace a un lado está relacionado, como ya lo advertíamos, con lo contingente. Como individuos deben de tener presente que son representantes de otros individuos, o de grupos. Y que tienen una finalidad: la de encontrar los criterios de justicia que permitan construir una estructura básica de la sociedad que sea justa y que se espera que dure más de lo que las mismas generaciones de representantes lleguen a vivir.

De acuerdo con todo lo anterior, los individuos estarían actuando como representantes de ellos mismos y de otros que podrían ser coetáneos suyos o sus descendientes¹⁷. De esta manera, el *velo de ignorancia* es la condición necesaria que hace de la *posición original* el principio ideal desde el cual se tiene en cuenta el presente, y se proyecta el futuro desde el que se ve una sociedad regida por la *justicia como imparcialidad*. En este punto, se puede ver un distanciamiento de Rawls respecto de Kant, pues este último no tiene en cuenta a las generaciones futuras en la medida en que no acepta que estas generaciones estén obligadas de antemano al yugo político que les precede. En consecuencia, son sujetos morales capaces de tomar decisiones que les afectan, y a otros que ellos representan.

¹⁷ Es decir, en la posición original también se tienen en cuenta asuntos tales como la responsabilidad con las generaciones venideras en la medida de lo posible. En este caso, con relación a la familia (Rawls, 2014, pág., 136) y con relación a las generaciones futuras (Rawls, 2014, pág., 265).

Ahora bien. El *velo de ignorancia* tiene dos momentos que se nombran como *velo de ignorancia tupido* y *velo de ignorancia tenue*. Ambos momentos responden a la función que están desempeñando con respecto a la *posición original* y a las instituciones, una vez comienza la fase constitucional. Una tercera instancia de este punto de vista se dará cuando ya no haya necesidad de restricciones en la información, y se hablará de levantamiento del *velo de la ignorancia*.

Respecto de *velo de ignorancia tupido* tiene razón de ser en tanto en la fase de representación inicial o *posición original*, los *representantes* están llamados a ignorar todo aquello que es contingente a la persona o personas que están llamados a representar. Rawls (2014) lo enuncia así:

De alguna manera tenemos que anular los efectos de las contingencias específicas que ponen a los hombres en situaciones desiguales y en tentación de explotar las circunstancias naturales y sociales en su propio provecho. Ahora bien, para lograr esto supongo que las partes están situadas bajo un velo de ignorancia (Rawls, 2014, pág. 135).

Entre estas restricciones a la información que caracteriza el *velo de ignorancia tupido* tenemos las siguientes, que Rawls abarca en el concepto de “hechos determinados”: a) en cuanto a lo social: lugar que ocupa en la sociedad y posición y clase social; además, desconocen las circunstancias particulares de su propia sociedad como: situación política o económica, nivel de cultura o civilización que ha podido alcanzar; b) lo cognitivo: la suerte en la distribución de talentos y capacidades naturales (inteligencia, fuerza); c) lo razonable: nadie conoce su propia concepción del bien, nadie conoce los detalles de su plan racional de vida ni los rasgos particulares de su propia psicología tales como aversión al riesgo, o la propia tendencia al pesimismo o al optimismo. En fin, “las personas en la posición original no tienen ninguna información respecto a qué generación pertenecen.” (Rawls, 2014, pág.136). Es decir, está en todo su vigor la restricción a la información que

podría entorpecer la libre escogencia de los principios de justicia como imparcialidad, aquí el velo de ignorancia es total.

Ahora bien, el *principio de prudencia* tiene como razón de ser conciliar las elecciones subjetivas relacionadas con lo *racional*, y las obligaciones del acontecer público, relacionadas con lo *razonable*. En esta medida, ser prudente, socialmente hablando, es poder llegar a acuerdos en los que nadie salga perdiendo en aras ni de lo privado (la libertad negativa o de los modernos), ni de lo público (la libertad positiva o de los antiguos). Más bien, que se logre un equilibrio entre las demandas que se generan desde ambas direcciones.

De este modo, no se satura el todo social con demandas imposibles de cumplir; pero tampoco se resignan todas las demandas con lo cual no habría modo de exigirle a la sociedad que cumpliera con sus obligaciones. Estas expectativas se sostienen a partir de los derechos, los deberes y las oportunidades que la sociedad de mutua cooperación genera para sus asociados.

Consenso traslapado.

En su texto *Teoría de la Justicia* capítulo II: *Los principios de la justicia*, Rawls (2014) discute acerca de los principios que rigen para las *instituciones públicas* y que están determinados por el punto de vista adoptado desde la *posición original*, es decir, de aquellos principios que surgen del acuerdo de los hombres, puestos en una posición de total simetría.

Siguiendo su argumentación, llega a afirmar que los dos *principios de justicia* (ya enunciados arriba, y que en una sociedad nacida del acuerdo de voluntades reclama su preeminencia sobre cualquier otro principio) “(...) son una manera equitativa de afrontar las arbitrariedades de la fortuna, y las instituciones que los satisfacen son

justas, aunque en otros aspectos sean seguramente imperfectas” (Rawls, 2014, Pág. 105). Con la anterior cita de Rawls, se introduce otra unidad de análisis en su teoría que se denomina *consenso traslapado*, que funge como sostén de unas instituciones que hacen a un lado las contingencias de las que ya se habló en párrafos anteriores, porque están en la búsqueda de situaciones políticas en las que se privilegien, y de donde se pongan en práctica, los dos principios en los que se sostiene la *justicia como imparcialidad*.

Ahora bien, siendo las sociedades humanas surgidas del acuerdo, sociedades para el beneficio mutuo de sus ciudadanos, es de esperarse que las instituciones encargadas de que esos beneficios se realicen tengan como finalidad aligerar las cargas sociales. Por ejemplo, no es un asunto injusto por sí mismo el hecho de nacer en una familia con poder económico y social. O con una inteligencia que lo destaque del común de la gente. Lo que sí es injusto es que se le sumen prebendas de otra índole que amenacen seriamente el orden social.

El *principio de diferencia* entra a jugar en la justicia como imparcialidad porque exige, según el *orden lexicográfico*¹⁸, que sea solucionado el problema que se presenta en caso de que a la buena fortuna de una persona (representada por el nacimiento en cuna de oro), se le agregue, además, prebendas en el orden social lo que generaría que otros que están en peor situación (quienes no nacen en cuna de oro) no puedan acceder a los beneficios de la concurrencia social.

En otros términos, la sociedad como un todo, o las instituciones encargadas de hacerlo, tendrán la obligación de generar circunstancias para que los más des-aventajados tengan oportunidad de salir de la situación en la que están, y que no

¹⁸ Con el orden lexicográfico se establece la “prioridad del principio de libertad sobre el segundo principio de la justicia. Ambos principios están en un orden lexicográfico y, por lo tanto, las demandas de libertad han de ser satisfechas en primer lugar.” (Rawls, 2014, pág., 230).

les permiten gozar de las ventajas que gozan los otros. Rawls (2014) lo expresa de la siguiente manera:

Es, pues, incorrecto que los individuos con mayores dones naturales y con el carácter superior que ha hecho posible su desarrollo, tengan derecho a un esquema cooperativo que les permita obtener aún más beneficios en formas que no contribuyan al beneficio de los demás (Pág. 106).

Lo que se pretende es que todos puedan gozar de las ventajas que la sociedad puede proveerles, ya que ésta surge del acuerdo y tiene como razón de ser que los ciudadanos prosperen.

Ahora bien, es claro que todos los beneficios se reparten entre los ciudadanos, porque el acuerdo inicial así lo previó. En este acuerdo también está previsto que haya lugar para los planes de vida que los sujetos consideren necesarios y verdaderos para su realización personal y grupal; además, del espacio y aceptación para lo general en tanto público. Es decir, en tanto les atañe a todos como sociedad bien organizada.

Se sabe que el *consenso traslapado* tiene en este momento del desarrollo de la teoría un gran valor heurístico, porque permite entender que entre lo privado como *racional*, y lo público como *razonable*, el *consenso traslapado* sustenta que los espacios de vida privada y de vida pública logren caber en el acontecer de lo común, lo que daría como resultado que sociedades cruzadas por el conflicto se sostengan en el tiempo y el espacio, y puedan cumplir con las tareas para las que fueron creadas.

Otro tema de capital importancia que Rawls propone es el de la *amistad cívica* o *fraternidad*. Es importante, pues da cuenta de que el ciudadano ve en el otro un sujeto que vale, no como medio, sino como fin en sí mismo (referencia al imperativo

categorico moral kantiano), y porque espera que el otro también lo vea de la misma manera. A este concepto lo adjetiva como “cívica”, porque tiene su nicho especial en la vida común, en tanto da cuenta de la necesidad de acomodarse cada uno a la vida en comunidad. Tal concepto redundante en lo que Rawls denomina *principio de diferencia*, que permite en la vida comunitaria aceptar al otro como un miembro de la *sociedad de mutua cooperación* de la que se hace parte.

Esta *amistad cívica o fraternidad* que encuentra en el *principio de diferencia* un punto de apoyo básico, en tanto permite que el menos favorecido encuentre los beneficios sociales que de otra manera no se logra, señala otra característica de una *sociedad bien ordenada*: “(...) es una unión social de uniones sociales” (Rawls, 2014, pág. 109). En otras palabras: visto desde las instituciones, lo público da cuenta de que las ventajas que produce la vida en común, tienen que llegar necesariamente a los grupos de los que está compuesto el todo social. En el entendido de que la vida en sociedad no es solamente un *modus vivendi* sino una necesidad vital que no se encuentra en otras formas de organización social. De tal forma que una de las maneras en que la deferencia por el otro (y el *principio de diferencia* se encuentra en la sociedad) se logra es gracias a lo que Rawls denomina “principio de diferencia lexicográfico”, que tiene como característica que se empieza con la maximización de los beneficios sociales empezando por el representante social peor situado hasta llegar al mejor situado o que no necesita de la repartición de los beneficios sociales (Rawls, 2014).

Pero, hay otra clase de principios no convencionales y que, por ende, no se aplican a las instituciones. Estos principios Rawls los denomina *Principios para las personas o deberes naturales*. Ya de entrada parecen no responder al acuerdo que da vida a los principios que guían las instituciones. De hecho, Rawls (2015) afirma que no dependen de la voluntad ni del acuerdo de quien los ejecutan, son, por lo tanto, naturales en la medida en que se le imponen a la persona sin que medie el acuerdo

que le dio vida, por ejemplo, a los principios de la *justicia como imparcialidad*. El autor los divide en *principios positivos* y *principios negativos*:

Los siguientes son ejemplos de deberes naturales: el deber de ayudar a otro cuando lo necesita o está en peligro, siempre y cuando se pueda hacerlo sin riesgo o pérdida excesivos; el deber de no dañar o perjudicar a otro; el deber de no causar sufrimiento innecesario (Rawls, 2014, pág. 115).

Son negativos porque con su no ejecución se evita el daño a un tercero; y son positivos, porque con su ejecución estamos ayudando a un tercero. Ambos principios tienen un corolario: se llevan a cabo siempre y cuando no se ponga en riesgo la integridad de quien los ejecuta o de quien se beneficie de recibir su ejecución. Tanto así, que el autor propone que, en orden de prioridades, los deberes negativos están primero que los positivos, porque evitan dañar a terceros. En este sentido, la sociedad como un todo bien ordenado estaría dando cabida a imperativos no convencionales en tanto no nacidos de la voluntad de los pactantes con el fin de preservar la vida e integridad de sus ciudadanos. El *consenso traslapado* será el resultado de este *equilibrio reflexivo*. Principio razonable que sostiene a la sociedad.

En la medida en que la propuesta está fundamentada en el acuerdo-asunto que ya se trabajó en párrafos anteriores- es necesario pasar a trabajar cómo es que la sociedad de *mutua cooperación* se sostiene. Es necesario recordar que se trata de organizar sociedades que se sostengan espacio-temporalmente a pesar de llevar en su seno el germen de la discordia representado en las varias concepciones del bien que suscriben las personas que la componen. Esto se logra en la medida en que la sustenten la mayoría de los ciudadanos bajo un *pluralismo razonable* (un contenido de lo diverso que no lleve a la eliminación de unos a otros, en términos de concepciones y perspectivas).

Para que esto sea posible es necesario contar con ciudadanos que estén dispuestos a lograr que, tanto la libertad de los clásicos como la libertad de los modernos, se puedan garantizar en su totalidad para todos. Es decir, una sociedad goza de “salud” cuando sus ciudadanos saben sopesar sus necesidades privadas con sus obligaciones políticas. A este respecto, Rawls (2015) trae las siguientes consideraciones:

En contraste con lo que antecede, unas cuantas observaciones acerca del republicanismo clásico y del humanismo cívico aclararán estas explicaciones sobre el bien de la sociedad política. El republicanismo clásico, en mi opinión, es el punto de vista de que, si los ciudadanos de una sociedad democrática han de preservar sus derechos y libertades básicos, incluidas las libertades civiles que aseguran las libertades de la vida privada, también deben tener en grado suficiente las “virtudes políticas” (como las he llamado) y estar dispuestos a participar en la vida pública. La idea es que, sin una amplia participación en la política democrática, mediante un vigoroso y bien informado cuerpo de ciudadanos, y ciertamente cuando hay una generalizada reclusión en la vida privada, aun las mejor diseñadas instituciones políticas caerán en manos de quienes intentan dominar e imponer su voluntad (...) (pág. 198).

El *consenso* expresa de primera mano cómo hace una sociedad para sostenerse en el tiempo, a pesar de que en su interior las diferentes concepciones omnicomprendivas, sustentadas por los individuos y grupos sociales, no se apaguen como producto de la presión estatal. Para que el *consenso* surja y sostenga a la sociedad en la cual se presenta, es necesario que este se dé a partir de lo que Rawls (2015) llama “ideas fundamentales”. Es decir, el *consenso* obedece a lo público; mientras que las propuestas omnicomprendivas que están en el interior de la vida de las comunidades se soslayan o por lo menos se dejan tal como están.

Sociedad de mutua cooperación (sociedad bien ordenada).

Una vez se pasa a la *fase constitucional* y su nivel complementario, que es la puesta en marcha de las *instituciones*, las que tienen el deber de funcionar desde los dos *principios de justicia como imparcialidad* propuestos, *el velo de ignorancia tupido* pierde vigencia y comienza el momento *del velo de ignorancia tenue*, para terminar con su levantamiento total. Para lograrlo, el procedimiento, según Rawls (2014) es el siguiente: “lo esencial a destacar es que aquí se adoptan los *dos principios de justicia*” (pág. 188). De hecho, para Rawls, es en la *posición original* que los representantes deberán justificar porqué escogieron los *dos principios de justicia* y cómo los van a aplicar. Otra unidad de análisis importante en este apartado se llama *orden lexicográfico consecutivo* cuya razón de ser es que “exige satisfacer el primer principio de la serie antes de que podamos pasar al segundo, el segundo antes de que consideremos el tercero y así sucesivamente” (Rawls, 2014, pág. 52). Este *orden lexicográfico* está presente de una manera más detallada en la etapa en la que se descorre el *velo de ignorancia*, pues da cuenta de cómo es la precedencia en la aplicación de los principios de justicia adoptados.

Tal orden debe ir a la *fase constitucional*, por tal razón el *Congreso constituyente*: “una vez que las partes han adoptado los principios de justicia en la posición original, procederán a efectuar un congreso constituyente” (Rawls, 2014, pág. 188). Las funciones de estos delegados son las siguientes: decidir acerca de la justicia de las formas políticas, y escoger una constitución, además, dentro de los límites impuestos por los principios de justicia, planearán un sistema relativo a los poderes constitucionales del gobierno, así como los derechos fundamentales de los ciudadanos (Rawls, 2014). Además, “en esta etapa se ponderará la justicia de los procedimientos que resolverán las controversias políticas” (Rawls, 2014, pág. 188), y como punto final, y en palabras también de Rawls (2014) “Dado que se ha

convenido ya la concepción de la justicia, el velo de la ignorancia se verá parcialmente levantado” (pág. 188).

Este *orden lexicográfico* propuesto por el filósofo norteamericano da cuenta de la diferencia entre la primera etapa en la que era necesario que el *velo de ignorancia* tuviera toda su fuerza, merced a lo tupido de su conceptualización, para pasar a esta segunda etapa en la que las principales instituciones democráticas, en palabras de Rawls (2014) “alguna forma de democracia constitucional”, permiten entrar en la fase de implementación.

En esta segunda etapa tenemos las siguientes características: a) se hace efectivo el *primer principio de la justicia como imparcialidad* que propone igual libertad para todos. Esto se logra en la medida en que en la etapa constituyente:

Sus principales exigencias consisten en que las libertades fundamentales de la persona y las libertades de conciencia y pensamiento estén protegidas y que el proceso político como un todo, sea un procedimiento justo. Así, la constitución establece un *status* general de igualdad ciudadana y realiza la justicia política (Rawls, 2014, pág. 190).

También se hace efectivo su segundo principio en el que interviene la etapa legislativa en la que se busca que “las políticas sociales y económicas tengan como objetivo la maximización de las expectativas a largo plazo de los menos aventajados en las condiciones de una igualdad equitativa de oportunidades, en la cual se mantengan las mismas libertades para todos” (Rawls, 2014, págs. 190-191). También se hace efectivo el principio enunciado como *orden lexicográfico consecutivo* que exige el cumplimiento del primer principio antes de pasar al segundo, etc.

Finalmente, y cuando ya se espera que empiecen a funcionar todas las instituciones: “todo el ámbito de hechos generales sociales y económicos” (Rawls, 2014, pág. 191), es cuando se levanta totalmente *el velo de ignorancia*, ya que no hay indicios de que los principios elegidos, plasmados tanto en la constitución como en las leyes que la reglamentan, puedan ser utilizados con fines que contradigan estos mismos principios. Esto es posible gracias a que “(...) en esta etapa todos tienen ya acceso completo a todos los hechos. No hay ningún límite al conocimiento, puesto que se ha adoptado todo el sistema de reglas, aplicándose a las personas en virtud de sus características y circunstancias” (Rawls, 2014, pág. 191).

Por lo tanto, la fase constitucional y la aplicación del *orden lexicográfico consecutivo* dan cuenta de que *los principios de justicia* están siendo puestos en práctica. En este momento de la discusión, los ciudadanos conocen sus derechos, sus obligaciones y oportunidades; conocen que tienen una constitución que les permite saber qué pueden o no pueden hacer. Ellos tienen toda la información a la mano, y ellos como sus gobernantes están haciendo lo que les compete desde los puestos que la misma organización social les exige. En caso de que se presente un inconveniente respecto de sus deberes y sus derechos, tanto unos como otros sabrán a cuáles instancias deberán recurrir para resolver sus querellas¹⁹ (sea al congreso o los jueces).

Discusión sobre el derecho fundamental a la vida.

En la propuesta neo-contractualista, el derecho a la vida es fundamental en el entramado de la discusión que se propone a la hora de legitimar el orden político y

¹⁹ De hecho, el capítulo IV, desde las páginas 187 hasta la 192 es la descripción del proceso que va de la *posición original* hasta el levantamiento del *velo de ignorancia*. Rawls termina estas páginas afirmando que “La justicia como imparcialidad constituirá una teoría valiosa si define el ámbito de la justicia en una mayor conformidad con nuestros juicios meditados que la que ofrecen la teorías existentes, y si destaca con mayor agudeza los gravísimos males que una sociedad debe evitar.”(Rawls, 2014, pág., 192).

jurídico. No podría ser de otra forma, en tanto se habla de sociedades que se fundamentan en la aquiescencia de sus ciudadanos. En Rawls este tema se aborda desde perspectivas diferentes, en tanto responden a la elaboración que el autor ha venido haciendo a lo largo del tiempo. De esta manera, se toman como punto de referencia los textos *Teoría de la Justicia* (2014), luego *Liberalismo Político* (2015), para pasar luego a *Derecho de los Pueblos o de Gentes* (1996), en este texto de manera específica, el derecho a la vida, por lo menos así se deja entrever, hace parte del derecho positivo que los pueblos encuentran en la legislación de los Estados o *sociedades decentes y bien ordenadas*. Entre esta clase de presupuestos está el de los DDHH que aparecen contenidos en las Constituciones de muchas naciones occidentales, o el de los “derechos humanos básicos” en palabras del mismo Rawls. Estos derechos positivos dan cuenta del esfuerzo que hace el autor por conciliar libertad e igualdad en su concepción de una *sociedad bien ordenada* o, por lo menos *decente*.

Teoría de la justicia (T.J). Derecho a la vida.

En su texto *Teoría de la Justicia*, Rawls trae tres temas que va desarrollando consecutivamente. Estos temas son: a) la Justicia como característica principal de una sociedad; b) la inviolabilidad de la persona humana basada en esta justicia; y c) los dos principios de justicia (Rawls, 2014). De estos tres asuntos, para efectos de esta investigación interesa el numeral b) referido a la inviolabilidad de la persona. Aunque cabe advertir que los tres asuntos se reclaman, es decir, hacen parte de la misma hipótesis: la concepción de una sociedad justa, tanto que el autor afirma que “los derechos asegurados por la justicia no están sujetos a regateos políticos ni al cálculo de intereses sociales” (Rawls, 2014, pág. 17).

Rawls advierte que nada justifica la pérdida de libertad de una persona. Su inviolabilidad personal está más allá de cualquier justificación del orden que se

quiera argumentar, esta afirmación está relacionada con la necesidad de ver en el otro un fin en sí mismo y no un mero instrumento. Por lo tanto, el derecho a la vida, como principal derecho de la persona humana, tampoco está sujeto a regateo de cualquier índole que se quiera esgrimir.

Las *libertades básicas* son la *libertad política* (el derecho a votar y a ser elegible para ocupar puestos públicos), y *la libertad de expresión y reunión; la libertad de conciencia y de pensamiento; la libertad de la persona que incluya la libertad frente a la opresión psicológica, la agresión física y el desmembramiento (integridad de la persona); el derecho a la propiedad personal, y la libertad respecto al arresto y detención arbitrarias*, tal y como está definida por el concepto de Estado de derecho. Estas libertades deben ser iguales, siguiendo la esencia del primer principio (Rawls, 2014).

Es decir, si se parte de que las sociedades políticamente organizadas y dotadas de estructuras capaces de hacerse obedecer sin recurrir necesariamente a la violencia, aceptan que existen por y para sus ciudadanos, es necesario aceptar sin lugar a dudas, que el derecho a la vida está en la base de toda legislación que dé cuenta de un Estado demo-liberal sano y siempre en proceso de legitimación de parte de su sociedad civil.

Al respecto, el profesor Montoya (2017) lo expresa de la siguiente manera:

En este sentido, la incorporación de los Derechos Humanos para cada uno de los estados y naciones a su interior, no solo se constituye un referente sobre la proyección que alcanza una sociedad justa y ordenada, es también una expresión de decencia y una condición de legitimidad de la sociedad como un todo (pág. 124).

La propuesta política de Rawls más depurada se encuentra en su texto *Liberalismo Político* (2015). En el capítulo titulado Constructivismo Político, el autor se desliga del constructivismo kantiano a fin de presentar su propuesta como una propuesta política y no como una cosmovisión más que daría cuenta de la racionalidad de su teoría. Es de recordar que se trata de organizar sociedades que se sostengan

espacio-temporalmente a pesar de llevar en su seno el germen de la discordia representado en las varias concepciones del bien que suscriben las personas que las componen. Esto se logra en la medida en que las sociedades las sostengan la mayoría de los ciudadanos.

Se espera entonces que tales personas (personas que son concebidas como libres e iguales) suscriban acuerdos a partir de los presupuestos de justicia acordados en la posición original. Queda claro que de los dos principios de justicia adoptados previamente (T.J., 2014), es importante recordar el 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” (Rawls, 2014, pág.67).

Porque, en L.P.²⁰, en este primer principio se encuentran las *libertades básicas* iguales para todos, las que a vez traen un corolario que el autor enuncia de la siguiente manera:

Otro asunto preliminar consiste en que las libertades básicas iguales, del primer principio de la justicia a), se especifican mediante la lista siguiente: libertad de pensamiento y libertad de conciencia; las libertades políticas y la libertad de asociación, así como las libertades que especifican la libertad y la integridad de la persona; y, finalmente, los derechos y libertades que protegen las reglas de la ley (Rawls. 2015, pág. 272).

²⁰ Páginas arriba se menciona cómo L.P. da cuenta de cómo Rawls ha ido operando en su propuesta teórica trabajada en T.J. según Roberto Gargarella esto se hace evidente porque “P.L. representa, seguramente, el punto más importante en este proceso de reelaboración teórica. En dicha obra aparecen sintetizados o sugeridos muchos de los cambios citados. Sin embargo, P.L. demuestra también que, de entre las numerosas observaciones planteadas frente a su trabajo original, Rawls se reconoce especialmente afectado por una de ellas: la que sostiene que su “teoría de la justicia” no resulta-tal como él pretendía- una concepción realmente “neutral” frente a la distintas concepciones del bien existentes, siendo por lo tanto una teoría incapaz de asegurar las bases de su propia estabilidad. Esta crítica, presentada por numerosos autores, fue perseguida particularmente (...) por algunos teóricos comunitaristas (especialmente por Michael Sandel). Y aunque Rawls rechaza en P.L., la “acusación” de haber cedido ante las críticas de los comunitaristas, lo cierto es que en el punto citado-su revisión de la idea de estabilidad- demuestra atención a las mismas.” (Gargarella, 1991, pág., 192.)

No obstante, en este deslinde teórico con Kant, hay un tema que ronda la propuesta rawlsiana, y que es de cuño kantiano²¹: el hombre como un fin en sí mismo, es decir, que los hombres como valor absoluto no se les puede instrumentalizar. Es precisamente aquí, en el primer principio y su corolario, donde se puede anclar la reflexión sobre el derecho a la vida en la propuesta neo-contractualismo rawlsiana.

Páginas antes, también en *Liberalismo Político*, se encuentra un pie de página que enuncia lo siguiente:

(...) un sistema jurídico debe hacer honor a ciertos derechos si ha de crear compromisos moralmente obligatorios, y no solo a medidas coercitivas; por ejemplo, un mínimo derecho a la seguridad de la vida, de la libertad y de la propiedad; el derecho a la justicia, entendida como el respaldo por lo menos a la equidad formal; (...) Supongo que una sociedad tiene una concepción de la justicia que satisface requisitos de esta clase, en concordancia con una idea de promoción del bien común. Si no es así, acaso no estemos describiendo una sociedad sino algo diferente (Rawls, 2015, pág. 118).

En los fragmentos anteriores se resalta (Rawls, 2015) que el autor parece nombrar mediante un rodeo lingüístico el derecho a la vida. Mientras que en *Derecho de los Pueblos*, parece que la pretensión de Rawls (1996) es dejar claro que, para ser parte del mundo de *naciones decentes*, el derecho a la vida es fundamental, porque hace parte de los Derechos Humanos mínimos que deben suscribir los Estados decentes.

Rawls escribe su texto *El derecho de los pueblos (D.P. 1996)*, con la pretensión de extender sus propuestas discutidas en *Liberalismo Político* (2015), a la comunidad de Estados hasta donde sea posible. Este límite está dado por la misma estructura que algunos Estados sostienen; es decir, el límite a su propuesta se encuentra en la organización misma del Estado que no admite la diferencia constitutiva del Estado

²¹ Según Gargarella, esto es posible porque “La confianza demostrada por Rawls es este aspecto, aparentemente, puede derivarse sólo de la presuposición de una cierta psicología moral, *de raíz todavía kantiana*.” (Gargarella, 1999, pág., 207. La cursiva es nuestra).

liberal-democrático, como es el caso de una teocracia. No obstante, se puede argumentar que hay teocracias que están en camino de convertirse en *sociedades decentes* en la medida en que respetan los Derechos Humanos, entre estos, el derecho a la vida. En *D.G*²². (1996) tiene como contenido principal el esfuerzo teórico de mostrar cómo es posible que estas sociedades emprendan el camino que las llevará a ser sociedades, ya no *decentes*, sino plenamente participantes de lo que él llama *sociedades bien ordenadas o de mutua cooperación*.

Por lo tanto, y con respecto al derecho humano a la vida, Rawls (D.G. 1996) afirma lo siguiente:

Recordemos que ya establecimos que el sistema legal de una sociedad debe ser tal que imponga deberes y obligaciones morales a todos sus miembros, y debe ser reglamentado a partir de lo que los jueces y otros funcionarios, consideren sincera y razonablemente una concepción de la justicia como bien común. Para que esta concepción se sostenga, el derecho debe por lo menos defender *derechos básicos tales como el derecho a la vida y a la seguridad*, a la propiedad personal, a una cierta libertad de conciencia y de asociación y el derecho de inmigración, además de defender ese estado de derecho. Estos derechos son derechos humanos (pág. 118).

Se debe agregar a la afirmación rawlsiana, que son los Derechos Humanos de corte occidental y liberal que caracterizan una forma de ver la sociedad y a los individuos. A su vez, la sociedad que los vive y promueve también está caracterizada por estas

²² Ahora bien. Llevar la discusión de L.P. a D.P. le exige a Rawls “desliberalizar” sus propuestas con el fin de hacerlas asequibles a pueblos que están organizados de manera jerárquica. Y lo hace de la siguiente manera: “ Para ello comienza despojando su teoría de tres rasgos igualitarios: el valor de las libertades políticas, la igualdad de oportunidades y el principio de diferencia; y considera que las ideas liberales de la justicia aplicables al derecho de los pueblos tienen tres elementos principales:

1. Una lista de derechos, libertades y oportunidades básicos.
2. La prevalencia de estas libertades fundamentales, especialmente frente a reclamos fundados en el bien general y valores perfeccionistas.
3. Medidas que aseguran a todos los ciudadanos los medios adecuados para hacer uso efectivo de sus libertades.

dos cuestiones como el derecho a la vida y a la seguridad ya enunciadas. De ahí la dificultad que tienen las sociedades no decentes para comprenderlas y asumirlas como parte íntegra de su legislación y cultura política.

No obstante, y como la pretensión es universalizar la propuesta neo-contractualista rawlsiana con el fin de relegitimar las organizaciones políticas, se recalca la necesidad de que estos Derechos Humanos, unidos a su propuesta de la Justicia política (esta no es una discusión aquí), se aceptan y se promueven en el orden mundial²³.

²³ Repercusiones de la teoría de John Rawls. En cuanto a las repercusiones que ha tenido su propuesta, es cierto que primero se conoció en el ambiente norteamericano y anglosajón; de hecho, en este ambiente fueron varias las corrientes y autores que se sintieron en la obligación de contestar a su reflexión filosófica. Entre estas corrientes tenemos al comunitarismo, representado por Alasdair MacIntyre; al libertarismo, representado por Robert Nozick. Y en el ambiente anglosajón, con Jürgen Habermas en su libro *Teoría de la acción comunicativa*.

Las propuestas de Rawls llegarían tardíamente a América Latina. En nuestro medio, Rawls encuentra un terreno abonado en el cual su propuesta ha encontrado seguidores, tanto como detractores, que ven en ella una posibilidad teórica para abordar la crisis por la que transitan nuestras instituciones políticas, que van desde el nepotismo hasta la compra de votos y el caciquismo. Uno de estos seguidores es el profesor Óscar Mejía Quintana (1997) de quien citamos *Justicia y Democracia Consensual*. Lo mismo que el profesor Carlos Alberto Montoya Corrales (2017) con su tesis de doctorado *Fundamentos de la justicia y de los presupuestos de una sociedad justa en sociedades menos organizadas: un enfoque desde la Teoría de la Justicia de John Rawls*. Otro pensador colombiano-tal vez el que más conoce de la propuesta rawlsiana- es el profesor Delfín Grueso (2008) del que citamos *La Filosofía y la política en el pluralismo*.

Capítulo 3. Dos caras de la libertad. A propósito del derecho a la vida, a la seguridad y a la defensa.

En este capítulo se centra la discusión en torno al derecho fundamental a la vida, conceptualizado por Hobbes y Rawls, conectado con los conceptos de seguridad y de defensa. Teniendo claro que la legitimidad del Estado depende de la protección de los derechos, en este caso el derecho fundamental a la vida, con dos categorías que permiten definir al Estado moderno (seguridad y defensa), que surge a partir de la concentración del poder para lograr su finalidad, tal como aparece en el Estado absoluto hobbesiano; y aquel en el que la titularidad de la capacidad de tomar decisiones se halla distribuida en todos los ciudadanos dentro del Estado constitucional, de corte rawlsiano.

Tanto Hobbes como Rawls son pioneros en proponer una nueva fundamentación del acaecer socio-político en occidente. Desde el surgimiento del Estado absoluto hasta la república virtuosa kantiana, las teorías del contrato buscan la legitimación a la pregunta: ¿Cómo vivir juntos? que los clásicos buscaron responder, y que con las teorías neo-contractualista en los años setenta del siglo XX hasta hoy, lo que buscan es reactualizar los argumentos legitimadores de la existencia de un tercero en la vida de las personas: el Estado. Ello porque se reconoce que el Estado al ser la fuente del derecho positivo, que es de obligatorio cumplimiento, tiene la tarea de proteger y asegurar de manera universal los derechos para todos los que habiten su territorio.

Frente a los interrogantes acerca del papel del Estado y su función en la protección de los derechos, en las casi tres primeras décadas del siglo XXI, cuando la política es cooptada por la economía, relegando a los ciudadanos a ser solo consumidores, tal situación trae un debate que hace necesaria la reflexión sobre la vida como derecho fundamental y al ser humano como aquel que debe ocupar de manera protagónica su lugar dentro del Estado, ya sea como sujeto de derecho/jurídico o como sujeto político, único titular del poder constituyente.

Un micro-momento político para la participación política.

El lector del Leviatán se da cuenta de que el hombre natural tiene una sola vez para participar en política: cuando el penúltimo que representa a la multitud de hombres naturales cede el uso de sus derechos naturales al último, quien se convierte en el soberano.

A partir de la constitución del pacto social, es el soberano el único que habita la esfera política, entendida como la esfera de decisión de obligatorio cumplimiento, porque de ella se deriva el derecho positivo a ser obedecido por todos quienes estén por debajo del soberano, quien es el gran decisor. Él es quien decide sobre lo bueno y lo malo; la verdad y la mentira; el objeto de la fe y de la herejía.

Ese micro momento inicial, en el cual se da el pacto social, potesta al *soberano* para que concentre la fuerza (derecho positivo y la violencia) en sus manos, que para el *soberano* son su esfera de decisión privada; pero para los *súbditos* se hace esfera pública. Solo en ese reconocimiento es que el *soberano* puede proteger y garantizar el derecho fundamental a la vida de todos, permitiéndoles realizar a los *súbditos* sus vidas privadas, con la promesa de que estos no participen en la toma de decisión para todos, así el pacto social tiene como bien transado la seguridad.

Un micro-momento para la libertad de los modernos o vida privada.

Con respecto a las decisiones que toma el *soberano* que son muy amplias, esto hace que la vida privada del súbdito sea un poco más restringida en muchos aspectos. Sin olvidar, por supuesto, que la vida privada como tal, no es un tema que le corresponda como derecho propiamente hablando al *súbdito*; sino que es una concesión del *soberano* como posibilidad concreta del pacto. Hobbes (2013) lo enuncia de la siguiente manera:

(...) La libertad de un súbdito radica, por tanto, solamente, en aquellas cosas que en la regulación de sus acciones ha predeterminado el soberano: por ejemplo, la libertad de comprar y vender y de hacer, entre sí, contratos de otro género, de escoger su propia residencia, su propio alimento, su propio género de vida, e instruir sus niños como crea conveniente, etc. (págs. 173-174).

Y continúa:

(...) es necesario también, por otra parte, para la vida del hombre, retener algunos de esos derechos, como el de gobernar su propio cuerpo, el de disfrutar del aire, del agua, del movimiento, de las vías para trasladarse de un lugar a otro, y todas aquellas cosas sin las cuales un hombre no puede vivir o por lo menos no puede vivir bien (pág. 127).

En los anteriores fragmentos se puede leer claramente que el goce de los derechos permitidos por el *soberano* requiere de su aquiescencia, en dos sentidos: a) La misión del soberano (sea un monarca o una asamblea) consiste en el fin para el cual fue investido con el soberano poder, que no es otro sino la seguridad del pueblo; (...), y b) por seguridad no se entiende aquí una simple conservación de la vida, sino también de todas las excelencias que el hombre pueda adquirir para sí mismo por medio de una actividad legal, sin peligro ni daño para el Estado (Hobbes, 2013, pág. 275).

La restricción de las libertades políticas y el uso de las libertades civiles: el contenido de la seguridad del ciudadano. La adhesión voluntaria a la decisión de un tercero.

La propuesta neo-contractualista de Rawls parte de la necesidad de reunir, en un solo contrato social, ambas formas de la libertad, aquella que tiene relación con la participación política (la de los antiguos), y la que tiene que ver con las libertades negativas que facilitan el desarrollo de la vida individual (la de los modernos). Es tanta su importancia en la construcción de una *sociedad de mutua cooperación* que

las reúne en la *lista lexicográfica*, la que asegura la universalidad de cada derecho que se deriva de cada una de las dos formas de la libertad.

Para que los derechos contenidos en la *lista lexicográfica* lleguen a todos los ciudadanos dentro del Estado, Rawls se asegura de la escogencia de los *dos principios de justicia*, que en la fase constitucional deben ser el contenido de las instituciones a ser concebidas, como los mecanismos encargados de universalizar los derechos, y haciéndoselos concretos a todos los ciudadanos (Rawls, 2014, pág.191). Se debe recordar que en la *posición original* se presenta como momento político, como momento en el que se seleccionan lo *dos de principios de justicia* para las instituciones, selección racional realizada por los *representantes* que ocupan tal posición.

La posibilidad de la elección racional en la *posición original* permite ponerle límites al pluralismo dentro del Estado, del cual Rawls no se puede sustraer. Este autor admite la diferencia en las concepciones del bien, que debe cumplir con requisitos para que públicamente el Estado la reconozca y la proteja; estos límites permiten hablar de un pluralismo razonable en el cual se hace referencia a la diversidad, pero limitada, sujeta a lo razonable, porque no todas las ideas del bien (vida privada) cumplen con los dos principios de justicia que guían la vida pública, y buscan proteger la vida privada. El autor dice al respecto que:

(...) por el contrario, los deseos y aspiraciones se restringen desde el comienzo por los principios de la justicia que especifican los límites que los sistemas de fines de los hombres tienen que respetar. Esto podemos expresarlo diciendo que, en la justicia como imparcialidad, el concepto de justo es previo al del bien (Rawls, 2014, pág. 42)

En este sentido, los proyectos de vida de los ciudadanos de una democracia liberal están amparados, pero tienen un limitante: la justicia pública de la sociedad como un todo.

La relación entre el uso de la libertad política (de los antiguos) y el uso delimitado de las libertades civiles (de los modernos).

La diferencia que hay entre la libertad de los antiguos y de los modernos, básicamente consiste en que la de los antiguos daba un mayor valor a la participación pública; en tanto que la de los modernos se centraba en el valor de las categorías privadas tales como libertad de pensamiento, de movilidad, derecho a la intimidad, a la vida, entre otras. De hecho, uno de los grandes aciertos de la propuesta rawlsiana es haber logrado establecer un equilibrio entre las demandas de la libertad y de la igualdad con el constructo de la *posición original*. En esta medida proponer una relación entre ambos aspectos de la filosofía política de este autor, debe llevar a encontrar cómo logra equilibrar estas dos cuestiones que han sabido jalonar la reflexión desde Hobbes a Kant, y por supuesto hasta Rawls.

Hablar de un uso restringido de la libertad política remite a la libertad de los antiguos. Es decir, se tiene en cuenta que en el Estado debe haber un grupo de ciudadanos que tienen como profesión o vocación dedicarse a la esfera pública, mientras la gran mayoría se dedica a la vida privada. Es justamente en esa elección de unos cuantos para ejercer la función pública, en quienes Rawls descarga la obligación política, lo que va en contravía con la tradición (que empieza en la modernidad) en la cual el agente que era responsable públicamente, y ello porque a él también se le exigía la obediencia política, era el ciudadano, no tanto así al funcionario.

Dada esta característica de responsabilidad pública del funcionario, es necesario que dentro de los sistemas políticos demo-liberales, como lo propone Rawls, se requieran ciudadanos bien educados²⁴ que sepan defender el sistema de garantías

²⁴ Como los límites de la tesis están dados bajo la perspectiva del contractualismo/neo contractualismo/derecho a la vida, y aunque se vea necesaria una discusión en torno a la educación, este tema como tal se propone para una investigación posterior en la que se recojan los aportes de John Dewey, habida cuenta de que desbordaría los límites de esta tesis de grado.

que han alcanzado. Sin embargo, según Rawls hay una clara prelación²⁵ entre las libertades definidas por Constant. Las libertades de los modernos (que él llama civiles) y las libertades de los antiguos (que él llama libertades políticas), Rawls las supone en los seres humanos como una prioridad:

Así, estaríamos tentados a sostener, como lo hizo Constant, que la llamada libertad de los modernos es de mayor valor que la libertad de los antiguos. Aunque ambas clases de libertad están hondamente arraigadas en las aspiraciones humanas, la libertad de pensamiento y de conciencia, las libertades personales y las civiles no deben ser sacrificadas en aras de la libertad política, de la libertad a participar igualmente en asuntos políticos (Rawls, 2014, págs. 192-193).

Con lo anterior es clara la necesidad de continuar, como lo hace el liberalismo clásico con Locke, con la separación entre la vida pública y la vida privada. En párrafos anteriores se advertía que algunos deciden por voluntad encargarse de los asuntos del Estado, es decir, de los asuntos públicos, y a estos se les denomina funcionarios. Claro está que con la aceptación y legitimidad de los ciudadanos, quienes los eligen para que administren lo de todos, así se fortalece la relación representante-representado.

En la esfera privada, en la que permanecen la mayoría de los ciudadanos, el Estado constitucionalmente hablando, les garantiza a todos aquellos sus libertades civiles (para que desarrolle su vida según lo consideren lo más razonable) y las políticas, para que los ciudadanos puedan no solo participar del funcionamiento del estado, por ejemplo en las deliberaciones o las elecciones, sino también para defenderse del propio uso del poder político del Estado. Al respecto Rawls (2014) afirma:

En un estado bien gobernado, sólo un pequeño número de personas puede dedicar la mayor parte de su tiempo a la política. Hay muchas otras ocupaciones. Pero esta fracción, sea cual fuere su tamaño, deberá extraerse igualmente de todos los sectores de la sociedad (pág. 216).

²⁵ Este es justamente el centro de la discusión del Debate sobre el Liberalismo político, que establece Rawls y Habermas.

Si bien, por un lado, es bastante evidente en los párrafos anteriores, que se defienden las libertades privadas con la participación en la vida pública, en tanto el Estado tiene como fundamento la voluntad de sus ciudadanos, es decir, la razón pública que discute con el público lo que es del público, o sea, en la esfera pública todos los ciudadanos discuten colectivamente todo lo que les concierne; es claro, por el otro lado, que consienten una manera constitucional de concebir la libertad en términos políticos. Es decir, legitiman los límites y las posibilidades que desde la constitución se les da a cada una de las manifestaciones individuales y colectivas.

De acuerdo con Rawls, su propuesta de libertad es política y no metafísica: “La mayoría de las veces discutiré la libertad en relación con las restricciones constitucionales y jurídicas. En estos casos la libertad consiste en una determinada estructura de instituciones, un sistema de reglas públicas que definen derechos y deberes” (Rawls, 2014, pág. 193). Solo se reconoce un reclamo constitucional justo cuando este no trasgreda cualquier otra ley que sí funciona justamente, inclusive para los manifestantes; pero tampoco en aras de tal reclamo, se le puede vulnerar ningún derecho a ningún ciudadano, pues si la vulneración se presenta el reclamo inicial queda invalidado.

Como ya se mencionó, una de las virtudes de la propuesta de Rawls, desde *Teoría de la Justicia* (2014) fue la de haber compaginado ambas libertades en la *posición original*: la libertad de los antiguos con la libertad de los modernos. Por lo tanto, en su propuesta se encuentra una alternativa para lograr que la vida privada y la vida pública de una sociedad bien ordenada, marchen de la mano, o por lo menos de la manera más justa posible.

Rawls considera necesario que haya un espacio de vida privada-racional: “en tanto capacidad de desarrollar y de intentar poner en práctica una concepción del bien (esto es, un conjunto de ideas acerca de cómo vale la pena vivir que orientará sus elecciones particulares)”. Y otro espacio de vida pública, donde predomina la razón pública- razonable: “la capacidad de desarrollar un sentido de justicia (esto es, la

capacidad de entender los principios normativos que se haya decidido respetar y de actuar en consonancia con ellos)” (Da Silveira, 2003, pág. 24).

Rawls: el derecho fundamental a la vida y la teoría de los bienes básicos.

El neo contractualismo de estirpe rawlsiana propone que en la *posición original* los representantes eligen *dos principios de justicia* desde los cuales las principales instituciones sociales hacen efectiva la justicia procedimental. Con este artilugio conceptual, Rawls se está asegurando de que el *representante* en la *posición original* esté asegurado contra aquello que pueda sesgar la elección de los principios; además, se asegura de que se piense a sí mismo y a sus representados como fines en sí mismos, lo que no les permite instrumentalizarlos. En palabras de Rawls (2014):

Kant sostenía, que una persona actúa autónomamente cuando los principios de su acción son elegidos por ella como la expresión más adecuada de su naturaleza como ser libre y racional. Los principios sobre los que actúa no se adoptan a causa de su posición social o sus dotes naturales, o a la vista de la sociedad específica en la que vive o de las cosas que desea (pág. 237).

Se conoce también que los dos *principios de justicia* tienen, por lo menos, dos elaboraciones que se pueden rastrear en *Teoría de la Justicia* (2014) y *Liberalismo Político* (2015). Las que responden a momentos particulares en su conceptualización. Así las cosas, tenemos que en *Teoría de la Justicia* aparecen de esta manera:

La primera enunciación de los dos principios es la siguiente:

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, 2014, Pág. 67-68)

Para los propósitos de esta tesis, el primer principio, aunado a la propuesta de los bienes primarios, será el punto clave desde el cual anclaremos la discusión referente al derecho fundamental a la vida en la propuesta de John Rawls.

Bienes primarios.

La sociedad de la que habla Rawls tiene como condición principal el estar cruzada por diferentes doctrinas omnicomprensivas que podrían convertirse a la larga en ocasión de destrucción del orden civil. El *consenso traslapado* tiene como función solventar el conflicto apelando a la razón pública. Esto es, la razón pública es el catalizador de lo privado en aras de la conservación de lo público.

Las personas en aras también de vivir una vida lo más cercana posible a lo óptimo, cuentan con unas prerrogativas que les permiten conseguirlo. A estas prerrogativas Rawls las llama *bienes primarios*. De hecho, él propone una lista de estos bienes con la intención de agruparlos según una característica particular. De esta manera tenemos el siguiente listado:

- Los derechos y libertades fundamentales que protegen nuestra capacidad de elegir el tipo de vida que queremos vivir.
- 1. Los poderes y prerrogativas asociados a las diferentes funciones y posiciones que queremos ocupar en la sociedad (es decir, la capacidad de influencia y de decisión que se puede adquirir cuando alguien se sitúa en ciertas posiciones).
- 2. La riqueza y el ingreso.

3. Algo relativamente abstracto que Rawls llama “las bases sociales del respeto de sí mismo”, es decir, las condiciones que hacen posible “el sentimiento que una persona tiene de su propio valor, su firme convicción de que su concepción del bien, su proyecto de vida, vale la pena ser llevado a cabo”, junto a “su confianza en su propia capacidad, en la medida en que ella dependa de su propio poder, de realizar las propias intenciones.” (Da Silveria, 2003, Pág. 33).

Se puede notar que este listado se ordena según que lo provea la propia sociedad de mutua cooperación, numerales 1,2 y 3. O que tenga que ver con la propia persona y su concepción de sí mismo: numeral 4. Con todo, el listado mismo da cuenta de que la sociedad de mutua cooperación es el lugar donde la persona representativa logra llevar a cabo su plan de vida siempre y cuando este no obstruya la aplicación misma de la justicia. Como afirma Rawls (2014) “(...) estos principios describen nuestro sentido de la justicia” (pág., 57).

Ahora bien, otro contenido que hay que explorar es el que se relaciona con las *libertades básicas* que están ya enunciadas en el *primer principio*; pero que se amplían a la hora de dar razón de lo que él propone bajo este concepto. Rawls (2014) las enlista de la siguiente manera:

Ahora bien, es esencial observar que las libertades básicas se dan a través de la enumeración de tales libertades. Las libertades básicas son la libertad política (el derecho a votar y a ser elegible para ocupar puestos públicos) y la libertad de expresión y de reunión; la libertad de conciencia y de pensamiento; la libertad de la persona que incluye la libertad frente a la opresión psicológica, la agresión física y el desmembramiento (integridad de la persona) ; el derecho a la propiedad personal y la libertad respecto del arresto y detención arbitrarios, tal y como está definida por el concepto de Estado de derecho. Estas libertades deberán ser iguales conforme al primer principio (pág. 68).

Las dos primeras dan cuenta de lo que se llama libertad de los antiguos, esto es, la posibilidad de participar del acontecer público; el resto, en cambio, de la libertad de los modernos en tanto representa el espacio de libertad personal que marca el límite

al poder del Estado. Y entre estas libertades, aparece enlistada la que se refiere a la vida de los ciudadanos y que aparece como integridad de la persona.

Por lo tanto, y en aras de unir lo que venimos discutiendo, se afirma que la realización del *primer principio de justicia* elegido en la *posición original* por los *representantes*, tiene su concretización en el listado de las *libertades básicas* que se enunció en el párrafo inmediatamente anterior. De esta manera, *primer principio de justicia, bienes primarios y listado de libertades básicas* quedaría de la siguiente manera:

4. “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.” (2014, pág., 67)
5. “Los derechos y libertades fundamentales que protegen nuestra capacidad de elegir el tipo de vida que queremos vivir.”(Da Silveria, pág., 33).
6. “Las libertades básicas son la libertad política (el derecho a votar y a ser elegible para ocupar puestos públicos) y la libertad de expresión y de reunión; la libertad de conciencia y de pensamiento; la libertad de la persona que incluye la libertad frente a la opresión psicológica, la agresión física y el desmembramiento (integridad de la persona) ;...”(2014, pág., 68).

Rawls (2014) termina afirmando que estas libertades están protegidas por *el primer principio* y que en ningún caso pueden ser sometidas al regateo social:

Estos principios habrán de ser dispuestos en un orden serial dando prioridad al primer principio sobre el segundo. Esta ordenación significa que las violaciones a las libertades básicas iguales protegidas por el primer principio no pueden ser justificadas ni compensadas mediante mayores ventajas sociales y económicas (2014, pág. 69).

En tanto *sociedad de mutua cooperación*, los beneficios sociales se tienen que distribuir entre todos por igual. Esto haría de la vida en sociedad una vida con posibilidades para todos, aún para los menos favorecidos socialmente hablando.

De hecho, el *principio lexicográfico*²⁶ también se aplica en la oferta de los *bienes primarios*, de tal suerte que se empieza por el más representativo de la sociedad que esté en peor situación, y de él se avanza hasta llegar a quien no esté tan necesitado del bien primario en cuestión. Esta es una de las características de un modelo de Estado distributivo, que asume funciones que le permiten llevar a todos el bienestar generado por la sociedad. También es de esperarse que ocupar puestos públicos sea un bien que el Estado necesite repartir entre los miembros de la sociedad. En este caso, se trataría de una clase de libertades básicas: “Las libertades básicas son la libertad política (el derecho a votar y a ser elegible para ocupar puestos públicos) y la libertad de expresión y de reunión” (Rawls, 2014, pág. 68). Más adelante haremos referencia a esta clase de participación.

Como también se menciona en el segundo capítulo, el valor fundamental de la vida de los ciudadanos de un Estado demo-liberal es tal, que Rawls propone lo siguiente:

(...) un sistema jurídico debe hacer honor a ciertos derechos si ha de crear compromisos moralmente obligatorios, y no solo a medidas coercitivas; por ejemplo, un mínimo derecho a la seguridad de la vida, de la libertad y de la propiedad; (...) Supongo que una sociedad tiene una concepción de la justicia que satisface requisitos de esta clase, en concordancia con una idea de promoción del bien común. Si no es así, acaso no estemos describiendo una sociedad sino algo diferente (Rawls, 2015, pág. 118).

Puntos de encuentro.

Recurrir a la propuesta hobbesiana permite explorar una manera de ver al hombre y sus relaciones consigo mismo, con los otros y con la sociedad política. En esta visión, se rescata su concepción de *hombre natural* y las características que este hombre muestra cuando está libre de cualquier constreñimiento exterior a su propio

²⁶ “...en una estructura básica con n representantes pertinentes, se maximiza primero el bienestar de las personas representativas de la peor situación; segundo, para igual bienestar de los peor situados, maximiza el de los que le anteceden, y así sucesivamente hasta llegar a los representantes de los mejor colocados, cuyo bienestar habrá de maximizarse una vez maximizado el de los restantes($n-1$). A esto podría llamársele el principio de la diferencia lexicográfica.” (Rawls, 2014, pág., 87).

deseo. Pero, también, se exploran las consecuencias de someterse a un *soberano* que le permite disfrutar de lo que no ha podido tener, que es la *seguridad y la paz* que son posibles por la aceptación de la ley positiva.

Con Rawls, y a pesar de: 1) los siglos de diferencia entre ellos, la marcada diferencia entre ambas propuestas teóricas; casi, que están en los extremos de su concepción de poder político, el uno concentrado y que impone reglas a todos menos a uno como es el caso de Hobbes; mientras el otro, desconcentra el poder político en todos los ciudadanos, quienes están bajo el imperio de la ley como es el caso de Rawls; y 2) las circunstancias prácticas en las cuales escriben sus propuestas, y las motivaciones a las que llevan a configurar un Estado con un solo decisor, Hobbes con su *soberano*, capaz de ser el único en resguardar la vida como derecho fundamental, justamente porque su marco histórico es la guerra de los ochenta años; mientras que a Rawls lo mueve el ordenar en un mismo sistema político la libertad en todas sus formas y la igualdad, el ordenamiento racional y razonable de la sociedad, buscando equilibrar las cargas sociales y encontrar un concepto de justicia política, que realmente favorezca a todos los ciudadanos de una sociedad cerrada. Pero sin lugar a dudas, ambos se encuentran en la necesidad de proteger el derecho a la vida no solo como fundamental, a ser respetados por todos incluyendo por el Estado, sino que es un derecho que si se pierde es irreparable.

En relación con el derecho fundamental a la vida, tanto para el Estado absoluto hobbesiano como para el Estado constitucional rawlsiano, es el derecho principal sobre el que ambos Estados se fundamentan y justifican. La legitimidad de la que ambos Estados deben gozar depende de la seguridad y protección que les otorguen a sus súbditos (Hobbes) o ciudadanos (Rawls), de tal suerte que una de las maneras en que se justifica que desobedezcan los mandatos estatales, consiste en que el Estado, como entidad jurídica política, diezme tal derecho, volviendo la vida de su población penosa y gravosa. Dicha población asume su obediencia voluntaria al ejercicio de la fuerza del Estado, (derecho positivo y violencia estatal) solo si los protege en sus vidas e integridad.

En Hobbes es claro que, en el *estado de naturaleza*, el derecho a la vida es previo, transitorio y no protegido, porque no existe el *soberano*; es un mandato natural pero muy difícil de cumplir porque no hay leyes que obliguen a todos a tal cumplimiento; además cada quien se defiende de los demás aun poniendo su vida en riesgo. Por parte de Rawls, y aunque éste no hable de *estado de naturaleza* sino de *posición original*, con el *primer principio de justicia*, se logra precisamente salvaguardar la *libertad y la igualdad*, derechos que se derivan y disfrutan solo con el derecho a la vida garantizado. Para este autor los *representantes* en la *posición original*, dotados de los *dos poderes morales* (razonabilidad y racionalidad, que tienen todos los ciudadanos), anclan el derecho a la vida en el *primer principio* de justicia referido a la libertad.

Tanto Hobbes como Rawls con el derecho fundamental a la vida, para el primero como prioridad para el segundo como el fundamento mismo de todos los demás derechos, se proponen, por lo menos, dos asuntos que es necesario dejar a la vista. De un lado, que el Estado tiene la obligación de cumplir con la garantía y la protección total de la vida de todos los súbditos/ ciudadanos, porque ha sido la voluntad de estos la que le ha dado su existencia. Del otro lado, que el Estado tiene como límite el respeto para con sus súbditos/ciudadanos, precisamente, el derecho fundamental a la vida, de lo contrario este se des-legitima y pierde no solo vigencia sino necesidad en la vida de los seres humanos reunidos en sociedades.

En ambos autores este derecho fundamental a la vida viene acompañado de unas prerrogativas que lo hacen más llamativo: es decir, aquellas cosas sin las cuales vivir no tendría sentido, entre estas, a la alimentación y la movilidad como es el caso de Hobbes; o, a los *bienes básicos* y a la participación en el gobierno de lo público como lo afirma Rawls.

El derecho a la defensa.

El contenido que le da legitimidad al derecho a la defensa propia viene del *estado de naturaleza*, y se conceptualiza como *derecho a la autodefensa*. Con la sociedad civil, por aval del *soberano*, tiene como fin primordial la conservación de la vida del *súbdito*. Por lo tanto, se cede en el *soberano* el uso de la fuerza legítima para que este derecho quede en sus manos y lo ejecute cuando así lo considere necesario.

De hecho, no hay otro autorizado a ejercer tal función; solamente cuando el *súbdito* se encuentre en una situación en la que prevea sin ninguna duda, que la ayuda legítima no le llegará con la oportunidad requerida, sólo así se encuentra autorizado para ejercer su propia defensa aún a costa de la vida del atacante:

Si un hombre se ve asaltado y teme por su muerte inmediata, de la cual no ve cómo escapar sino hiriendo a quien le acomete, si lo hiere de muerte no comete un delito, porque al instituir el Estado nadie renunció a la defensa de la vida o de sus miembros, cuando la ley no puede llegar a tiempo para asistirlo (Hobbes, 2013, pág. 244).

Con todo, queda claro que este derecho fundamental a la vida reclama, tanto del *soberano* como del *súbdito*, las acciones necesarias para que se respete como tal derecho. De no ser así, lo que se está viviendo es simplemente la reedición del *estado de naturaleza*, lo que genera que de nuevo la defensa quede en manos de cada persona natural. Por lo menos de dos maneras: la primera, es cuando uno de los *súbditos* no acata el *principio de complacencia* (Hobbes, 2013.), lo que lo convierte en un peligro para todos: para los co-súbditos y para el *soberano*, por lo tanto el *soberano* puede deshacerse de él; y la segunda, cuando el *soberano* viola el principio fundacional de la república, es decir, cuando de manera sistemática mata a la población (es de recordar que, como el *soberano* queda en *estado de naturaleza*, no viola ninguna ley que prohíba el asesinato, esta prohibición solo es para los *súbditos*, Hobbes dirá que: “No obstante, ello no significa(...) haya quedado abolido y limitado el soberano poder de vida y muerte.” (pág. 174), por lo cual, los

súbditos tienen el derecho de rebelarse contra el *soberano*, es decir, contra el poder constituido, por el abuso que comete en contra de ellos, a sabiendas de que está obligado a protegerles la vida. Así las cosas, los *súbditos* al ejercer tal derecho, pueden decidir entrar a un segundo *estado de naturaleza* cosa que Hobbes pone en duda porque difícilmente los hombres entrarían en tal estado al tener conocimiento de las ventajas que trae la ley positiva. Todo el capítulo XXI de *Leviatán* lo dedica Hobbes (2013) a aclarar cuándo y por qué el súbdito comete o no injusticia.

El derecho fundamental a la vida.

No obstante, estas consideraciones no son en sí mismas un problema para el *súbdito* porque garantizan que el disfrute del derecho a la vida se haga de manera “no gravosa” para él. Al fin y al cabo, lo que se busca con la institución del *soberano* es poner en cintura *deseos, derecho y poder*, y convertirlos en libertad bajo la ley positiva que emana del soberano:

(...) la obligación y libertad del súbdito ha de derivarse ya de aquellas palabras u otras equivalentes, ya del fin de la institución de la soberanía, a saber: la paz de los súbditos entre sí, y su defensa contra un enemigo común (Hobbes, 2013, pág. 177).

Con el constreñimiento legal, pierde en libertad natural; pero gana en la libertad civil representada en el derecho fundamental a la vida como cimiento y legitimación del Estado absoluto. Pero hay una excepción: en la medida en que ninguno de los *súbditos* pactó matarse o dejarse quitar la vida (ni siquiera del *soberano*), cualquier ley que pretenda tener fuerza vinculante al respecto es injusta. Por lo tanto, el *súbdito* se puede negar a aceptarla.

El individuo hobbesiano en el Estado *iure* o de derecho necesita comerciar para generar riqueza económica; además ha roto todo lazo que lo ate con una familia, con un señor, con un estamento. Es un solitario que busca su peculiar manera de

encontrar un bien que lo haga feliz. Y este se cifra en dejar que el soberano genere las condiciones necesarias para que la vida de sus súbditos sea lo más próspera posible. Esto lo logra mediante la seguridad jurídica, la construcción de caminos, la defensa exterior, la paz y la seguridad como preámbulo del derecho fundamental a la vida.

Poder comerciar, tener una vida segura, y encontrar las condiciones necesarias para lograrlo, no es que se parezca al posterior Estado liberal (Locke en 1690) o Estado capitalista (mediados del siglo XX); sino que la generación de riqueza es una consecuencia de la seguridad jurídica que aporta el *soberano* cuando evita que otro se apodere de lo que un *súbdito* tiene en uso. Es decir, está centrado en todo lo que se puede llamar la libertad de los *súbditos*.

Apostar por este derecho exige reconocer que sin la garantía del derecho fundamental a la vida es imposible conseguir todo lo demás. En consecuencia, todo lo que altere este principio se opone a su conservación. El *estado de naturaleza* es la conceptualización de todos los peligros que acechan a un individuo que está solo, y a merced de otros en iguales circunstancias. Lo que llevaría a proponer que el derecho a la vida en el *estado de naturaleza* es un “precepto de razón” (Hobbes, 2013) es solo una *ley natural*, que como tal no es vinculante para los demás individuos naturales. Y, por lo tanto, no es una ley con fuerza de obligatoriedad para nadie, excepto para el individuo que se siente amenazado en su integridad.

No es vinculante, por lo menos por dos asuntos relacionados: el primero tiene que ver con la soledad en que se encuentra el *hombre natural*; el segundo es porque en esta soledad, todavía está en la fase del lenguaje que Hobbes llama de *caracterización*, esto es, un soliloquio del *hombre natural* consigo mismo que no le permite entrar en comunicación con los otros. Todavía están centrados en sí mismos buscando todo lo que les ayudará a conservarse y a cuidar de sus vidas (manifestación biológica). Entre estos asuntos, apoderarse de los cuerpos de los otros, si con ello consigue su cometido egoísta.

En consecuencia, proponer el nacimiento de una categoría artificial como el *soberano*, presupone la necesidad imperiosa de que los *hombres naturales* pasen de lo estrictamente individual, a lo comunitario (aunque artificial) sin perder de vista que esta creación es, en principio, un producto de la voluntad individual y, por lo tanto, surge en función de su egoísmo esencial.

El derecho a la vida como tal, tiene razón de llamarse derecho una vez se instaura el *soberano*. Esto quiere decir que solamente cuando hay un poder asentado en la voluntad de los *súbditos*, en la *ley positiva*, en la *espada* y en el *temor*, es cuando se puede hablar de derecho fundamental a la vida sin llamarse a equívocos

Este derecho fundamental a la vida tiene unos bienes dependientes en la sociedad civil para que la vida se pueda vivir en óptimas condiciones (circunstancias sociales que le sirven al súbdito para lograr que su vida “no sea gravosa”, según Hobbes), que es necesario que el soberano provea para lograr este fin; son las siguientes:

- La observancia de la ley civil. Hobbes (2013) dice que:

(...) yo defino la ley civil de esta manera: LEY CIVIL es, para cada súbdito, aquellas reglas que el Estado le ha ordenado de palabra o por escrito o con otros signos suficientes de la voluntad, para que las utilice en distinguir lo justo de lo injusto, es decir, para establecer lo que es contrario y lo que no es contrario a la ley (pág. 217).

La zozobra que representa el *estado de naturaleza* y la prueba y error en que estaba el hombre natural, no tienen cabida en la sociedad civil. De hecho, con su constitución, el *soberano* está capacitado para obligar al *súbdito* a reconocerlo como la fuente de toda autoridad.

- Por consiguiente, la segunda condición para que la vida no sea gravosa, según Hobbes (2013) es:

(...) En definitiva, el motivo y fin por el cual se establece esta renuncia y transferencia de derecho no es otro sino la seguridad de una persona, en su vida, y en los modos de conservar ésta en forma que no sea gravosa (pág. 109).

- “Crea la propiedad privada con respecto de un súbdito a otro” con esto pone límites a la posesión que está definida en cuanto al tiempo y al poder que tiene el hombre natural para defender lo que tiene en uso en un momento dado. Sin embargo, tal propiedad privada tiene un límite: “(pero) nunca con respecto al soberano pues este sigue siendo el único dueño de todo” (Hobbes, 2013, pág. 204).
- Cuidar de la conservación de estos y procurar el logro de una vida más armónica (Hobbes, 2013). Con la ley y la propiedad privada, el soberano hobbesiano supera el caos en que el hombre natural vivía. Con esto, se puede esperar que el súbdito, bajo la tutela del soberano, pueda dedicarse a lo que le compete mientras el soberano hace lo suyo. Queda instaurada la escisión del mundo de lo privado y el de lo público únicamente en relación con la propiedad.
- Ahora el soberano puede dedicarse a hacer lo que le conviene a la sociedad en general en tanto... “Dirige las acciones individuales hacia un bien común” (Hobbes, 2013, pág.140).
- En conclusión, “(...) porque siendo la conservación de la vida el fin por el cual un hombre se hace súbdito de otro, cada hombre se supone que promete obediencia al que tiene poder para protegerlo o aniquilarlo” (Hobbes, 2013, pág. 164). Es clave en la propuesta contractualista hobbesiana que el soberano puede, en ciertas circunstancias, disponer de la vida del súbdito. Una de ellas es cuando este no quiere adherirse al sentir común y viola la quinta ley de naturaleza llamada de acomodo o complacencia (Hobbes, 2013). Pues con esta actitud, se opone a lo que es necesario para su propia conservación y la de los demás súbditos, en este caso, la vida en común bajo las leyes positivas promulgadas por el soberano.

Si se desean resumir estos “bienes primarios” hobbesianos se podría proponer que hacen del *súbdito* un ser económico y social, que sabe reconocer las ventajas que le aporta el Estado *iure* o de derecho y que, en consecuencia, es capaz de limitarse en sus demandas, porque entiende que la vida en colectivo requiere de sacrificios.

Pero el punto central de esta propuesta de legitimación del orden político, (no es el de hoy, pues es más amplio en sus alcances) llamado contractualismo, en la versión de Hobbes, es que el derecho fundamental a la vida deviene derecho positivo (entendido bajo las categorías de paz, seguridad y temor a la espada que caracterizan la sociedad civil, pues estas posibilitan que la vida se pueda vivir como tal), si y solo si hay un poder capaz de imponerse y crear las circunstancias necesarias para que ésta sea vista como un verdadero derecho positivo. Se le reclama que este derecho está sesgado a favor del *soberano*, pues éste puede, si lo considera necesario, abrogar una ley que le estorbe y de ser necesario, quitarle la vida al *súbdito*.

Sin embargo, es de esperarse que no sean todos o la mayoría de los *súbditos*, quienes comentan injusticia; sino, precisamente, aquel que no quiere la vida en común. Es de este súbdito, que más se asemeja al *hombre natural* en tanto no ha sido capaz o no quiere igualarse a los demás bajo el imperio de la ley positiva, de quien Hobbes dice que el Estado tiene que deshacerse. Esto por dos razones: está quebrantando el pacto inicial, y además asegura que puede hacerlo; como también porque conculca la quinta ley de naturaleza que reza: “debemos acomodarnos a los demás”.

No se puede olvidar que esto se logra con gran esfuerzo por parte del *soberano*; es decir, si por algún motivo encuentra que uno de *súbditos* comete *injusticia*, necesita toda la fuerza que tiene en sus manos para llevarlo ante el juez. Pues, nunca el hombre natural pactó entregar su derecho a defenderse asimismo, solamente, el de defender a otro: “Al instituirse un Estado, cada uno renuncia al derecho de defender a otro, pero no al de defenderse a sí mismo” (Hobbes, 2013, pág. 254).

La cita anterior recuerda que el *súbdito* no pactó no resistirse al soberano; tampoco, entregar su derecho a la autodefensa. Conserva un derecho de autodefensa frente a los demás *súbditos*, que se le hace legítimo cuando el *soberano* no está presente para defenderlo, así quien está en peligro puede defenderse de otro igual a él, de allí viene el actual derecho liberal de derecho de defensa propia.

Para Rawls el derecho fundamental a la vida del ciudadano cobra total importancia en su propuesta, si se acepta que la *persona moral* que está a la base de esta, para realizar su plan de vida, necesita, con toda la obviedad posible, estar viva para lograrlo. Además de la concomitancia de los bienes primarios que ya se enunciaron anteriormente. Para abordar con más profundidad este derecho, se propuso trabajarlos a partir de tres textos de este autor. En su orden de trabajo son: *El Derecho de los Pueblos* (1996), *Liberalismo Político* (2015) y *Teoría de la Justicia* (2014). Sabemos que cada uno de estos responde a un avance en la conceptualización y corrección de su propuesta a la luz de las críticas que recibió de varios frentes. Empezando la que él mismo inició con el utilitarismo clásico.

De esta manera, en *D.P*²⁷. (1996), la propuesta es definir cuándo un Estado es *decente*. En esta medida su aceptación en el orden de las *sociedades decentes* (o su rechazo según sea el caso) dependerá de si respeta el derecho a la vida de sus ciudadanos. Esta aceptación está en consideración de la estructura de Estado mismo. Y aunque se pretende que son los Estados demo-liberales las *sociedades decentes*, se puede argumentar otras formas de organización política que están en camino de convertirse en *sociedades decentes* en la medida en que respetan los derechos humanos básicos, entre estos, el derecho a la vida. Grueso (2008) tiene como contenido principal el esfuerzo teórico de mostrar cómo es posible que estas sociedades emprendan el camino que las llevará a ser sociedades, ya no decentes, sino plenamente participantes de lo que él llama *sociedades bien ordenadas o de mutua cooperación*. En consecuencia, con respecto al derecho a la vida, Rawls (1993) dirá lo siguiente:

Recordemos que ya establecimos que el sistema legal de una sociedad debe ser tal que imponga deberes y obligaciones morales a todos sus miembros, y debe ser

²⁷ Rawls define D.G. de la siguiente manera: "...la manera como se puede desarrollar el concepto de un derecho de los pueblos a partir de ideas liberales sobre la justicia que, aunque similares, serán más generales, que la idea de justicia como equidad que presenté en *A Theory of Justice* en 1971. Por derecho de los pueblos entiendo una concepción política del derecho y de la justicia que se ajusta a los principios del derecho y de la práctica internacionales." (D.G. 1996, pág., 85).

reglamentado a partir de los que los jueces y otros funcionarios, consideren sincera y razonablemente una concepción de la justicia como bien común. Para que esta concepción se sostenga, el derecho debe por lo menos defender derechos básicos tales como *el derecho a la vida y a la seguridad*, a la propiedad personal, a una cierta libertad de conciencia y de asociación y el derecho de inmigración, además de defender ese estado de derecho. Estos derechos son derechos humanos (pág. 118).

La dificultad de las *sociedades no decentes* para aceptar estos preceptos está arraigada en que estos son derechos de corte occidental y liberales. Que ponen un límite, por lo menos teórico, al actuar mismo del Estado²⁸. De ahí la dificultad que para comprenderlos y asumirlos como parte fundante de su legislación y cultura política.

Con *Liberalismo Político* (2015), que es fruto de las críticas que recibió *Teoría de la Justicia* (2014), Rawls se propone desligarse de cualquier asomo de doctrina omnicomprensiva; por esta razón, se aparta del constructivismo kantiano y se esfuerza en llegar a un constructivismo político. Por ende, el derecho a la vida está argumentado como propuesta política. Esto se logra en la medida en que la sostengan la mayoría de los ciudadanos. Los acuerdos a los que lleguen están impregnados de estos principios y sus elaboraciones subsecuentes. Tendríamos, entonces, igual esquema de libertades para todos, y un corolario que el autor enuncia de la siguiente manera:

Otro asunto preliminar consiste en que las libertades básicas iguales, del primer principio de la justicia a), se especifican mediante la lista siguiente: libertad de pensamiento y libertad de conciencia; las libertades políticas y la libertad de asociación, *así como las libertades que especifican la libertad y la integridad de la persona*; y, finalmente, los derechos y libertades que protegen las reglas de la ley (Rawls, 2015, pág. 272).

²⁸ “Desde un punto de vista liberal, los derechos humanos constituyen las condiciones de legitimidad de la autodeterminación de los pueblos, y, por lo tanto, también de las minorías nacionales.” Isegoría. Revista de filosofía moral y política. Pág., 199.

No obstante, en este deslinde teórico con Kant, hay un tema que ronda la propuesta rawlsiana y que es de cuño kantiano: el hombre como un fin en sí mismo, es decir, no se le puede instrumentalizar. Es importante resaltarlo porque, en este punto y en el del primer principio de justicia para la organización básica de la sociedad, es donde se puede anclar la reflexión sobre el derecho a la vida en el neo contractualismo de Rawls.

Para terminar este aparte, en un pie de página, se encuentran estos párrafos que apelan a un deber ser del Estado.

(...) un sistema jurídico debe hacer honor a ciertos derechos si ha de crear compromisos moralmente obligatorios, y no solo a medidas coercitivas; por ejemplo, *un mínimo derecho a la seguridad de la vida*, de la libertad y de la propiedad; el derecho a la justicia, entendida como el respaldo por lo menos a la equidad formal; (...) Supongo que una sociedad tiene una concepción de la justicia que satisface requisitos de esta clase, en concordancia con una idea de promoción del bien común. Si no es así, acaso no estemos describiendo una sociedad sino algo diferente (Rawls, 2015, pág. 118).

Finalmente, en *Teoría de la Justicia* (2014), este principio está fundamentado en la propuesta kantiana (o por lo menos, como la interpreta Rawls). De esta manera, el derecho a la vida se sustenta en la premisa según la cual, los que eligen los principios de justicia *son personas morales*, y la sociedad de la que hacen parte, es llamada de mutua cooperación o bien ordenada.

Esta sociedad se caracteriza por ser la justicia su sino principal, estar orientada por los dos principios de justicia y la inviolabilidad de la persona humana. En esta sociedad “los derechos asegurados por la justicia no están sujetos a regateos políticos ni al cálculo de intereses sociales” (Rawls, 2014, pág. 17).

El derecho a la vida se ancla en el *primer principio de justicia* (ya se trabajó en el segundo capítulo) y a los *bienes primarios*. Una aproximación a esta propuesta quedaría de la siguiente manera: Las libertades básicas son la libertad política (el derecho a votar y a ser elegible para ocupar puestos públicos) y la libertad de

expresión y reunión; la libertad de conciencia y de pensamiento; la libertad de la persona que incluya la libertad frente a la opresión psicológica, la agresión física y el desmembramiento (integridad de la persona); el derecho a la propiedad personal y la libertad respecto al arresto y detención arbitrarias, tal y como está definida por el concepto de Estado de derecho. Estas libertades habrán de ser iguales conforme al primer principio (Rawls, 2014).

El profesor Montoya (1997) lo expresa de la siguiente manera:

En este sentido, la incorporación de los Derechos Humanos para cada uno de los estados y naciones a su interior, no solo se constituye un referente sobre la proyección que alcanza una sociedad justa y ordenada, es también una expresión de decencia y una condición de legitimidad de la sociedad como un todo (pág. 125).

Capítulo 4. Conclusiones.

Ha quedado claro que el contenido del derecho a la vida, que se ha concebido hasta hoy como derecho fundamental, se da en primera instancia, gracias al surgimiento del derecho positivo; solo así la obligación de cumplir la ley natural de *permanecer en el ser* (dictamen de la ley natural) se vuelve una condición a ser protegida por todos y no solo una obligación individual. Se puede afirmar también que con la aparición del derecho positivo (la ley civil del *soberano* hobbesiano) se le da permanencia y continuidad a la vida humana bajo condiciones de confort, como el acceso a la vida privada, a la paz y a la seguridad.

En segunda instancia, a este derecho fundamental a la vida se le otorga un nuevo contenido. La libertad privada y pública, por parte de Rawls, quien presenta la libertad con sus dos caras, como aquella que debe arropar al derecho fundamental a la vida, como un derecho históricamente construido en el mundo clásico (libertad política) y la modernidad (libertad civil). Para este nuevo contenido da por sentado que la protección de la vida es perentoria por la existencia del derecho. Con el nuevo contenido dado por la libertad, se le otorga al ciudadano la capacidad de tomar decisiones, para que éstos decidan sobre sí mismos (de manera individual qué desean para sus vidas, cómo usan sus libertades civiles), y sobre los demás, esta forma es una protección colectiva de aquellas cosas que competen a todos, en tanto los implica y afectan (las libertades políticas).

Y finalmente, el derecho a la igualdad, una propuesta también rawlsiana, se da como consecuencia de la existencia del derecho positivo, de obligatorio cumplimiento para todos. La famosa igualdad jurídica iniciada por Platón (Las Leyes) y Aristóteles (La política), pasando por Locke, Rousseau, Montesquieu y Kant; pero solo es con Montesquieu que la igualdad jurídica se concibe como un derecho fundamental en el Estado, de tal manera que pasa de ser una característica del hombre natural en el *estado de naturaleza* a ser un derecho fundamental en el Estado constitucional.

La igualdad jurídica le permite a Rawls, en su concepción de *principios de justicia*, crear un mecanismo de distribución de recursos jurídicos, políticos y materiales, como bien lo expresa en la segunda parte de su *segundo principio*, cuando se refiere a la consideración que deben tener los funcionarios públicos con relación a estos, los menos aventajados de la sociedad.

Otro elemento a considerar, pero más por parte de la legitimidad del Estado para que siga existiendo como invención humana legítima que obligue a los ciudadanos, es el que está relacionado con la voluntad humana, que sirve como fundamento del poder político. Este poder surge del acuerdo de las voluntades que le dan vida, de tener una mejor vida estando juntos: es de reiterar que todas las teorías del contrato buscan la justificación de la legitimidad (los clásicos buscaban las respuestas más razonables a la pregunta sobre ¿vivir juntos, para qué?).

En teorías posteriores al contractualismo hobbesiano, se argumenta a favor de unos límites a este poder político, ellos son los que delimitan el espacio de la vida privada de los ciudadanos; esta vida privada es la que limita el poder del Estado porque se estructura alrededor de derechos que son inalienables, como, por ejemplo, el derecho fundamental a la vida y sus derechos conexos que hacen del anterior, un derecho con ciertas características sin la cuales no tendría sentido hablar de derecho fundamental. Estos derechos conexos son el derecho al trabajo, al disfrute del tiempo libre, a elegir cómo se quiere vivir, cuál profesión ejercer, y otros más. El otro espacio que se genera o conceptualiza es el de la vida pública en el que imperan las relaciones políticamente establecidas y aparece el colectivo y la otredad como un elemento a ser protegido por el derecho positivo y la obligación del Estado a entregar todos los ciudadanos los derechos que se ha dado en proteger.

Este nuevo fundamento del poder político se erige en oposición a fundamentos de orden metafísico, por ejemplo, la voluntad divina; o del orden de la tradición, lo que ha sido siempre, que es por lo tanto una especie de ley natural inmutable que el hombre común no está autorizado a cambiar. La monarquía hereditaria apeló a este argumento para continuar gobernando.

Como ya se ha enunciado, el *estado de naturaleza* hobbesiano está caracterizado por la *igualdad natural* de los *hombres naturales*, es decir todos tienen el mismo derecho natural a todo cuanto existe en la naturaleza. Esta igualdad natural da como resultado la guerra de todos contra todos, lo que es la antítesis de su búsqueda inicial que es su conservación natural, es decir, la conservación de su propia vida.

Al crear el *soberano* como garante de la protección del derecho fundamental a la vida ya sea uno o una asamblea, como es el caso de Hobbes, o la titularidad la tengan todos los que están dentro del Estado como es el caso de Rawls en el Estado constitucional, debe su existencia como se afirmó párrafos arriba, a la voluntad del hombre. Solamente en virtud de su creador tiene sentido su actuar. Por tal motivo, para legitimarse está obligado a cumplir con el mandato fundacional recibido de aquél: crear las condiciones necesarias para que todos los súbditos/ciudadanos puedan gozar de una vida que no sea angustiante vivirla.

Este develamiento de los argumentos de Hobbes y Rawls en relación con los contenidos del derecho fundamental a la vida, es una discusión que se plantea como necesaria en la actualidad, en los Estados contemporáneos occidentales en los cuales y a pesar de ser regidos por Constituciones liberales, la dignidad, la integridad y la misma vida de los ciudadanos se viola de manera permanente, no solo por otros ciudadanos apelando a un pluralismo en el que alguna de las diferencias busca imponerse, sino también por el mismo Estado que apela a la tradicional razón de Estado o al principio del bien general, para vulnerar los derechos de los ciudadanos, dejando dudas en el contenido de dicho bien general o público, en tanto en la mayoría de las veces, este tiene un contenido particular y no colectivo.

Bajo el anterior escenario, la propuesta de Rawls propone nuevas maneras de organizar sociedades para un mundo cruzado por las diferencias, pero llamadas a distribuir los bienes sociales propios de *sociedades bien ordenadas* y que cuentan entre sus propósitos la distribución del bienestar social que produce, lo que tiene

como columna vertebral el respeto a la vida y a la integridad, base para entregar los derechos de libertad e igualdad. Sin esa premisa del respeto a la vida, no tendría ningún sentido hablar de otros derechos. Argumento que tiene el mismo Hobbes en *Leviatán*. De acuerdo con él la vida y la integridad son dos derechos a ser conservados en primera instancia, para el caso de la vida, si es protegida se puede reclamar cualquier derecho y en caso de pérdida de estos se pueden recuperar; en cambio, si ésta no se protege, no se recupera nunca y si la vida no está protegida y asegurada ¿para qué otros derechos? Estos quedan en el vacío.

Hoy, si se quiere tener sociedades igualitarias y justas, es prioritario que el Estado vuelva a pensar en el porqué de su origen, es decir, que él está en función de sus ciudadanos, y que es su deber y obligación protegerles el primer derecho que justifica su existencia: el derecho fundamental a la vida. Función en la que toda la institucionalidad estatal debe abocarse absolutamente.

Sin embargo, no solo debe ser asunto del Estado sino de todos los ciudadanos la defensa de los contenidos del derecho fundamental a la vida, como un asunto público a ser debatido. Que se saque del Estado la concepción cosificadora del hombre y del ciudadano, y que se nuevo se piense en que la institucionalidad estatal solo tiene sentido si está al servicio de la población. Por lo tanto, se deben crear políticas públicas con criterios de justicia social. De esta manera, todos reconocen que están siguiendo las mismas reglas de juego, y que es de esperarse que todos las sigan y las respeten. Con el agregado de que es primordial lo público sobre lo privado en razón de que lo que prima es lo justo sobre el bien. Lo justo entendido como aquello que cohesiona al todo social; en tanto que el bien es la posibilidad que tienen las personas y los grupos a que pertenecen, de llevar a la práctica su propia concepción del bien. Además, porque es menester que todos los ciudadanos en su vida privada o aquellos que son funcionarios, entiendan que no todo está permitido en la sociedad, que decir sociedad abierta, democrática y pluralista, no es derribar los límites sino que se reconocen las diferencias, que para permanecer unos con otros no se requiere eliminarlas, ni imponer ninguna. Que solo pueden

estar aseguradas por vía jurídica las prácticas de vida buena individual que protejan la naturaleza de los seres humanos: aquellas que propendan por la indemnidad de todos, por el reconocimiento del otro como un igual, y un sujeto válidamente dialógico.

Bibliografía.

Aristóteles. (2007). Política. Madrid, España: Alianza Editorial.

Berlin, I. (2014). Dos conceptos de libertad. España: Alianza Editorial.

Bobbio, N y Bovero, M. (1985). Origen y fundamentos del poder político. México. Editorial Enlace Grijalbo.

Campo Machado, Jesús Adelmo (2017). Las huellas de Kant en el constructivismo político de John Rawls. Ediciones UNAULA, Medellín.

Da Silveira, P. (2003). John Rawls y la justicia distributiva. Madrid, España: Campo de Ideas.

De Sousa Santos, Boaventura. Derechos Humanos, democracia y desarrollo (Versión virtual).

_____. Crítica de la razón indolente. (Versión virtual).

Freud, S. (2015). El malestar en la cultura. México. Fondo de Cultura Económica.

Grueso, D. (2008). La filosofía y la política en el pluralismo. Bogotá D.C., Colombia: Siglo del Hombre Editores.

Hobbes, T. (2013). Leviatán. México. Fondo de Cultura Económica.

Mejía, O. (1997). Justicia y democracia consensual. La teoría neocontractualista de John Rawls. Bogotá, D. C., Colombia: Siglo del Hombre Editores.

Montoya, C. A. (2017). Fundamentos de la justicia y de los presupuestos de una sociedad justa en sociedades menos organizadas: un enfoque desde la Teoría de la Justicia de John Rawls. Medellín, Colombia: Universidad Pontificia Bolivariana.

Rawls, J. (1996). El Derecho de los Pueblos. Bogotá D. C., Colombia: Universidad de los Andes.

_____. (2001). Lecciones sobre la historia de la filosofía moral. Barcelona, España: Paidós.

_____. (2002). La justicia como equidad. Una reformulación. Madrid, España: Paidós.

_____. (2009). Lecciones sobre la historia de la filosofía política. Barcelona: España. Paidós.

_____. (2014). Teoría de la justicia. México: Fondo de Cultura Económica.

_____. (2015). Liberalismo político. México: Fondo de Cultura Económica.

Orduz, C. (2000). Vida digna y liberalismo. Medellín, Colombia: Universidad Pontificia Bolivariana

Quintan, L. (2004). La ley natural en la teoría contractualista hobbesiana. *Eidos*, (2), pp. 64-87.

Ramírez, J. D. (2010). Thomas Hobbes y el estado absoluto: del estado de razón al estado de terror. Medellín, Colombia: Universidad de Antioquia.

Sabina, G. (1992). Historia de la teoría política. Bogotá D. C., Colombia: Fondo de Cultura Económica.

Gargarella, Roberto. Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política. Barcelona, 1999.

Zapata, R. (2001). Ciudadanía, democracia y pluralismo: hacia un nuevo contrato social. Barcelona, España: Anthropos.

Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política. Madrid, número 31. Diciembre 2004.

Revista Amauta. Barranquilla, número 17, enero-junio de 2011. El Derecho de Gentes de Rawls. Pág., 81. Versión digital. 600-1449-1-pdf.

Revista Externado de Colombia.

Revista. [uexternado.edu.co./index.php/derest/aticle/view/3812/4050](http://uexternado.edu.co/index.php/derest/aticle/view/3812/4050). Una revisión de Liberalismo político de Rawls.