

Grau en Ciències Polítiques i de l'Administració
Treball de fi de Grau (21686)
Curs acadèmic 2020-2021

UN CONTRATO MÁS ALLÁ DE LA HISTORIA
Análisis crítico de las teorías del contrato social como
fundamento de la obligación política y moral

Carles Ocaña Pallarès
NIA: 206898

Tutor/a del treball:
Sergi Lostao Moré



Universitat
Pompeu Fabra
Barcelona

DECLARACIÓ D'AUTORIA I ORIGINALITAT

Jo, *Carles Ocaña Pallarès*, certifico que el present treball no ha estat presentat per a l'avaluació de cap altra assignatura, ja sigui en part o en la seva totalitat. Certifico també que el seu contingut és original i que en sóc l'únic/a autor/a, no incloent cap material anteriorment publicat o escrit per altres persones llevat d'aquells casos indicats al llarg del text.

Carles Ocaña Pallarès
Barcelona, 12 de juny de 2021

Resumen

En el presente artículo se lleva a cabo un análisis crítico de las teorías del contrato social a través de la obra de sus mayores representantes: Hobbes, Locke, Rousseau, Kant y Rawls. El objetivo es mostrar las limitaciones de las teorías del contrato social como teorías legitimadoras de las obligaciones políticas y morales, especialmente en la medida que proceden ahistóricamente partiendo de individuos abstractos, flotantes en un estado de naturaleza, cuya voluntad individual se pretende trasladable a los ciudadanos realmente existentes.

Índice

Introducción	1
Antecedentes históricos del «contrato social»	3
Genealogía de las teorías clásicas del contrato social: Hobbes y Locke.....	4
El contrato social como «solución» al problema de la anarquía	8
El mito del estado de naturaleza como un <i>prejuicio colonial</i> : la «hipótesis de la violencia» de Hobbes y de la «hipótesis del beneficio económico» de Locke	10
El contrato social de Jean Jacques Rousseau y la «voluntad general».....	12
El <i>imperativo categórico</i> de Kant como «contrato hipotético» y la crítica a las teorías «reduccionistas» del contrato social.....	16
Los límites del contractualismo de Immanuel Kant y John Rawls	18
Conclusión.....	21
Referencias bibliográficas	24

Introducción

Las teorías del contrato social tienen como propósito la justificación racional de las obligaciones morales y políticas de los individuos. En oposición a las teorías utilitaristas, que derivan estas obligaciones del *beneficio global* que conlleva su cumplimiento generalizado, las teorías contractualistas defienden que el fundamento de la justificación reside en la *voluntad de todos los individuos*, porque su cumplimiento debe ser beneficioso para cada uno, no solamente para el conjunto de la sociedad. Por esta razón el utilitarismo, a diferencia de las teorías del contrato social, no es propiamente individualista (Rawls, 1995, p.40).

Las teorías del contrato social, pese a ser muy diferentes entre ellas, tienen ciertos elementos en común, especialmente procedimentales. Todas parten de una *situación inicial* –que suele llevar el nombre de «estado de naturaleza»– en la que *individuos abstractos*, generalmente libres e iguales, y guiados por su una racionalidad estratégica-instrumental, pactan unánimemente constituir ciertas instituciones políticas o principios morales que tendrán que organizar la realidad social, o, al menos, establecer puntos de partida para la crítica de esa realidad social. Por razón de este procedimiento contractualista, estas teorías se apoyan fuertemente en la «teoría de juegos» y el *rational choice*. En función de cómo se formule el estado de naturaleza –ya sea como «lucha de todos contra todos», ya sea como una asamblea de sujetos morales y racionales tapados bajo un «velo de la ignorancia»– las partes contratantes estarán sujetas a más o menos limitaciones y, en consecuencia, llegarán también a conclusiones distintas.

No obstante, pese a la apariencia de unicidad, las divergencias entre autores de la tradición contractualista son notables. De hecho, los distintos autores desarrollaron sus sistemas de pensamiento no solo frente a las alternativas no contractualistas, sino que, como es de suponer en cualquier «tradición», también se enfrentaban a los demás teóricos del contrato social, ya fuera corrigiendo partes concretas de sus teorías o reformulándolas por completo. Tales son las relaciones que cabe establecer entre autores tan diferentes como Hobbes, Pufendorf, Spinoza, Locke, Rousseau, Kant, Proudhon, Rawls, Nozick o Gauthier; pero siempre sin perder el hilo conductor *voluntarista* que une todos estos teóricos del contrato social.

El objetivo del presente artículo consiste en llevar a cabo un estudio crítico general de esta tradición filosófica política y moral para exponer las limitaciones y problemas que plantea, no tanto en relación a sus propuestas últimas, sino más bien acerca del procedimiento

contractualista y del voluntarismo que las caracteriza como «teorías del contrato social». En consecuencia, no es la pretensión de este texto exponer y criticar la totalidad de teorías del contrato social –tarea que sobrepasaría con creces nuestro objetivo–, sino solamente exponer sus mayores representantes, tanto en sus similitudes como en sus divergencias, con vistas a presentar los problemas que generalmente plantea esta tradición filosófica. Así, nos serviremos de las teorías de Hobbes, Locke, Rousseau, Kant y Rawls, expuestas en orden cronológico, para llevar a cabo un análisis crítico de la tradición contractualista.

Antes de nada, sin embargo, es imprescindible distinguir la aproximación de Hobbes, iniciador de la tradición contractualista, de la los demás autores mencionados más arriba. Las teorías de cuño hobbesiano, que llamaremos teorías «reduccionistas» o «emergentistas» (nombre tomado de M. A. Rodilla, 1985), se caracterizan por intentar derivar un *orden moral* de un estado de naturaleza *sin normas morales* y con individuos movidos solamente por su racionalidad egoísta, reduciendo así la pregunta *¿por qué ser moral u obedecer la autoridad política?* a la pregunta *¿por qué ser racional o prudente?* Las teorías «no reduccionistas», en cambio, parten de situaciones iniciales en que las partes negociadoras se encuentran limitadas por consideraciones morales, ya sea en forma de «derechos naturales», como en Locke, o con restricciones y «velos de la ignorancia», como en Rawls (D'Agostino, Gaus y Thrasher, 2021).

La tesis que trataremos de desarrollar a través de la exposición crítica de sus principales autores es que *las teorías del contrato social parten erróneamente de unos «individuos» que se encuentran fuera de la historia, en igualdad hipotética, para justificar, en nombre de la «voluntad individual», instituciones políticas y morales que sí son históricas y que organizan la vida de personas atravesadas por multitud de desigualdades*. En síntesis, pese a la nutritiva crítica que el contractualismo realizó al derecho patriarcal y al utilitarismo, consideramos que en teoría política debemos ser escépticos ante todo intento que parta de individuos abstractos e iguales. En vez de suponer «estados de naturaleza» hipotéticos, puede resultar más satisfactorio partir de las desigualdades existentes y comprender cómo sus causas y consecuencias se relacionan con los individuos en tanto que personas concretas de una sociedad, es decir, en tanto que hombres, mujeres, trabajadores asalariados, parados, funcionarios, empresarios, agricultores, catalanes, andaluces, etc.

El interés de este trabajo reside no solamente en la ausencia generalizada de trabajos académicos que tomen las teorías del contrato social como un todo (más allá de críticas

particulares dirigidas a uno u otro autor), sino que también tiene un interés extracadémico dada la fuerte presencia de la idea de «contrato social» en la retórica política cotidiana.

Antecedentes históricos del «contrato social»

Las teorías clásicas del contrato social se desarrollaron durante los siglos XVII y XVIII, de la mano del liberalismo inglés y la Ilustración, cuestionando las premisas teológicas vinculadas al derecho patriarcal de la autoridad política. Sin embargo, la idea contractual de la sociedad tiene antecedentes claros ya en la Grecia clásica. En la *República* de Platón, por ejemplo, Trasímaco y Glaucón exponen concepciones políticas y morales muy cercanas a las del *Leviatán* de Thomas Hobbes, y en el *Critón*, cuando Sócrates rechaza el ofrecimiento de su discípulo y amigo de huir de la prisión donde estaba encerrado para no sufrir la inminente pena de muerte, se expone la vinculación entre el ciudadano y su polis como un convenio implícito por haber nacido, haber sido educado y, fundamentalmente, permanecer en la ciudad (hoy diríamos «votar con los pies») (Platón, *Critón*, 52d-53b). Debemos destacar el matiz comunitario que adquiere la ciudadanía en este diálogo platónico a través de los motivos por los que Sócrates decide rechazar la propuesta de Critón, los cuales no responden tanto a una moral individualista –con excepción de los argumentos de su última intervención (53b-54a)–, tal como la encontraremos en los modernos contractualistas, sino a un deber moral con la ciudad y sus leyes. Y no es, desde luego, un «contrato originario» en el que se funda la legitimidad política a través de la voluntad individual. Otros ejemplos de antecedentes del contrato social los encontramos en la idea de justicia que Epicuro fundamenta en una convención mutua entre los hombres.

En la Edad Media, la idea del contrato fue especialmente politizada durante el feudalismo junto con la concepción jerárquica del mundo. La importancia del derecho privado, heredada del derecho romano, se percibe en la articulación de la soberanía política a través de pactos entre el rey y los señores feudales. Pero a partir del siglo XIII se recuperará por parte de la teología cristiana la *Política* de Aristóteles, para quien era evidente «que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal cívico» (Aristóteles, *Política*, 1253a); en consecuencia, el aristotelismo no concebirá la sociedad política como un producto *artificial*, como sí, en cambio, lo hará Hobbes (Bueno, 1991, p.143), sino como una organización *natural* al hombre. Sin embargo, la idea del contrato político seguirá su curso, esta vez como un contrato entre el gobierno y el Pueblo (Pollock, 1908). Esta formulación será desarrollada por la teología,

tratando de conjugar el derecho divino del Rey con cierto tipo de reconocimiento hacia el Pueblo, en la medida que es a través suyo que el monarca recibe el derecho político.

Pero serán la Reforma protestante y el individualismo subjetivista que la caracterizó los factores que dieron el empuje definitivo para *poner moralmente de relieve el valor de la voluntad individual y la autonomía moral* –«yo debo porque yo quiero»–, dejando paulatinamente de lado la autoridad moral religiosa (Riley, 1973).

Ahora bien, pese a las semejanzas, no debemos confundir estas formulaciones del contrato Rey-Pueblo con la tradición inaugurada con la filosofía política de Hobbes y continuada por Locke y Rousseau (mucho más cercano este último, por su republicanismo, a la aproximación socrática del convenio «comunitarista» que al modelo medieval bilateral) (Ritchie, 1891). A diferencia del contrato bilateral, propio del feudalismo, donde el pacto era de *sujeción* política entre dos partes diferenciadas previamente, el contrato hobbesiano hay que entenderlo, ante todo, como *un pacto entre individuos iguales por naturaleza* que confieren «todo su poder y toda su fuerza individuales a un solo hombre o a una asamblea» para, en consecuencia, «someter sus voluntades a la voluntad de ese representante, y sus juicios respectivos, a su juicio» (Hobbes, *Leviatán*, cap. XVII, p. 234).

Genealogía de las teorías clásicas del contrato social: Hobbes y Locke

Es interesante antes de criticar las teorías del contrato social clásicas y contemporáneas, y a modo de introducción mismamente crítica, tratar de apuntar, aunque de forma breve, qué representaban estas teorías en función de su contexto histórico (los albores de la modernidad, la expansión del comercio y el surgimiento del capitalismo). Hablamos de «genealogía» y no de «historia del contrato social» porque lo que esta sección pretende es presentar cómo las teorías del contrato social fueron producto de unas transformaciones producidas en el seno de las sociedades europeas de los siglos XVII y XVIII que llevaron a filósofos como Thomas Hobbes a buscar el fundamento de la legitimidad política en el «individuo libre e igual» del estado de naturaleza. En síntesis, cabe decir que *las teorías del contrato social representan en el ámbito de la teoría política el cambio de moralidad que se estaba produciendo en otras esferas de la vida práctica, especialmente la económica.*

¿Por qué esta insistencia en justificar la obligación política, y en extremo todo tipo de obligación moral (como tratará David Gauthier al aplicar la lógica de la racionalidad estratégica del

Leviatán a la moral en su *Morals by agreement*), partiendo de una situación inicial de igualdad? Y todavía más: ¿por qué llamar a esta posición teórica inicial «estado de *naturaleza*»? La hipótesis que consideraremos aquí es que *el estado de naturaleza es la reproducción teórica e idealizada del mercado capitalista*. Si el Estado o sociedad política (la «esfera pública») es el «reino de la coerción», el mercado o la sociedad civil (la «esfera privada») se presenta como el «reino de la libertad», allí donde los individuos contratan libremente –y, además, como iguales– en oposición a la «esfera pública», donde las reminiscencias todavía existentes del feudalismo distinguían a unos pocos privilegiados del resto del pueblo (el «Tercer Estado»).

Con la supresión de los privilegios feudales y el surgimiento del comercio y la industria libre, el hombre se desconecta de los lazos que lo conectaban con los demás hombres en el interior de esa «exclusividad», cuyo ejemplo es la economía gremial del Antiguo Régimen. En la «sociedad burguesa» el hombre queda solo, y el resultado es «la lucha general del hombre contra el hombre, del individuo contra el individuo; toda la sociedad burguesa no es más que esta guerra mutua de todos los individuos que no se diferencia más que por su propia individualidad [...] es aquí solamente donde existe el Estado moderno terminado» (Marx y Engels, 2019, p. 148). Fijémonos en la proximidad que hay entre este hecho histórico filosóficamente analizado y la base de la tradición del contrato social, esto es, el estado de naturaleza como punto de partida (teórico). Y todavía más si vemos en Hobbes el inicio de la teoría moderna del Estado que, en tanto que moderna, no puede ser sino profundamente individualista. La modernidad que inaugura Hobbes en su teoría política es, para Marx, la representación teórica de lo que estaba, aunque en momentos muy iniciales, sucediendo en la práctica: supresión de las «peculiaridades» y homologación de unas personas con otras, especialmente a través del trabajo y el comercio. Los trabajadores son *sustituibles* a medida que la industria avanza y sus procesos se mecanizan y simplifican, reduciendo el hombre a sus condiciones corpóreas individuales: igualándolo.

Las transformaciones tecnológicas, tanto dentro de las naciones como en las relaciones internacionales, dan lugar a *procesos de sustituibilidad* de unos individuos por otros por encima de las barreras de origen, color, sexo, religión, etc., abriendo el paso a borrar, aunque sea en el plano teórico, estas desigualdades y a postular –desde luego, de la mano del cristianismo, sin cuya teología no podríamos hablar de iusnaturalismo– la idea de un estado de naturaleza donde reina la libertad y la igualdad. Pero «no se trata de ningún velo de la ignorancia sino un proceso continuado y escalonado de abstracción» que llega hasta la igualdad política de las democracias de mercado contemporáneas (Bueno, 1991, p. 218). ¿De dónde podía salir la formulación de un

estado de naturaleza anárquico sino de la anarquía realmente existente? «La anarquía es la ley de la sociedad burguesa emancipada de los privilegios clasificadores y la anarquía de la sociedad burguesa es la base de la organización pública moderna, lo mismo que esta organización es, a su turno, la garantía de esa anarquía» (Marx y Engels, 2019, p.149). Vemos más profunda esta relación todavía si observamos que el proyecto teórico político hobbesiano no es –si nos limitamos al texto del *Leviatán*– sencillamente una defensa de la monarquía absoluta sino *una defensa del poder político absoluto y centralizado*, ya sea en un individuo o en un cuerpo asambleario, frente a la organización descentralizada del poder propia del feudalismo.

La concepción antropológico-política de la antigüedad se fundamentaba en la prioridad ontológica y cronológica de la comunidad y el «bien común» frente al individuo independiente y autosuficiente. Esta idea, plasmada por Aristóteles en su concepción de la sociedad política como *natural*, explica la ausencia de teorías de la sujeción y el deber con respecto al poder público (Riley, 1973). Estas solo pudieron tomar vigor cuando el deber para con el gobierno se puso en duda. Y esta duda en torno a la legitimidad de la coerción pública es la característica central del liberalismo político. Hobbes, pese a su propuesta absolutista y monárquica, propició este giro copernicano en la teoría política: se deja de lado el «problema de la *excelencia*» –vinculado a la buena organización del Estado, a su equilibrio y estabilidad– para girar en torno al «problema de la *legitimidad*». Ahora bien, no podemos hablar de un reemplazo de un problema por otro; más bien, la legitimidad hará girar a su alrededor el «problema de la *excelencia*» del gobierno, si bien es cierto que, en algunos casos, como mero apéndice.

La gran aportación de Hobbes, que representa el núcleo de su teoría del Estado, es *el voluntarismo individual como fundamento de la legitimidad del Estado*, sin perjuicio de encontrar en autores anteriores, y además católicos como Francisco Suárez, teorías que subrayan la imposibilidad de un poder legítimo sin un mínimo consenso en los súbditos (Campos Santos, 2019). El individuo, guiado solamente por los dictámenes egoístas de su razón –en la forma de «leyes de la naturaleza»– llega a la conclusión estratégica –ante el peligro de muerte que a todos los individuos iguala en el estado de naturaleza– de fundirse socialmente con los demás individuos y someterse a la voluntad de un soberano inmediatamente establecido como protector del pacto social. Ciertamente, Hobbes es el más metodológicamente individualista de los tres grandes autores contractualistas, incluso más que Locke (Pollock, 1908), el resultado de cuyo sistema no es un gobierno absoluto sino una defensa de la democracia liberal y del derecho a la rebelión, impensable para Hobbes. Porque precisamente

«el carácter absoluto del soberano es la consecuencia lógica del carácter absoluto de la libertad que, según el enfoque filosófico-social radicalmente individualista, corresponde a los individuos en un estado de naturaleza enteramente libre de ingredientes normativos» (Rodilla, 2018, p. XVI). No hay criterios para hablar de «injusticia» antes del pacto social (sí los hay, en cambio, en el estado de naturaleza de Locke).

Ante todo, «la teoría del Estado de Hobbes es una *construcción ideal*» que tiene como fin «mostrar los *motivos racionales* que deberían determinar al ser humano, si precisamente es racional, a socializar voluntariamente y, así, someter su vida social a una forma legislativa que llamamos estatal» (Husserl, 2020, p. 78). Lo relevante no es que en el origen del estado civil haya o no un pacto, sino la *justificación racional* del Estado.

Las ideas de Hobbes influyeron enormemente en la filosofía moral y política de los siglos XVII y XVIII; y no solo en los libros: tanto Locke como Rousseau, ambos críticos pero también continuadores de buena parte de la doctrina del *Leviatán*, influirán notablemente a través de sus ideas en la Revolución americana, el primero, y en la Revolución francesa, el segundo.

John Locke, en su esfuerzo por preservar la libertad individual dentro de la sociedad política, separará el *pactum unionis*, mediante el cual los individuos salen del estado de naturaleza y se unen en sociedad, del *pactum subjectionis*, que establece el gobierno y el deber del pueblo para con la autoridad pública. Esto contrasta con la visión de Thomas Hobbes, para quien el pacto social era la síntesis de ambos –unión y sujeción–, aunque con preeminencia del segundo.

Los «estados de naturaleza» tanto de Locke como de Hobbes son, en lo esencial, muy similares. Suele sostenerse que Locke tiene una postura más «moderada» respecto a la concepción pesimista hobbesiana de la naturaleza humana, pero, en el fondo, el estado de naturaleza de ambos está lleno de «inconveniencias» que exigen remedio. Ahora bien: el remedio lockeano no admite la monarquía absoluta porque es «incompatible con la sociedad civil, y excluye todo tipo de gobierno civil» (Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, § 90). El príncipe absoluto se encuentra en estado de naturaleza con respecto a sus súbditos, puesto que no hay ninguna autoridad a la que apelar frente a un abuso de poder; es un estado de esclavitud, un estado de guerra. Aquel poder, ya sea absoluto o simplemente legislativo, que trate de arrebatar o destruir la propiedad del pueblo, o intente esclavizarlo, se sitúa en estado de guerra respecto al pueblo, devolviéndole a este su poder original (*ibíd.*, § 222). Los principios sobre los cuales se erige la vida social no cubren la totalidad del espacio de la vida individual, en gran medida porque el individualismo de Locke es más moderado (Fernandez Peychaux, 2011), factor que

permite a Locke defender el derecho de rebelión frente a la tiranía –que en Hobbes se reduce al «derecho» a resistirse a ser asesinado– y la democracia frente a la monarquía. Porque si, como se ha dicho, el pacto de sujeción se distingue del de unión, no debe confundirse tampoco la disolución del gobierno con la disolución de la sociedad (*Segundo Tratado*, § 211), ya que la disolución del gobierno deja intacta la soberanía del pueblo fruto del pacto entre individuos para proteger sus *derechos naturales* (prepolíticos).

El contrato social como «solución» al problema de la anarquía

Hobbes y Locke ven en las relaciones económicas la forma más libre y sincera de cooperar y tratan de extrapolar la lógica de la racionalidad económica a la justificación de la autoridad pública, un esfuerzo que todavía hoy perdura. Pero, ¿por qué acuerdan someterse a un juez terrenal si parten de un estado de pura libertad? El contrato social entre individuos en situación de anarquía se da con el objetivo de proteger la vida y la propiedad individuales, que se encuentran en constante peligro en un estado de naturaleza donde cada uno es su propio juez. Por eso, podemos entender el contractualismo, por una parte, como un intento de justificar el comportamiento del *homo mercator*, pero también como una justificación de sus límites (Ligarrabay, 2017). El Estado, mediante la intervención pública, evita que el mercado sea verdaderamente un estado de naturaleza con sus dinámicas depredoras y pone freno a la amenaza de derrumbe de la totalidad del sistema. Para Locke, los individuos entran en sociedad para preservar su propiedad; para Hobbes, directamente sin Estado no puede existir «ni una *propiedad*, ni un *bien comunitario*, sino mera *incertidumbre*» (*Leviatán*, cap. XXIV, p. 319). Pero hay matices: mientras que Hobbes somete la propiedad al poder soberano (*ibíd.*, cap. XVIII, p. 243) y el respeto a la primera se deriva jurídicamente del respeto al segundo, Locke, por su parte, prohíbe al poder supremo apoderarse de la propiedad de un hombre sin su consentimiento porque el derecho a la propiedad preexiste al Estado (*Segundo Tratado*, §§ 138, 27 y ss.). Sin embargo, ambos autores están de acuerdo en lo fundamental: el Estado es legítimo porque hace posible la vida individual, en general, y la vida económica, en particular. El pacto social es el mecanismo que «civiliza» la libertad natural (puramente ideal, teórica) limitándola, haciéndola posible.

De todo ello se derivan distintas justificaciones de la desigualdad social: para Hobbes, porque la desigualdad es producto de una decisión tácita o expresa del soberano en la repartición de la riqueza; mientras que Locke justifica la desigualdad *frente al soberano* (el pueblo) porque la

propiedad privada es un derecho natural. Esto es especialmente relevante si vemos en Locke, como suele recordarse, no solo un legitimista del Estado sino también un legitimista de la propiedad privada –precisamente frente al Estado–, y si tenemos en consideración que los individuos que pactan en estado de naturaleza erigir un orden civil son *propietarios* tanto de sí mismos como de sus posesiones. De lo contrario no se explica que «el poder político tiene lugar allí donde los hombres disponen de su propiedad; y el [poder] despótico es el que se ejerce sobre aquellos que carecen de propiedad en absoluto» (*ibíd.*, §§ 173-4).

No deja de ser relevante observar cómo –desde entonces hasta todavía hoy– la economía pasó de ser una ciencia propia de aquellos individuos dedicados directamente a las relaciones económicas (banqueros, comerciantes, contables, financieros, etc.) a tratar de absorber, a medida que tales actividades tomaban una creciente importancia en la sociedad, todas las demás relaciones –políticas, morales, jurídicas, etc.–, reduciéndolas a relaciones de *utilidad económica* (Marx y Engels, 2014, p.365-367). De hecho, Hobbes, pese a distinguir claramente –por su *realismo político* y su *positivismo jurídico*– al poder como fundamento del Derecho (poder material, «de vida o muerte»), identifica sistemáticamente las relaciones libres y voluntarias con cualquier tipo de acción racional sujeta a un cálculo de utilidad (escoger la «vida» frente a la «muerte»). Esto no es un descuido de Hobbes; es el punto central de su sistema. Es de agradecer la franqueza del teórico inglés cuando afirma que «los convenios que se hacen por miedo son válidos» (*Leviatán*, cap. XIV, p. 195) y que «el miedo y la libertad son compatibles» ya que «todas las acciones que los hombres realizan en los Estados por *miedo* a la ley son acciones que quienes las hacen tenían la libertad de omitir» (*ibíd.*, cap. XXI, p. 278). La metáfora del contrato, tomada de las relaciones laborales, es la pieza central de estas teorías, que ven en las relaciones económicas su ideal, porque establece una *relación de subordinación legítima* precisamente por ser una acción «libre» del individuo propietario (de sí mismo y de otras cosas y personas).

El filósofo escocés David Hume, sin embargo, criticará abiertamente la salida contractualista al «problema de la anarquía» por ser este un problema inventado. Su crítica parte del insistente ataque a todos aquellos esquemas filosóficos políticos que se apoyaban más en la razón que en la práctica, es decir, aquellos sistemas puramente especulativos que «dependían más de la invención que de la experiencia» (Scaff, 1978, p. 106). Hume se pregunta: ¿qué nos obliga a respetar los pactos? La lealtad depende de la *utilidad*, fruto de la experiencia de las interacciones humanas, que nos enseña qué comportamientos son generalmente mejores para la satisfacción individual; y en absoluto depende del respeto por las promesas, que, en todo caso, debería

deducirse de la utilidad de mantener este tipo de conducta (Hume, 2011, p. 417). Hume no niega que el consentimiento del pueblo sea el fundamento del gobierno justo; solamente que tal consentimiento no se da por norma general, razón por la que hay que buscar otro fundamento para el gobierno y la política. Para Hume, la política es una convención social mantenida y desarrollada por la experiencia práctica. Y la experiencia nos dice, contra Locke, que el desorden suele ser peor que la injusticia, por lo que debemos ser prudentes y limitar extremadamente el derecho a la rebelión.

El mito del estado de naturaleza como un *prejuicio colonial*: la «hipótesis de la violencia» de Hobbes y de la «hipótesis del beneficio económico» de Locke

Porque las teorías «liberales» del contrato social –que aquí representamos con los sistemas de Hobbes y Locke– no quieren hablar solamente de individuos abstractos, sino que pretenden ser una guía para los hombres de carne y hueso –no, en un principio, para las mujeres, como señala Carole Pateman en *El contrato sexual*–, es necesario ver en el *Leviatán* y en el *Segundo Tratado* una hipótesis también empírica: que *la seguridad y la prosperidad individual de cada uno de los individuos están mejor garantizadas dentro del Estado que fuera*. En el caso de Locke se aplica lo mismo a la sociedad fundada económicamente en la propiedad privada. Ambos autores tenían la impresión de ver confirmada esta hipótesis empírica en su contexto histórico. Pero no deja de ser relevante que tanto John Locke como Thomas Hobbes partan de un *prejuicio colonial* al considerar la confirmación empírica de su teoría: creían que cualquier individuo en la Inglaterra del siglo XVII estaba mejor situado que cualquier individuo de una sociedad de nativos americanos, en términos de seguridad y bienestar (económico); sin embargo, este es un hecho del que no ofrecen ninguna prueba empírica (comparativa) convincente entre los beneficios y perjuicios de las sociedades modernas y los de las sociedades «primitivas»; simplemente lo daban por evidente. Y desde este prejuicio tanto el Estado –y el gobierno– como la economía de mercado quedarían legitimados (Widerquist y McCall, 2017). Desde luego, este prejuicio es perdonable en los autores clásicos, pero el mismo problema sigue vigente en autores contractualistas contemporáneos. Muchos de estos autores contemporáneos dan por hecho lo que precisamente hay que demostrar empíricamente: la garantía de un mayor bienestar de cada uno de los individuos. (Y es evidente también que las formas de medir ese «bienestar» presuponen ellas mismas un punto de partida filosófico en sí mismo discutible.)

Las teorías contemporáneas derivadas del pensamiento de Hobbes y de Locke, esforzadas en justificar la conveniencia de un orden político (y moral) supraindividual –en el primer caso– o la deseabilidad de la economía fundada en la propiedad privada y con un Estado limitado –en el segundo caso– piden el principio cuando dan por hecho la veracidad empírica de la «hipótesis de la violencia» de Hobbes –que postula que la única alternativa al Estado es la anarquía violenta, siempre indeseable– o la veracidad empírica de la «hipótesis del bienestar económico» –que presupone siempre un mayor bienestar en el peor situado de los individuos que participan de una economía de mercado fundada en la propiedad privada respecto su homólogo en un modelo económico sin propiedad privada. Estas hipótesis, en solitario o mutuamente, aparecen sostenidas acríticamente, de forma axiomática, por teóricos de tradición contractualista tan distintos como Nozick, Gauthier o Buchanan. Y son en sí mismas metafísicas porque no atienden al desarrollo histórico del ser humano: presuponen una dicotomía estado-anarquía que no se da en la práctica, pero que sirve para justificar el *statu quo*: al fin y al cabo *todos* nos estamos beneficiando de evitar la «lucha de todos contra todos».

Ciertamente, las teorías del contrato social abandonaron la idea de un *contrato histórico*. De hecho, podríamos considerar que, de los clásicos, solamente John Locke considera seriamente la hipótesis histórica del contrato (Locke, *Segundo Tratado*, §§ 100-2). Pero no por ser un contrato *hipotético* podemos desentendernos de la verificación de sus hipótesis empíricas, dado que el contrato en Hobbes y Locke solo se realizaría de cumplirse estas condiciones empíricas que empujan a los individuos a cooperar. Y son empíricas porque se reducen a *funciones de utilidad* de un modelo econométrico, especialmente en los autores contemporáneos. Con esto no queremos decir que las hipótesis sean necesariamente falsas, aunque sí sugerimos que, sobre todo por lo que respecta a la «hipótesis de la violencia» de Hobbes, seguramente sí lo sea; solamente queremos dejar constancia que tales hipótesis deben ser confirmadas para otorgar a estas teorías la fuerza que reclaman para sí mismas, y que su verificación conlleva tomar partido por postulados *antropológicos* e incluso *filosóficos* (¿qué hay que medir y cómo medirlo?, y todavía más: ¿tiene algún sentido llevar a cabo este tipo de comparaciones?) que ciertamente degradan el halo de «cientificidad» que el análisis econométrico y la teoría de juegos suelen conceder a estas teorías. Widerquist y McCall han señalado de forma clara este *mito* recurrente en la historia de la filosofía poniendo sobre la mesa la perversión que encubre:

The myth helps us ignore suffering people, while we enjoy the advantages that social arrangements provide to us and deny to them. We think it is unfortunate and even unfair that they don't benefit as much as us, but we comfort ourselves because we have convinced

ourselves that somehow they *do* benefit. We comfort ourselves by believing the myth that the institutions that produced our advantages also saved them from a state of nature so horrible that even their meager existence is a major improvement. And so the myth helps maintain those institutions. (Widerquist y McCall, 2017, p. 111)

Las mismas instituciones que legitima el mito del estado de naturaleza son las que producen los problemas que los hombres y mujeres de carne y hueso deberán asumir con resignación porque «sería peor la alternativa». Pero, ¿qué alternativa? ¿Y peor para quién? Los individuos que en el estado de naturaleza son indistinguibles por su igualdad (iguales ante el peligro constante de la anarquía), en la realidad práctica se distinguen claramente según multitud de variables que condicionan –cuando no determinan– su posición social. En esta línea, Pateman, en su ya clásico *El contrato sexual*, señala que las teorías del contrato social han servido y sirven para legitimar el patriarcado, pero ya no en su forma *patriarcal* –como defendían los patriarcalistas frente a los contractualistas– sino *fraternal*, entre *hermanos* que participan del pacto que origina la sociedad política y mantiene la subordinación de las mujeres a los varones (Pateman, 2019, p. 182). Si más arriba hemos vinculado las teorías del contrato social con el surgimiento del capitalismo y su legitimación, se entiende ahora que la división sexual del trabajo –en el mercado laboral pero también en el interior del hogar– sea algo más que una simple «contingencia» de la historia. Todo lo contrario: el contrato social presupone un contrato sexual, y se funda en la subordinación femenina existente. Las mujeres no tienen los atributos del «individuo universal», que es *ciudadano y trabajador*; de hecho, así como la ciudadanía, el contrato de trabajo asalariado –eje central de la economía de mercado capitalista– presupone el contrato matrimonial y el trabajo de cuidados. Es más, la misma «contingencia» del cuerpo femenino que representa el embarazo es incompatible con la universalidad propia del «individuo» (*ibíd.*, pp. 191, 252).

El contrato social de Jean Jacques Rousseau y la «voluntad general»

A diferencia de sus predecesores contractualistas, el contrato social de J. J. Rousseau se desentiende en lo fundamental de estas hipótesis empíricas y formula un contrato distinto, marcadamente moral. Ciertamente, el filósofo ginebrino incorpora la historia en su antropología para destacar «que el error de Hobbes y de los filósofos radica en confundir al hombre natural con los hombres que tienen ante sus ojos, y el situar en un sistema a un ser que no puede subsistir más que en el otro. [...] Ellos saben muy bien lo que es un burgués de Londres o de París; pero

jamás sabrán lo que es un hombre» (Rousseau, *Principios del derecho de la guerra*, pp. 367-368). Rousseau critica el «método analítico» de Hobbes consistente en descomponer en individuos (átomos) la totalidad social para luego presentar estos mismos individuos como anteriores, fundadores de una «sociedad civil» de la cual, en realidad, son su producto. Los «filósofos» (contractualistas) serían culpables de producir este espejismo.

Contra la doctrina de John Locke, negará la existencia de dos contratos, afirmando que «no hay más que un contrato en el Estado, el de la asociación; y éste solo excluye cualquier otro» (Rousseau, *Del Contrato social*, III, Cap. XVIII). Esta postura no es más que la reafirmación de la indivisible e inalienable soberanía del Pueblo, y es, al fin y al cabo, una de las formas de la soberanía que acepta y recoge –aunque no recomienda por razones de prudencia política– Hobbes bajo el nombre de «democracia» o «asamblea soberana». Mas para Rousseau no será una forma de gobierno sino el mismo poder político existente debajo de todo gobierno (Ritchie, 1891). Por esta razón podemos entender a Locke como un paso necesario hacia Rousseau, a través del cual se produce una inversión de la teoría hobbesiana (el *pactum unionis* absorbe el *pactum subjectionis*: el segundo presupone el primero) (Pollock, 1908; Rubio Carracedo, 2006). Porque la perspectiva de Locke, excesivamente atada al individuo propietario, pese a las insistencias en el «bien común», es ajena a la igualdad política y retiene el individuo al margen de lo público, «negando la posibilidad de la emergencia de una auténtica “comunidad política”» (Vargas, 2016, p. 163); mientras que la perspectiva rousseauiana es ya plenamente «republicana», y su propuesta democrática conecta más estrechamente la libertad individual con libertad colectiva, recuperando, en buena medida, la idea republicana de la Grecia clásica.

Frente a Locke y Hobbes, que podríamos clasificar como contractualistas «liberales», el contrato social de Rousseau es «republicano» en la medida que la libertad no se reduce a la utilidad que saca el individuo de la autoridad pública (y de su inacción), sino que implica necesariamente una «enajenación total» en la comunidad, de tal modo que «uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes» (Rousseau, *Del Contrato social*, I, cap. VI, p. 46). A través del Estado democrático se entrelazan la *libertad política* (ciudadanía, participación democrática) con la *libertad moral* (autonomía, obediencia a las propias leyes). Se pierde la libertad natural y se gana la libertad civil, la propiedad y la libertad moral, sustituyendo en el hombre «el instinto por la justicia y dando a sus acciones la moralidad que les faltaba antes» (*ibíd.*, I, cap. VIII, p.52). La justicia solo es posible en la comunidad; sin embargo, pese a coincidir en esto con Hobbes, no hay que olvidar las importantes diferencias entre los dos autores respecto al estado de naturaleza: si para

Hobbes, de la ausencia de gobierno se derivan la ausencia de moralidad y la imposibilidad de la sociedad; para Rousseau, es la ausencia de sociedad la que implica la ausencia de gobierno y de moralidad (Widerquist i McCall, 2017, p. 85).

Con todo, la tarea de Rousseau es la de reconciliar la libertad con la Ley mediante la participación política del ciudadano, enlazando la libertad moral y la libertad política a través de la noción de «voluntad general», a la cual debe someterse el ciudadano. Pero esta «voluntad general», que «es siempre recta y siempre tiende a la utilidad pública» (Rousseau, *Del Contrato social*, II, cap. III), distinguida de la suma de intereses privados («voluntad de todos»), es un concepto confuso ya en su misma construcción, puesto que esa voluntad solo tiene de «general» –desde una perspectiva *pluralista*, es decir, aceptando que existen en la sociedad una variedad de proyectos políticos mutuamente incompatibles– la «comunidad de los contrarios». Esto es, la voluntad general en nuestras sociedades democráticas «sólo puede entenderse como un concepto de segundo grado, porque la unanimidad de esa voluntad general se resuelve precisamente en la “unanimidad del reconocimiento de la diversidad”, por tanto, en la unanimidad o *consenso* del reconocimiento de que no hay acuerdo en todos los puntos de los planes y programas políticos», salvo en aquellos que impliquen la propia recurrencia de la sociedad política, las llamadas «cuestiones de Estado», que no cabe definir *a priori* (Bueno, 2020, p. 172).

La importante crítica a las teorías de Hobbes y Locke –la primera por el absolutismo y el pesimismo antropológico, y la segunda por su defensa de la propiedad, a la que Rousseau acusa de haber pervertido al hombre– no abre camino, sin embargo, a una teoría política menos metafísica. La confusión que añade Rousseau con el concepto de «voluntad general» no es pequeña: se nos presenta como una voluntad que preexiste a los individuos, que «es siempre recta» pero que «el juicio que la guía no siempre es esclarecido» (*Del Contrato social*, II, cap. VI, p. 75); que, aunque parezca aniquilada, «está siempre constante, inalterable y pura»; y que, si en una votación mi postura es minoritaria, «eso no prueba otra cosa sino que yo me había equivocado, y que lo que yo estimaba que era la voluntad general no lo era» (*ibíd.*, IV, cap. I, pp. 155, 158). Vemos de nuevo que la voluntad general es, como hemos dicho, la «comunidad de los contrarios», que no puede ser sino una comunidad que aparece *a posteriori* con la subordinación voluntaria –expresada tácitamente mediante la ausencia de desobediencia– de la minoría frente a la mayoría ganadora. Sin tal subordinación no se puede decir que haya voluntad general. Pero entonces ya estamos muy cerca de ver la voluntad general como una *hipótesis ad hoc y circular*: el cuerpo político es fruto de la voluntad general y la voluntad general es, a la

vez, resultado de la unidad siempre contingente del cuerpo político. Y lo que de aquí se desprende es que la voluntad general ya no obliga a nada. Es solamente la recurrencia de la sociedad política en el tiempo a través de la subordinación de unas partes a otras del cuerpo político.

Los problemas que aquí se plantean nos sugieren la necesidad de desestimar tanto la idea de una «voluntad general» *a priori* como cualquier tipo de «voluntad general», al menos sin reformular este concepto profundamente. Esta idea se asimila en el *Leviatán* con lo que más tarde tomó el nombre de «razón de Estado», y en Locke aparece como el «bien común», el criterio que debe seguir la política. Pero los tres autores, por partir de situaciones iniciales de igualdad entre individuos abstractos, caen en un «armonismo político» que olvida que *la variedad de intereses no es un «añadido» prescindible, sino que la dialéctica de intereses forma parte del núcleo mismo de la política.*

Las teorías del contrato social tienden a ver en el Estado la reconciliación armónica de los intereses individuales enfrentados en el estado de naturaleza. Pero esta diversidad de intereses no nace de la «pura individualidad», sino del diferente contexto social que envuelve cada individuo, aquello que precisamente hace de los individuos *personas concretas*, no seres abstractos. Cualquier teoría del Estado o teoría de la justicia que se pretenda aplicable –ya sea descriptiva o prescriptivamente– a la política real no puede olvidar que las *clases* –no entendidas solo en el sentido economicista del marxismo, sino como conjuntos de individuos con unos intereses *frente a otros* individuos– no son separables de las personas; que, por el contrario, las personas se conforman en estas clases; que por la situación particular en la que viven inmersos, los individuos están necesariamente «enclasados»; y que los intereses de estas clases muchas veces no pueden resolverse equitativamente en un «bien común». De no mantener esta perspectiva dialéctica, el resultado puede ser, como en Rousseau, una «propuesta» política –la democracia directa– que, sin embargo, él mismo se ve obligado a admitir que no conviene a los hombres, sino solamente a dioses, por ser demasiado perfecta, y que «tomando el término en su acepción más rigurosa, jamás ha existido verdadera democracia, y no existirá jamás» (*ibíd.*, III, cap. IV, p. 111).

El imperativo categórico de Kant como «contrato hipotético» y la crítica a las teorías «reduccionistas» del contrato social

Algunos de estos problemas trató de solucionarlos Immanuel Kant al despolitizar la voluntad general rousseauiana, transformándola en una formulación más del *imperativo categórico*, cuya primera formulación reza «obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en ley universal» (Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, AK IV, 421). Kant recoge de Rousseau la idea moral fundamental: la moralidad como libertad, es decir, como autonomía del sujeto (de hecho, Kant verá en Rousseau el «Newton del mundo moral», el descubridor de sus leyes (Aramayo, 2018, p. 32)), pero disociará lo que Rousseau mezcla bastante confusamente: el carácter *político* del carácter *moral* del contrato, quedándose Kant con la expresión *puramente moral* de su teoría. En este sentido, Kant construye un contrato ya puramente jurídico-moral, que se desvincula de toda realidad fáctica concreta, para aplicarse universalmente –con la forma de voluntad general y universal– a todos regímenes políticos, sean más o menos democráticos, o en absoluto. Podemos decir, siguiendo a Rubio Carracedo (2006, p. 21), que «Kant “moralizó” a Rousseau y, de esta manera, lo desactivó políticamente», reconceptualizando el contrato como una «Idea de razón».

El legislador legisla desde la idea del contrato. No hace falta la democracia «explícita» de Rousseau; a Kant le sirve el *imperativo categórico* en la mente del legislador. Y esto es tanto como decir que no hace falta democracia, ni directa ni representativa, para cumplir los criterios kantianos, porque «la idea de contrato posee realidad práctica en cuanto compromete *moralmente* al soberano a legislar teniendo en cuenta la posibilidad de que el pueblo concuerde con ello, es decir, haciendo uso del “como si” en perspectiva moral» (Cortina Orts, 1988). El contrato original de Kant es plenamente hipotético y *a priori*, de carácter jurídico y no fáctico, en la «interioridad» del legislador y perfectamente compatible con la monarquía (Rubio Carracedo, 2006).

Kant legitimará así el despotismo con tal de que sea ilustrado («republicano»). Y, en caso de no serlo, legislando el gobierno despóticamente sin tener en cuenta la hipótesis del contrato, los ciudadanos mantienen igualmente la obligación innegociable de obedecer. Dado que el gobierno es una *condición necesaria* para la libertad *externa* –no meramente *interna*, fundada en la interioridad de la conciencia y su intencionalidad, sino ligada a la coacción pública (Turró, 2008)–, sin gobierno –y, en consecuencia, sin política en sentido estricto– es *imposible* la

resolución de conflictos entre individuos a través de leyes que contemplen a estos sujetos como fines. Los gobiernos no siempre actúan moralmente, pero sin ellos no hay posibilidad de establecer el sistema jurídico moral necesario para una sociedad moral. Es decir, el gobierno está justificado por su potencialidad (moral) más que por su acción efectiva. Pero esto incorpora una gran dificultad: la presentación del estado de naturaleza como un *contrafactual deontológico* vinculado a la imposibilidad de una sociedad moral en el estado de naturaleza es problemática *empíricamente*: habrá que demostrar siempre la ausencia de moralidad (imperativo categórico) allí donde no hay sociedad política. En este sentido, Kant cae también, aunque en el plano moral, en el problema del mito del estado de naturaleza que ya hemos reconocido en Hobbes y Locke (Widerquist y McCall, 2017, p. 84).

Sin embargo, el idealismo moral kantiano –del que Rawls heredera su *constructivismo moral*– acierta completamente a la hora de criticar las teorías «empiristas» o «reduccionistas» del contrato social de estirpe hobbesiana tales como las formulaciones de Buchanan o Gauthier, que tratan de hacer «emerger» la legitimidad de las normas jurídicas y morales de las preferencias racionales de individuos dados en una situación inicial *sin normas morales*, los cuales acaban estableciendo un contrato (o multitud de contratos recurrentes, como en el caso de Buchanan). El problema de estas perspectivas es su carácter «reduccionista» reflejado en el intento de derivar las *normas morales* de un mundo *no moral*, sino más bien *económico*, fundado en preferencias individuales según funciones de utilidad. Pero, ¿acaso la «fuerza de obligar» de las normas éticas o del derecho puede fundarse en la utilidad económica? De las tesis de Buchanan (*The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*) no se deduce, en realidad, ninguna obligación o derecho morales: para sus individuos, «tener derecho» significa poco más que prever algo acerca la conducta autointeresada de los demás, y «tener una obligación» no es distinto de someterse a una restricción autointeresada de la conducta (Rodilla, 1985, p. 254). El orden que se hace llamar «justo» solamente es *un orden en equilibrio estratégico*. Pero suponer que la moralidad se deriva de un «equilibrio de fuerzas» es *no distinguir la reflexión moral y política como ámbitos autónomos, aunque sin duda no independientes, de las categorías económicas y de la racionalidad económica*.

En la terminología propia de John Rawls, las normas morales y políticas, así como los individuos que las «discuten», deben ser *razonables* y no solamente *racionales*, es decir, no es suficiente con que sean útiles estratégicamente con vistas a un objetivo, sino que hace falta que sean razonables para todos y todas: «Lo que les falta a los agentes [solamente] racionales es la forma particular de sensibilidad moral que subyace al deseo de comprometerse con una

cooperación equitativa como tal, y hacerlo en términos tales que quepa esperar que otros, en tanto que iguales, puedan aceptar» (Rawls, 2013, pp. 82-3). Esta fórmula se encuentra ya implícita en Rousseau cuando indica que la voluntad general «debe partir de todos para aplicarse a todos» (*Del Contrato social*, II, cap. IV, p. 66), y es el criterio que distingue al *gobierno republicano* y legítimo. Desde esta distinción conceptual, Rawls critica acertadamente los intentos contractualistas «reduccionistas» como los de David Gauthier de derivar de la racionalidad la razonabilidad.

Los límites del contractualismo de Immanuel Kant y John Rawls

Pese al énfasis en preservar la autonomía de la moralidad, sin reducirla a la racionalidad instrumental, la postura de Kant es problemática por su *formalismo*, en dos sentidos. En primer lugar, porque por ser *puramente formal* falla en el intento de desarrollar principios y normas sustantivas. Sarcásticamente, Marx explicaba como ante la notoria incapacidad de conquistar el mar y desarrollar una industria y un comercio fuertes como hicieron los ingleses en los siglos XVIII y XIX, Alemania se sentía satisfecha, por su impotencia económica y política, con «conquistar los cielos» a través de la filosofía del idealismo alemán, plasmado en el *imperativo categórico* de Kant (Marx y Engels, 2014, pp. 166-167). Y es que tal imperativo, al desvincularse de cómo son las cosas efectivamente y establecer una justicia plenamente *formal*, no puede dar contenido al deber moral.

Kant pretende asegurar la fórmula de la libertad a todos los hombres: que la voluntad sea libre, es decir, dirigida al deber en sí mismo y no a los fines concretos del *imperativo hipotético*; y ello independientemente del contexto histórico en que se hallen. Fue Hegel quien criticó el estéril universalismo de Kant señalando que la única libertad posible es aquella *real y contextualizada*, donde el espíritu individual se funde en la vida moral de un pueblo, su *eticidad*, su *ethos*, sus costumbres e instituciones, allí donde los individuos juegan un papel concreto. Esta discusión clásica entre Kant y Hegel puede traducirse a nuestros días como el debate entre los liberales de la escuela de Rawls y las posturas comunitaristas (Villavicencio, 2009). Un debate que, sin embargo, no habría que entender —a nuestro juicio— como el enfrentamiento entre dos posturas completamente incompatibles, sino como *un intento de marcar los límites del liberalismo*, señalando el «corsé histórico» desde el que estas teorías parten necesariamente (de Robles, 2010).

En segundo lugar, el imperativo categórico, por su universalidad, debe aplicarse sobre toda la humanidad, pero las normas políticas necesariamente están dirigidas a «parcelas» muy concreta de la humanidad –los Estados y su territorio– enfrentadas unas con otras, al modo como Schmitt lo señaló en *El concepto de lo político*. Sin embargo, incluso dentro del Estado, la idea del contrato social como imperativo categórico es problemática porque la fórmula que reza «*la persona no puede ser medio sino fin*» es una fórmula hipócrita propia de sociedades de mercado donde solo retóricamente los ciudadanos son «fines y no medios», y donde, más bien, somos medios unos de otros (Bueno, 2004).

John Rawls, siguiendo la estela de Kant, rechaza que las «particularidades» de los individuos – es decir, los individuos en tanto que forman parte de *clases de individuos*– puedan entrar a definir los principios de justicia. El profesor de Harvard formula en su *Teoría de la Justicia* los principios de justicia (distributiva) que deben regir la estructura básica de una sociedad (Rawls, 1995, p. 67-8):

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.

Pese a algunas modificaciones posteriores de sus principios, estos siguieron siendo, en esencia, fieles a su formulación original. El *primer principio* tiene siempre preferencia frente al *segundo*, y la condición de la igualdad equitativa de oportunidades (2b) tiene preferencia ante el *principio de la diferencia* (2a). A ellos llega Rawls a través de la «posición original», análoga del estado de naturaleza de los clásicos, donde individuos cubiertos bajo un «velo de la ignorancia» que les impide conocer su posición social, sus talentos naturales, su concepción del bien, sus predisposiciones psicológicas y sus las circunstancias particulares de su sociedad, tienen que elegir racionalmente, y sujetos a cinco restricciones, entre diferentes principios de justicia (*ibíd.*, §§ 23, 24).

Rawls ha llevado a cabo de forma didáctica, a través de la «posición original» y el «velo de la ignorancia», el procedimiento analítico de descomposición atómica que observamos en los demás contractualistas. Pero, ¿con qué individuos no encontramos? Desde luego, no con *individuos humanos*. Rawls postula un punto de partida contradictorio al presentar individuos racionales que, sin embargo, desconocen las circunstancias del lugar donde viven y de la época

que habitan, como si la racionalidad no exigiera un proceso histórico y los individuos pudieran flotar fuera de la historia (Bueno, 2006, p. 141). Es más, ¿cómo es posible sostener que tales individuos desconocen las circunstancias particulares de su propia sociedad (no conocen ni la situación política y económica, ni el nivel cultural y de civilización) pero, sin embargo, sí conocen que su sociedad está sujeta a unas «condiciones de la justicia» que presuponen un nivel civilizatorio histórico determinado (es decir, una complejidad social suficiente para que haya intereses divergentes mutuamente irreducibles sobre la distribución de los recursos comunes)? En la misma dirección, Pateman señala cómo en la posición original de Rawls los individuos, al no conocer sus «particularidades», desconocen también su sexo, son seres asexuados; y, sin embargo, sí debemos suponer que tienen descendencia, e incluso se nos dice que estos individuos pueden verse, en realidad, como «cabezas de familia». Pero, ¿qué familia puede encabezar un individuo sin sexo? (Pateman, 2019, p. 101).

En una abstracción tan rigurosa como la que Rawls desarrolla en su posición original se torna imposible la tarea de desarrollar normas sustantivas de justicia y reconstruir una sociedad política con personas humanas. Por ello, Rawls se ve obligado a ir sumergiendo sus individuos progresivamente en una sociedad real, liberándolos del «velo de la ignorancia» en una «secuencia de cuatro etapas» que toma como modelo la Constitución de los Estados Unidos. Un modelo que se propone depurar de sus injusticias a través del criterio moral que le ofrecen sus principios de justicia. Pero, ¿acaso las «virtudes» del modelo constitucional estadounidense –que, sin duda, las tiene: especialmente su estabilidad en el tiempo– podrían concebirse sin los «vicios» e «injusticias» que en él reconocemos, y especialmente en tanto Estado que pretende mantener su papel hegemónico en el sistema internacional y, con ello, disponer de una posición privilegiada en la producción y distribución de recursos a nivel mundial?

Por otro lado, la crítica comunitarista al liberalismo deontológico de Rawls, pese a tener una tendencia al holismo que fusiona en exceso el individuo en su comunidad, acierta en señalar la pertenencia del hombre en *su* comunidad como un entorno que lo constituye como parte de un todo mayor con un *telos común* (Henríquez, 2011). Precisamente son las condiciones particulares que Rawls considera «moralmente arbitrarias» –sexo, lengua, identidad comunitaria, generación, religión, etc.– las que hacen del individuo una *persona humana* capaz de reivindicar derechos (Vidal Molina, 2009). El contractualismo invierte el orden, poniendo el individuo en la génesis racional de la comunidad; y, en el legítimo intento de reivindicar la distancia entre el individuo y su comunidad, «al tratar de asegurar esta distancia de manera demasiado completa, debilita y socaba sus propios hallazgos» (Sandel, 2000, p. 226). No se da

cuenta de que la virtud central de las instituciones políticas no reside tanto en la justicia distributiva como en *la preservación de la polis*.

Además, la *Teoría* de Rawls es ciega ante la disolución de la soberanía clásica del modelo Estado-nación frente a los intereses de grandes compañías económicas. El predominio del mercado sobre el Estado es cada vez mayor, lo que, a su vez, conlleva problemas en términos de control democrático (Marín, 2012; Vidal Molina, 2009).

Finalmente, Rawls se olvida de la *producción* y solo trata seriamente los problemas de la *distribución* de los bienes. Pero, ¿podemos establecer principios de justicia que guíen la distribución de unos bienes primarios que no han sido producidos por mecanismos justos? Tanto desde una perspectiva libertaria como la de Robert Nozick, como también desde miradas «de izquierda», esto no es aceptable. ¿O acaso podemos repartir las porciones de un pastel sin pensar en quién lo ha preparado? Puesto que las cosas no caen del cielo «como maná», sino que son *producidas* por hombres y mujeres concretos, no podemos desentendernos moralmente de la producción (Nozick, 1974, p. 198).

Conclusión

Todo lo dicho hasta ahora nos obliga a plantear la siguiente cuestión: *¿podemos fundamentar la legitimidad de la autoridad pública en la elección estratégica (al modo de la teoría de juegos) de individuos «flotantes» en un estado de naturaleza?* Nuestra respuesta debe ser negativa. Pese a que las teorías del contrato social actualizaron la teoría política y moral y plantearon el problema de la obligación política desde una perspectiva nueva, despegándolo del yugo de la fe, cayeron en una doctrina individualista y también metafísica que pretende derivar los fundamentos normativos del Estado a partir de unos individuos que están fuera de la historia y que, sin embargo, se supone que disponen de una «racionalidad» –incluso de una «razonabilidad» moral– suficiente para llegar a acuerdos mutuamente beneficiosos. Pero, ¿acaso las características de estos individuos flotantes de los que desconocemos la raza, el sexo, la religión, la clase social, etc., no exigen un desarrollo histórico preciso (por ejemplo, la posibilidad de hablar una misma lengua para llegar a acuerdos, o la misma «racionalidad individual-estratégica» fruto de un contexto también determinado)? Y este desarrollo presupone, precisamente, una «vida en comunidad» ya dada. Mantenernos al margen de los procesos históricos nos pone ante el riesgo de *justificar la idea y no la cosa*, dando la impresión

tácita o expresa de que el Estado es fruto del acuerdo entre ciudadanos. Es, en definitiva, un intento de «*deshistorizar*» la política.

El contractualismo cae en el error de tratar de encontrar las bases de la legitimidad del Estado en la voluntad de sujetos que, pese a presentarse como anteriores, son inconcebibles sin ese mismo Estado que les ha hecho posibles. Al fijar la atención en la voluntad individual de estos sujetos idealizados, las teorías del contrato social tienden a justificar *realidades históricas* –que escapan a la voluntad de los hombres y son, por lo tanto, *supraindividuales*, como el Estado, la democracia o el mercado– desde *decisiones individuales* que, al partir de individuos descontextualizados, borran las «injusticias» que hicieron posibles tales instituciones, subrayando solamente sus «virtudes». Se interpretarán entonces las guerras, la desigualdad internacional, los flujos migratorios, los desastres ecológicos, etc., como fenómenos «contingentes», no necesarios, variables exógenas al objeto de estudio, hechos que «embrutecen» la superioridad moral de las sociedades democráticas de mercado occidentales, y que, pese a ese «embrutecimiento», su «pureza moral» sigue intacta en el ámbito de la normatividad. Todo ello como si no hubiera una íntima relación entre el bienestar «interno» de las democracias de libre mercado occidentales y el malestar «externo», como si lo primero pudiera explicarse sin lo segundo. Y, desde luego, tampoco las «desviaciones» o «deficiencias» internas existentes en la práctica de estos sistemas económicos y políticos son independientes de sus «virtudes». Por supuesto, esta afirmación no implica necesariamente un escepticismo total ante cualquier legitimación del Estado, las democracias de mercado o los estados de bienestar, pero sí impugna el defenderlas desde una «idea pura de democracia» (o de «Estado» o de «mercado») que no existe ni puede existir más que en la teoría.

Lo que puedan pactar individuos absolutamente iguales –que es, en el fondo, lo que puede pactar ese individuo puro, indiferenciado, consigo mismo– es indiferente cuando las partes que realmente tienen que asumir las consecuencias del pacto son personas atravesadas por multitud de desigualdades, es decir, *clases de personas*. No debemos partir del individuo *en tanto que individuo* –que roza la hipóstasis– sino del individuo en tanto que hombre, mujer, trabajador asalariado, autónomo, funcionario, profesor, carcelero, agricultor, soldado, español, francés, gallego, etc., es decir, en tanto que situado en lugares comunes a otros individuos que –por estar, en este sentido, «enclasados»– desarrollan intereses individuales pero compartidos *frente* a otras clases de individuos con intereses divergentes. Cualquier teoría política y teoría la justicia debe partir de las desigualdades existentes, y no de una igualdad hipotética, para tener

en cuenta qué papel juegan estas desigualdades, en su origen y en sus consecuencias, en el funcionamiento global de la sociedad.

Referencias bibliográficas

- Aramayo, R., 2018. *Kant: entre la moral y la política*. Madrid: Alianza.
- Aristóteles, 2017. *Política*. Traducido del griego por A. Pérez Jiménez y C. García Gual. 2ª ed. Madrid: Alianza.
- Bueno, G., 1991. *Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”*. Logroño: Biblioteca Riojana.
- Bueno, G., 2004. Confrontación de doce tesis características del sistema del Idealismo trascendental con las correspondientes tesis del Materialismo filosófico. *El Basilisco (2ª época)*, 35, pp. 3-40.
- Bueno, G., 2006. *El mito de la Izquierda*. Barcelona: Ediciones B.
- Bueno, G., 2020. *Panfleto contra la democracia realmente existente*. Oviedo: Pentalfa.
- Cortina Orts, A., 1988. El contrato social como ideal del Estado de Derecho: El dudoso contractualismo de I. Kant. *Revista de Estudios Políticos*, 59, pp. 49-64.
- D'Agostino, F., Gaus, G. y Thrasher, J., 2017. Contemporary Approaches to the Social Contract. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2021 Edition)*. Disponible en: <https://plato.stanford.edu/entries/contractarianism-contemporary/>
- De Robles, S., 2010. La crítica de Hegel a Kant: elementos para una revisión contemporánea de la cuestión Sittlichkeit Moralität. *Cuadernos del Sur. Filosofía*, 39, pp. 163-180.
- Fernández Peychaux, D. A., 2011. ¿Es posible matizar el individualismo de John Locke? *Principios: Revista de Filosofía*, 18 (30), pp. 307-339.
- Hobbes, T., 2018. *Leviatán*. Traducido del inglés por C. Mellizo. 4ª ed. Madrid: Alianza.
- Henríquez, A., 2011. Alasdair Macintyre y la crítica comunitarista a John Rawls. *Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política*, 13, pp. 97-115.
- Hume, D., 2011. *Ensayos morales, políticos y literarios*. Traducido del inglés por C. Martín Ramírez. Madrid: Trotta.
- Husserl, E. 2020. *Introducción a la ética*. Traducido del alemán por M. Chu, M. Crespo y L. R. Rabanaque. Madrid: Trotta.

- Ligarrabay, V. H., 2017. Sociología y contractualismo: una lectura crítica de Hobbes y Kant. *Cuadernos Universitarios*, 10, pp. 121-127.
- Marín, J. J., 2012. Significado e impacto de la noción de contrato social en Rousseau y Kant. Alcances y limitaciones en la teoría democrática. *Civilizar*, 12 (23), pp. 111-124.
- Marx, K. y Engels, F., 2013. *La Sagrada Familia o Crítica de la crítica crítica contra Bruno Bauer y consortes*. Traducido del alemán por C. Liacho. 3ª ed. Madrid: Akal.
- Marx, K. y Engels, F., 2014. *La ideología alemana*. Traducido del alemán por W. Roces. Madrid: Akal.
- Nozick, R., 1974. *Anarchy, state, and utopia*. Oxford: Blackwell.
- Pateman, C., 2019. *El contrato sexual*. Traducido del inglés por Mª L. Femenías. Editorial Ménades.
- Platón, 2019. *Diálogos I*. Traducido del griego por J. Calonge, E. Lledó y C. García Gual. Barcelona: Gredos.
- Pollock, F., 1908. Hobbes and Locke: The Social Contract in English Political Philosophy. *Journal of the Society of Comparative Legislation*, 9 (1), pp. 107-112.
- Rawls, J., 1995. *Teoría de la justicia*. Traducido del inglés por Mª Dolores González. 2ª ed. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J., 2013. *El liberalismo político*. Traducido del inglés por A. Domènech. Barcelona: Planeta.
- Riley, P., 1973. How Coherent is the Social Contract Tradition? *Journal of the History of Ideas*, 34 (4), pp. 543-562.
- Ritchie, D. G., 1891. Contributions to the History of the Social Contract Theory. *Political Science Quarterly*, 6 (4), pp. 656-676.
- Rodilla, M. A., 1985. Buchanan, Nozick, Rawls: Variaciones sobre el estado de naturaleza. *Anuario de Filosofía del Derecho*, año 1985, pp. 229-284.
- Rodilla, M. A., ed. 2018. *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos*. 3ª ed. Madrid: Tecnos.

- Rousseau, J.J., 1997. Principios del derecho de la guerra (Estudio introductorio, traducción y notas de José Rubio-Carracedo). *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 2, pp. 355-381.
- Rousseau, J. J., 2012. *Del Contrato social*. Traducido del francés por M. Armiño. 3ª ed. Madrid: Alianza.
- Rubio-Carracedo, J., 2006. Rousseau y Kant: una relación proteica. *Revista de Estudios Políticos*, 133, pp. 9-37.
- Sandel, M., 2000. *El liberalismo y los límites de la justicia*. Traducido del inglés por Mª Luz Melon. Barcelona: Gedisa.
- Santos Campos, A., 2019. Francisco Suárez's Conception of the Social Contract. *Revista Portuguesa de Filosofía*, 75 (2), pp. 1195-1218.
- Scaff, L. A., 1978. Hume on Justice and the Original Contract. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 33 (1), pp. 101-108.
- Turró, S. ed., 2008. *Immanuel Kant. Història i política*. 2ª ed. Barcelona: Edicions 62.
- Vargas, J., 2016. Individualismo posesivo, propiedad y sociedad política en John Locke. *Apuntes Filosóficos*, 45 (25), pp. 148-163.
- Vidal Molina, P.F., 2009. La teoría de la justicia social en Rawls. ¿Suficiente para enfrentar las consecuencias del capitalismo? *Polis*, 23 (8), pp. 225-246.
- Villavicencio, L., 2009. Comunitarismo versus liberalismo: Hegel contra Kant 200 años después. *Nomos*, 4, pp. 31-52.
- Widerquist, K. y McCall, G. S., 2017. *Prehistoric Myths in Modern Political Philosophy*. Edimburgo: Edinburgh University Press.