

**UNIVERSIDAD DE LOS HEMISFERIOS**

Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas

U N I V E R S I D A D



**DE LOS HEMISFERIOS**

DILE AL MUNDO DE DÓNDE VIENES

**Tema de la investigación:**

Nacimiento, influencias y práctica del  
Liberalismo Deontológico de John Rawls

Trabajo para la obtención del Título de Licenciado en Derecho

**Autores:**

Gianmarco Ginatta Arosemena

Carlos Piana Castillo

**Tutor:**

Jaime Baquero de la Calle Rivadeneira

Quito, mayo de 2017

*El presente documento se ciñe a las normas éticas y reglamentarias de la Universidad de Los Hemisferios. Así, declaro que lo contenido en éste ha sido redactado con entera sujeción al respeto de los derechos de autor, citando adecuadamente las fuentes. Por tal motivo, autorizo a la Biblioteca a que haga pública su disponibilidad para lectura, a la vez que cedo los derechos de publicación a la Universidad de Los Hemisferios.*

*De comprobarse que no cumplí con las estipulaciones éticas, incurriendo en caso de plagio, me someto a las determinaciones que la propia Universidad plantee. Asimismo, no podré disponer del contenido de la presente investigación a menos que eleve por escrito el requerimiento para su evaluación a la Comisión Permanente de la Universidad de Los Hemisferios.*

**Gianmarco Ginatta Arosemena**

**Carlos Piana Castillo**

## ÍNDICE

Resumen/Abstract.....	3
Introducción.....	4
Influencias Clásicas: Contrato social y Utilitarismo .....	6
1. El Fundador de la Filosofía Civil: Thomas Hobbes .....	6
2. John Locke, Padre del Liberalismo Moderno.....	8
3. La Ilustración Francesa.....	11
3.1. Bayle.....	11
3.2. D'Alembert y Diderot.....	11
3.3. Voltaire .....	12
3.4. Montesquieu .....	12
3.5. Rousseau.....	13
4. El Padre del Utilitarismo: Jeremy Bentham .....	15
5. El Utilitarismo Positivista de John Stuart Mill.....	17
6. Breve recapitulación y relación con el liberalismo deontológico.....	18
Influencia de la concepción liberal del Estado en la concepción del Estado de Derecho	21
7. Liberalismo y Estado de Derecho.....	21
8. Liberalismo y democracia .....	22
Teorías Deontológicas de la justicia: Kant y Rawls .....	23
9. Kant: los deberes y el imperativo categórico.....	23
10. John Rawls y el liberalismo deontológico.....	25
Conclusión.....	31
Bibliografía.....	33

## RESUMEN/ABSTRACT

El presente trabajo es un recorrido histórico-crítico a través de las principales ideas filosófico-políticas de la Edad Moderna hasta el día de hoy. Se busca exponer, a partir del pensamiento de autores reconocidos, una concepción sobre el Estado y los deberes de los ciudadanos dentro del mismo. Se concluye con John Rawls y su teoría del liberalismo deontológico como explicación del Estado liberal actual y su propuesta sobre los fundamentos supralegales de ese Estado. Su posición se ubica en la línea del diálogo, procurando dar soluciones políticas derivadas esencialmente de la razón. Y esta posición, por su fuerte impronta kantiana, desemboca en unos imperativos que constituyen deberes para los ciudadanos.

**Palabras clave:** Estado, liberalismo, deber, filosofía política, contrato social, John Rawls.

The following article is a critical-historic overview of the main philosophical and political ideas from the Modern Age up to the present day. The objective is to present, based on the perspectives of relevant authors, the concept of State and citizen's duties as part of it. Concluding with the analysis of John Rawls' theory about the Deontological Liberalism as an explanation of the contemporary Liberal State and his proposal about the supralegal foundation of such State. His position lies in the line of dialogue, intending to reach political solutions originated mainly on reason. This position, because of his strong influence by Kant's ideas, culminates in certain imperatives that constitute duties for the citizens.

**Key words:** State, liberalism, duties, political philosophy, social contract, John Rawls.

## INTRODUCCIÓN

Un día un rey le ordenó a un ciudadano: «Joven, ve a la casa de tu padre y tráeme la parte de la cosecha que me corresponde. Así daré de comer a los herreros». El joven dejó lo que estaba haciendo y fue corriendo a las tierras de su padre. Cuando lo encontró le dijo: «el rey pide que le mandes la parte de las cosechas que le corresponde». El padre se apresuró a cargar un carruaje con todo lo que correspondía y lo amarró a un caballo para que su hijo pudiera llevarlo. El joven montó al animal y llevó presuroso la carga al palacio del rey. Una vez ahí le abrieron las puertas y el mismo rey salió a recibirlo: «¿Trajiste lo que debías? Los herreros mueren de hambre». El joven, que ya se disponía a descargar el carruaje, se detuvo ante esas palabras. «¿Y qué es lo que *debía* traer?», preguntó. «La parte de la cosecha», respondió el rey extrañado. «¿Y por qué debía hacer eso?», preguntó nuevamente. «¡Porque ese es tu *deber* con el Estado!», respondió el monarca indignado. «¿Y por qué tengo ese deber?», fue su última pregunta.

Esa pregunta, planteada aquí a modo de relato, es una de las preguntas fundamentales que han acompañado al ser humano desde que se encontró a sí mismo viviendo en sociedad bajo la dirección de un Estado. La respuesta ha variado en las diversas épocas históricas, tomando formas y colores distintos según la doctrina o pensamiento político del momento. Sin duda, se trata de una pregunta que corresponde directamente al derecho: saber en qué se fundamentan nuestros deberes llega casi tan atrás como los fundamentos mismos del derecho, de lo justo. Pero esta cuestión jurídica no se divorcia jamás de la política, pues como se verá más adelante, encuentra sus múltiples intentos de respuesta precisamente en el análisis de uno de sus puntos de origen: el Estado.

John Rawls mira con agudeza a la sociedad contemporánea en la que se encuentra y se hace la misma pregunta: ¿en qué se fundamentan los deberes? La respuesta a esta pregunta será lo que motivará su teoría sobre el liberalismo deontológico. En el presente ensayo se analizará y profundizará en esta corriente de pensamiento, pero sobre todo se realizará un recorrido sobre el camino evolutivo que desembocó en esa vertiente. Desde el nacimiento del pensamiento liberal hasta las teorías más cercanas del deber en Kant, pasando por la ilustración francesa y el posterior utilitarismo, se construirá el camino necesario para entender el liberalismo deontológico. «¿Cuál es el fundamento del deber de cada ciudadano

en la sociedad?», hubiera preguntado el joven al rey si hubiera encontrado las palabras adecuadas. En este trabajo se verá en qué sentido la respuesta bien hubiera podido ser: el *liberalismo deontológico*.

El interés que encontramos en este trabajo es de doble caudal. Por un lado, las ideas del profesor Rawls representan un intento loable de encontrar, como dijimos, los fundamentos mismos del Estado liberal en que vivimos y los deberes que se desprenden del mismo. Siendo esto una búsqueda que no muchos han tenido la valentía de realizar, como se ve en las palabras de Maritain sobre la promulgación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos: “(...) estamos de acuerdo en esos derechos a condición de que no se nos pregunte por qué” (El Hombre y el Estado, 1983). Y, por otra parte, es una muestra de cómo el dialogo entre corrientes distintas y aparentemente conflictivas es siempre posible, encontrando puntos en común para finalmente llegar a una respuesta que nos demuestra que tal vez desde el inicio estábamos hablando de lo mismo.

## INFLUENCIAS CLÁSICAS: CONTRATO SOCIAL Y UTILITARISMO

### 1. El Fundador de la Filosofía Civil: Thomas Hobbes

La característica fundamental en toda la obra de Hobbes, y el fin que busca, es la paz y el bienestar del género humano (Hobbes, *Leviathan*, 1651). El joven Thomas, seriamente consternado por la crisis que atravesaba Inglaterra (la guerra civil), decide, gracias a sus grandes conocimientos intelectuales y a su filosofía del hombre, elaborar una “ciencia de la política de carácter riguroso” (Sanz Santacruz, 1991). Él se considera fundador de la misma y la llama *filosofía civil*.

Hobbes divide la filosofía en dos partes: la filosofía natural y la filosofía civil, referente a la política. Esto causa una gran repercusión, o quizá justamente al revés, en la visión del hombre como *cuerpo natural* y como parte del *cuerpo político*, es decir, como ciudadano. Esta concepción del hombre crea más de un problema, porque se desemboca en una realidad dualista que separa la parte social de su naturaleza. Siendo quizá la naturaleza el fundamento más fuerte de todo el sistema hobbesiano en el que se basa el pacto social.

La visión materialista del hombre, como ya expusimos arriba, es la base de su política. Esa visión acarrea serias consecuencias en lo referente al hombre y para el hombre, teniendo como ejemplo la consecución de la felicidad. Felicidad que es el fin de su filosofía política.

La teoría de las pasiones es precisamente donde aparece más claro el concepto que el inglés tiene de la naturaleza humana. Señala que esta tiene su origen en el movimiento vital: “Este movimiento que se llama apetito y, en apariencia, deleite y placer se presenta como una confirmación del movimiento vital y una ayuda del mismo” (Hobbes, *Elementos de derecho natural y político*, 1640). Es decir, toda pasión, deseo o aversión, se siente precisamente por el movimiento mecanicista del cuerpo. La verdad y el bien quedan totalmente desaparecidos, ya que el entendimiento no existiría; lo que no niega el autor es la existencia de la imaginación, tomando como única fuente a la memoria. Finalmente, la voluntad no es la

capacidad de decisión, sino el hecho de querer algo; es decir, el hombre naturalmente no sería libre.

En el tema de la moral, Hobbes desconoce totalmente la objetividad del bien. Primero, porque al no haber abstracción no es posible un conocimiento universal del bien. Segundo, porque, siguiendo su teoría mecanicista, la moral depende de la pasión, y esta pasión, por su naturaleza, es la que le señala al hombre lo que “les agrada de momento o en la medida en que puedan preverlo así; y de manera parecida llaman mal a lo que les desagrade” (Hobbes, Elementos de derecho natural y político, 1640). No parece estar en duda que, en lo referente a los gustos, hay tantos como personas. Hobbes explicaría su moral considerando que la pasión varía en cada persona, como las memorias que tiene cada uno, y que la pasión se genera por la acción sobre el cerebro de objetos exteriores. Se toma también en cuenta que los objetos exteriores actúan de manera más o menos intensa en el cerebro de cada uno y que los objetos experimentados también varían en cada persona. En conclusión, cada hombre elige qué es lo bueno y lo malo para sí.

La descripción expuesta nos muestra que los valores objetivos no existen, aunque para ser más exactos, Hobbes señalaría que no son cognoscibles. Por aquí se entrevén los primeros problemas gnoseológicos que acompañarán toda la filosofía moderna, desde Hume hasta Kant.

El punto clave en la filosofía *política* de Hobbes es el *estado de naturaleza*. Recordemos que por la visión dualista, se separaba la esfera de lo político de lo que cada persona era o pensaba. Con una afirmación casi dogmática, sin fundamento en la naturaleza real del hombre, Hobbes describe que cada persona tiene “derecho, por naturaleza, a todas las cosas” (Sobre el Ciudadano, 1642). En otro momento, diría que ese derecho es igual a tener derecho a nada. Tal aclaración, aparentemente estéril, tiene implicaciones graves que lo motivaron a desarrollar un ejemplo a modo de aclaración. Explica que si un hombre tiene derecho a todo, también lo tendría a matar a otro hombre, y este segundo, en cambio, a defenderse; con lo que concluye que las relaciones de derecho son relaciones de poder. En su opinión, este tipo de relación entre las personas llevaría a un caos total, por lo cual ve necesario anular ese derecho sin límites. La solución que encuentra al caos es el *pacto social*. Se trata de que los ciudadanos renuncien a su poder sobre todas las cosas por que su memoria, aliada del deseo mas no gobernante de esta, entiende que esa renuncia es “necesaria para la paz y la defensa



propia, y se contenta con tanta libertad respecto a los demás como consentiría a otros hombres respecto de sí mismo.” (Hobbes, Leviathan, 1651).

Además del pacto, es necesario un poder que sea capaz de mantener la convención y que obligue a los hombres a mantener la paz y a unirlos en caso de un enemigo en común. Así pues, él propone que el Estado sea el depositario del poder soberano. Visto así, la desmesura respecto del poder absoluto del soberano frente al resto de ciudadanos es precisamente la desproporción entre el poder fáctico y el de los miembros de la sociedad. Esa desproporción es la que le permite al Estado buscar con seguridad su fin, en palabras de Hobbes: “la salud del pueblo es la ley suprema”. Ese Estado absoluto y desproporcionado es al que el autor llama el *Leviatán*.

En resumen, para Hobbes los seres humanos naturalmente no pueden llegar a un acuerdo, y lo normal siguiendo esta línea, es que ellos tampoco lo procuren. Cada persona vela por *su* propio bien, físico y moral. En lo referente a lo político, para nada consecuencia de una naturaleza abstractiva del hombre, entiende un principio *a priori* que concede un derecho absoluto a la persona en su comportamiento social. Al no poder conocerse una verdad objetiva, unos valores universales, al hombre solo le queda un derecho sin límites frente al resto de cosas. Hobbes aclara que ese derecho absoluto incentivaría un caos social insostenible, a menos que cada persona se fuera a vivir en soledad. Para controlar todas esas libertades anarquistas y desvalijada de valores, egoístas y sin fundamento para el interés del otro, él sugiere la creación de un Estado absoluto (*Leviatán*). Estado que, con un poder desproporcionado, vela por un *pacto* de paz entre los ciudadanos que conviven en un territorio determinado.

## **2. John Locke, Padre del Liberalismo Moderno**

Locke continúa con la tradición precedente de Hobbes, y la que será la imperante en los años posteriores en el empirismo inglés. Tradición que en resumen considera que lo bueno y lo malo se identifica con lo placentero y lo doloroso, es decir, con lo que cada uno entiende como bueno o malo. Para este pensador toda la idea de lo moral es relativa, ya que esa idea está en *relación* con algunas reglas: ley divina, ley civil y ley de la opinión. Explica que las leyes pueden contradecirse entre sí; es decir, lo que para la ley divina es pecado, para la civil puede ser lícito y para la de opinión, acertado. Al encontrarse en tal contradicción, Locke plantea que la regla de lo moral debe ser lo útil. Es decir, Locke no describe una moral

absoluta o universal, real, sino dependiente de las reglas ya mencionadas; y, para poder tener un orden nacional, relaciona la moral de la nación con lo útil para la misma.

La división de la filosofía propuesta por Locke es similar a la de Hobbes pues plantea un estado de naturaleza y un estado de política, aunque las diferencias son marcadas. En el estado de naturaleza que describe Locke, la voluntad no es mecanicista como para Hobbes. Más bien, la voluntad decide actuar por una *insatisfacción* que le presenta el juicio del intelecto y no una sensación sobre su corazón mecánico. Y esa es una importante diferencia: precisamente, que existe la voluntad. En cuanto al estado de política (o filosofía política), recordamos que para Hobbes el Estado debería ser el soberano con todos o casi todos los poderes; mientras que para Locke, lo importante es preservar los derechos individuales, con lo que limita el poder político. Bajo la concepción de Hobbes resultaría muy perjudicial abolir la monarquía, pues existiría el riesgo de regresar a este *terrible* estado natural; mientras que bajo la concepción de estado natural de Locke no existiría mayor peligro. John Locke nos habla de un estado de naturaleza en el que los hombres tienen una *razón* para guiarse. Es la “la propia razón que eventualmente llevaría (a los hombres) a convencerse de que una forma más elevada de organización política les facilitaría el satisfacer sus ansias comunes de conservar la vida y la propiedad” (Gilson & Langan, 1967).

El primer concepto filosófico de gran importancia para su sistema político es la ley natural. La ley natural no es innata, sino que —como todo— se la aprehende por la experiencia (sensible e intelectual). Este concepto lo identifica con la razón: este sería el punto de convergencia y fundamento por el que los seres humanos (racionales) pueden formar una comunidad. El estado de naturaleza es el estado de libertad, un estado que sólo es regulado por la ley natural, por el cual, todas las personas al ser iguales deben respetarse mutuamente. Locke propone que ese estado natural, como ya dijimos, sólo es regulado por la ley natural, y que por ello la libertad natural consistiría en “no estar sometido a ningún otro poder superior en la tierra, y no encontrarse bajo la voluntad y la autoridad legítima de ningún hombre, y no reconocer ninguna ley que no sea la ley natural” (Locke, 1689). En definitiva, uno de los aportes esenciales del filósofo inglés fue desarrollar los primitivos conceptos de libertad y de igualdad, que evolucionaron luego en dos de los principales pilares de la Revolución Francesa y por ese camino llegaron a las mismas bases de nuestra sociedad actual. Él habla primero de una igualdad inicial, que existe entre los hombres en el estado natural. Se trata, sin embargo, de una igualdad que no quiere decir que todos los hombres son idénticos. Por el contrario, quería decir que “cada cual era dueño de su propio destino y

estaba en libertad de procurarse los bienes necesarios para conservar su vida; todos tenían el *mismo derecho* de buscar; todos, en otras palabras, eran *libres*” (Gilson & Langan, 1967). Aquí no solo se aclara el concepto de igualdad como *igualdad de derechos –igualdad ante la ley–*, sino que también aparece la idea de Locke sobre la libertad. Se trata de una libertad que no es más que “un derecho natural e innato de *autodeterminación* en las cuestiones concernientes a asegurarse *cada cual* su vida y su felicidad” (Gilson & Langan, 1967).

Los problemas sociales serían evidentes con esta organización meramente natural. El hombre tiene pasiones desordenadas, que cuando no hay autoridad o un limitante, llevan a que muchos hombres no se rijan por la ley natural, no la respeten. En ese instante se crea lo que él llama un estado de guerra, no comparable con el de Hobbes, principalmente porque en Locke ese estado nunca se da de forma permanente. Ese estado de guerra es lo que propicia el pacto social por el que se ponen de acuerdo “todos para entrar a formar parte de una sola comunidad y de un solo cuerpo político” (Locke, 1689), aunque hay que matizar. Para Locke, el hombre sí es sociable por naturaleza, organizándose en la sociedad del estado de naturaleza. Sin embargo el hombre es capaz de volverse enemigo de otro ser humano por el desorden de sus pasiones. El estado de naturaleza, si bien permite la convivencia, es un estado complicado para una convivencia larga como la de una nación. El estado natural, tanto en Hobbes como en Locke, se desarrolla mejor como una disposición individual mas no social: el hombre en soledad. Regresando a la idea de la sociedad, lo que permite el pacto social es el consenso, por el cual los individuos se ponen de acuerdo para formar una sociedad que les permita una “vida cómoda, segura, pacífica y un tranquilo goce de los propios bienes (...)” (Historia de la Filosofía, 2002).

El doctor Fazio explicaría en este sentido que la comunidad política ya conformada organiza la defensa de los derechos (vida, propiedad, salud, libertad) por lo que erige una ley política, un juez imparcial que resuelva los litigios y un poder que permita la aplicación de las leyes y sentencias del juez (Historia de la Filosofía, 2002). El pensador inglés explica la necesidad de la distribución de los poderes, que necesariamente deben residir en distintas personas, y que la comunidad siempre se regirá por el poder de la mayoría. La libertad natural válida en el estado de naturaleza, se transforma ahora en libertad civil en la comunidad política. Ahora, la libertad civil, en analogía a la libertad natural, consiste en no estar subordinado a ningún poder que no sea el de las leyes civiles. El principio de la mayoría tiene su lugar en las votaciones en el parlamento, que son principalmente para evitar la concentración de un poder absoluto. Finalmente, este ordenamiento presenta un problema: la arbitrariedad del poder y

de las leyes. Recordemos que Locke nunca habla de una moral absoluta, sino de una relativa; con ello, las leyes de su Estado dependen de la moral relativa de la mayoría. Una moral provisional. Locke lo salva al hablar de que el poder legislativo debe obedecer a la ley natural que es la base de su comunidad política (recordemos el estado natural).

### **3. La Ilustración Francesa**

Los Ilustrados franceses toman muchos elementos de las constituciones inglesas y de los tratados políticos de intelectuales como Hobbes y Locke. Su influencia para el nacimiento del liberalismo deontológico no es directa, aunque sí es indudable y hasta cierto punto fundamental, destacándose el aporte de Rousseau con el *Contrato Social*.

#### **3.1. Bayle**

Al hablar de la Ilustración francesa, siempre conviene empezar refiriéndonos a *Pierre Bayle*; ya que se trata nada más y nada menos que del precursor de este movimiento. Bayle resalta el poder de la razón, dotando de gran confianza a quien estuviera dispuesta a usarla de forma crítica. Él asegura que no puede existir una compatibilidad entre fe y razón: lo que supone un gran ataque a la Iglesia, pues la tilda de irracional en un mundo donde se empezaría a valorar únicamente la razón. Bayle se transforma, además, en el modelo de la Enciclopedia, obra culminante de la Ilustración en Francia. “Bayle provee de armas al espíritu crítico y escéptico de la época” (Hirschberguer, 1956). Sin embargo, su principal aporte a la Ilustración podría ser el haber encendido la luz de la razón en Francia. Luz que infló de confianza a los hombres, que se pusieron por encima de las ciencias y de cualquier tipo de autoridad represiva.

#### **3.2. D’Alembert y Diderot**

Dos autores que vale la pena mencionar brevemente son D’Alembert y Diderot, a quienes se les atribuye la edición de la Enciclopedia. Estos dos autores fueron grandes representantes del materialismo del momento y del ataque a la Iglesia. Es importante destacar este ataque, pues ocurre en un momento histórico en el que la Iglesia y la Monarquía estaban íntimamente compenetrados. Atacar a la Iglesia era, de cierta forma, atacar a la Monarquía, atacar al Estado absoluto del que eran opositores. En cuanto al desarrollo del materialismo, basta con decir que fue una corriente muy elaborada por los Ilustrados, que en último termino llevaba

a ver al hombre por el hombre, y no pensar que había algo *más allá* de lo material. Esto es clave en el pensamiento Ilustrado.

### **3.3. Voltaire**

No hay duda de que no hay mayor representante del espíritu de la ilustración francesa que *François-Marie Arouet (Voltaire)*. Quien podría ser “el mayor genio literario de Francia y su más grande defensor de la razón, de la tolerancia y de los llamados derechos del hombre” (Hirschberguer, 1956). Más que un gran pensador o científico, Voltaire se caracterizó por ser un gran motivador, por poseer el arte de cultivar a las masas, por ser capaz de impulsar y encarnar un pensamiento que no fue creado por él, pero del que fue gran difusor. No nos sorprende, por consiguiente, que en su ataúd esté escrito: “Dio poderoso impulso al espíritu humano y nos preparó para la libertad”. Ahora bien, es posible que sea por esta carencia de *creación* de pensamiento político que el Prof. Rodríguez Iturbe –siguiendo el ejemplo de Gilson y otros autores– no le prestara mayor atención, dejándolo a un lado en su libro *Historia de las Ideas y del Pensamiento Político: una perspectiva de occidente* (2007).

Entre la actividad política de Voltaire, resalta el incesante ataque a la Iglesia, a la que acusaba de intolerante. La relevancia de este *ataque* a la Iglesia coincide con el mencionado en los autores anteriores. Él realmente sí creía en la existencia de un Dios, como podemos ver en su célebre frase: “la naturaleza entera nos está diciendo a gritos que Dios existe”; pero lo que él admite es una religión de la razón, muy lejana a cualquier manifestación cristiana.

### **3.4. Montesquieu**

El filósofo de Bordeaux tiene un importantísimo trabajo sobre las leyes: *El espíritu de las leyes*. Para entender sus afirmaciones es necesario recordar que ya había iniciado el racionalismo en Francia hace un siglo, por lo que su método no nos ha de sorprender para el estudio. Utiliza un método empírico-inductivo entre las diversas sociedades a lo largo de la historia para encontrar en ellas algunos puntos de convergencia, que serían unas leyes generales de sociedad. Así pues, nuestro autor propone una teoría de las leyes, que se asemeja a la doctrina clásica del derecho natural según algunos autores, según la cual hay unas leyes naturales que “derivan de nuestro ser” (*El espíritu de las leyes*, 1945). Además hay que mencionar que el francés admite la existencia de ley moral natural anterior al derecho positivo.

El concepto de vital importancia para nuestro ámbito de estudio es el referente a la división de poderes. La libertad civil consiste para Montesquieu en “poder hacer lo que se debe querer y no ser constreñidos a hacer lo que no se debe querer” (Montesquieu, 1945), y para que esta libertad civil no se vea limitada por algún poder despótico o tiránico, este pensador sigue a Locke en su idea de la distribución de poderes. Es decir, el poder nunca se concentraría en un hombre, sino que los poderes estarían distribuidos con total independencia en otras funciones del Estado. Afirma que “el amor a libertad hace necesario dividir el poder del Estado en tres: legislativo, ejecutivo, judicial” (Hirschberguer, 1956). Desde este momento se empieza a dar una separación más fuerte entre el Estado y el hombre, una separación que llegaría a su extremo tres siglos después con el neoliberalismo, donde el Estado no debe intervenir para nada en lo referente al ciudadano y su libertad, excepto cuando esta violenta la de otro. Además, el pensador francés conecta la libertad con las leyes: las leyes forman la libertad política en su relación con los ciudadanos (El espíritu de las leyes, 1945). Y una democracia con libertad: el amor a la *res publica* “equivale al amor a la democracia, o igualdad” (Gilson & Langan, 1967). Si nos fijamos, nos podemos dar cuenta que en estas tres ideas citadas se ven ya los principios fundamentales de la Revolución Francesa: libertad, igualdad y fraternidad. Es a partir de ese vehículo que sus ideas llegan a la sociedad actual, moldeando nuestra concepción de los deberes del Estado y el ciudadano.

### 3.5. Rousseau

No tiene un sistema filosófico propiamente dicho –nunca se consideró filósofo, por discrepancia con el concepto de filósofo imperante en su tiempo–, pero sí podemos encontrar un eje sobre el que se apoya su sistema político. Según este pensador, la naturaleza hace bueno y feliz al hombre pero la sociedad lo degrada. Menciona que la sociedad tiene tanto influjo sobre el hombre que este ya no se reconoce como tal; por lo que sugiere «escuchar a la naturaleza». Para entender qué significa «escuchar» a esa naturaleza es necesario explicar qué entiende el ginebrino por naturaleza humana. Él la entiende según el concepto de “naturaleza humana original”, que no es la naturaleza humana de corte aristotélico, sino una naturaleza que se entiende como animal y prerracional. Además separa los términos cultura y naturaleza que en general van unidos. Recordemos que la cultura viene del término latino *cultura* y este de *cultus* que significa lo *cultivado*, o sea lo que el hombre ha aprendido y pensado que es parte de él. Pero esta separación se entiende cuando vemos bien su antropología: el hombre natural original de Rousseau es prerracional y bueno: bueno en la

medida en que busca la conservación de su vida (comer, dormir, etc.). El hombre vivía en un estado de naturaleza en el que trataba de huir del dolor, de buscar un placer animal, se defendía, no era social y no hacía daño a los demás; lo cual se podía ver con optimismo: “Los hombres iguales e independientes tienen conciencia de su libertad y de su propio poder” (Iturbe, 2007). Su libertad era simplemente un sentimiento interior prerracional: su libertad no estaba ordenada a nada sino que era una libertad sentimental e irreal. Para este pensador los derechos naturales de los hombres son igualdad y libertad.

Continúa explicando el autor que el hombre se empieza a alejar de su estado original de naturaleza por sus necesidades insatisfechas y empieza a ser racional. Ya tenía esa potencialidad, lo que parece una especie de evolución. Si se le puede hacer alguna crítica a este autor es precisamente esta: el hombre por esencia es racional; es decir, para ser hombre necesariamente hay que ser racional. Es imposible que se dé una evolución tal que un animal pase a ser hombre. Esa evolución no se puede dar ya que el proceso natural de evolución, si realmente existe y no sólo la selección natural, modifica la parte material-corpórea del animal en cuestión, pero es imposible que la materia imperfecta evolucione en un alma racional, inmaterial y más perfecta. Una vez aclarado estos detalles, Rousseau propone que por las dificultades que aparecen a los seres humanos para satisfacer sus necesidades (habla de un desequilibrio económico) es necesario fundar una sociedad propiamente colectiva sobre unas bases fundamentales que vayan de acuerdo con los derechos originales de los hombres (Historia de la Filosofía, 2002), y eso se logra por un contrato social.

El *Contrato social* es su propuesta para solucionar todos los problemas expuestos por él sobre la naturaleza del hombre, la cultura, etc. Así lo explica en su libro dedicado al tema: “encontrar una forma de asociación, que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada uno de los asociados; y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca sin embargo más que a sí mismo, y permanezca tan libre como antes” (Rousseau, 1960). Este es otro índice de cómo la relación entre sociedad, Estado e individuo empieza a variar y empieza a tomar forma el Estado liberal cada vez más contemporáneo. El poder surge del contrato, es decir, de la voluntad o soberanía del pueblo, que incluye los derechos de todos los ciudadanos. Así pues, la voluntad popular que legisla es la misma que la voluntad propia del ciudadano. El concepto de libertad queda claro para este autor, y la define como “la obediencia a la ley que nosotros mismos nos hemos dado”. Vemos que para él la libertad es autolegislación, lo cual parecería una desviación de su concepto: no es una libertad que sirve para elegir el bien objetivo sino una libertad usada para el gusto de cada

individuo. Fazio da una crítica al planteamiento del sistema: “La falta de contenidos concretos de este bien común hacia el que está orientada la voluntad general –los únicos contenidos son la libertad como autolegislación y la igualdad legal, es decir, derechos formales- hace que el sistema de Rousseau, basado en la soberanía popular, termine en un formalismo, susceptible de recibir distintas configuraciones institucionales” (Historia de la Filosofía, 2002).

#### **4. El Padre del Utilitarismo: Jeremy Bentham**

Se considera a Bentham como el primer foco fundante del liberalismo deontológico, que con sus ideas influiría, luego de dos siglos, en el nacimiento de esta corriente jurídica, teniendo también tiene sus tentáculos en la economía o en la moral. Quizá para dar un pequeño resumen, injusto por lo pronto, podemos decir que la idea de lo “útil” se conecta fácilmente con la visión subjetivista del bien. Repito que es injusta aun la comparación porque falta describir mucho la postura del inglés y matizar la conexión entre el utilitarismo y el liberalismo.

Bentham tiene claras influencias de Hume, quizá el máximo exponente del empirismo británico y también el último, lo que hace que la concepción del ser humano sea muy material, o incluso sólo material, para este pensador. Así pues la naturaleza humana para el inglés no es la hilemórfica aristotélica, lo que acarreará problemas en sus soluciones. Con este contexto se entiende la afirmación de Bentham: “La naturaleza puso al hombre bajo el imperio de la felicidad y del dolor” (An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, 1970). Es importante aclarar que para este filósofo la felicidad se identifica con el placer, lo que significa que el hombre “moral” guía su vida hacia los placeres porque ahí encuentra su felicidad; y el otro imperio es el dolor, es decir, huir del dolor o de lo que no cause placer. De ahí que lo *útil* es lo que posibilita alcanzar la felicidad.

Sobre el tema del utilitarismo en relación a la moral y legislación es importante matizar qué entiende el inglés exactamente por lo útil. Para Bentham las legislaciones se deberían crear con base a una estimación o cálculo entre los placeres y los dolores, y esto nos permite formularnos otra pregunta: ¿Qué abarca el placer para el inglés? El placer como ya dijimos es la felicidad, pero Bentham nunca dice que ese placer deba de ser inmediato; es más, propone varias veces que hay que vivir de forma austera muchas veces para alcanzar una felicidad mayor cuando llegue el momento. Por eso las leyes deben formularse considerando varios aspectos del dolor y el placer como son la intensidad, la durabilidad, etc.



Aquí aparece más claramente un aspecto del liberalismo deontológico al que ya llegaremos, pero primero es muy importante considerar brevemente a otro pensador que influye también en Bentham: Thomas Hobbes. La visión de la sociedad de Bentham es esencialmente la misma de Hobbes; para el primero el hombre es egoísta (¿tiene sentido que alguien o algo sea egoísta de por sí, por naturaleza?, ¿Y si decimos que es egoísta debe haber lo contrario, la generosidad, que es un valor? ¿No había dicho que sólo existe lo material?); el segundo tiene su famosa frase que está en su *Leviatán*: “homo homini lupus” (Hobbes, *Leviathan*, 1651), que representa la misma idea. Para los dos autores no existe el hombre como *animal político* de Aristóteles, sino una sociedad que se forma por un pacto de los hombres para que cada uno alcance más fácilmente sus placeres individuales. Ahí se presenta otro problema: si el fin del hombre es la felicidad individual, entonces el fin de la sociedad sería la felicidad general que consistiría para Bentham en la suma de las felicidades individuales (Historia de la Filosofía, 2004), lo que es un sin sentido. El bien común, la “felicidad general” por decir que son lo mismo, es mayor a la simple suma de los bienes o felicidades individuales; lo que queda claro con un ejemplo, sumar uno más dos da un resultado de tres, el tres es mayor que el uno y el dos, es decir, la respuesta o el “bien común” es más que cada uno de los bienes individuales, podemos concluir que es más verdadero que el hombre necesita la sociedad para alcanzar un bien mayor que lo contrario de los autores ingleses.

El nacimiento del Estado también se da por el utilitarismo. Así pues este gobierno se crea simplemente porque como el hombre es malo, egoísta, se necesita que un gobierno ponga unas leyes y controle el orden interno para que no existan problemas entre los ciudadanos. Otro elemento del liberalismo deontológico aparece aquí, el de que las leyes sólo deben regular en lo concerniente a terceros en una relación de justicia. Como bien expone Mariano Fazio en su obra: “Con el principio de la mayor felicidad para el mayor número Bentham democratizaba el liberalismo” (Historia de la Filosofía, 2004), aquí el problema, como también ha escrito MacIntyre, es que la minoría puede llegar a sentirse atacada por la decisión de la mayoría. Una mejor solución, propuesta por algunos iusnaturalistas, son unas leyes válidas para todos, estas leyes han de basarse al menos en un principio suprapositivo, como expone Massini Correas, que abarque a los seres humanos en su universalidad, así pues esas leyes son verdaderamente válidas y sirven a todos.

## 5. El Utilitarismo Positivista de John Stuart Mill

Mill de joven fue insertado en el mundo del utilitarismo de Bentham por su padre que lo hizo estudiar desde los quince años. Como era de esperar, tuvo una tendencia utilitarista de la vida, pero lo hizo teniendo siempre su propia visión, acaso siendo esta más acertada que la de Bentham. Ambos coinciden en que el fin del hombre es la felicidad y que la felicidad se alcanza por medio de los placeres y huyendo de cualquier tipo de dolor. Pero John Stuart Mill tiene una visión más aristotélica del ser humano. Su concepción de la naturaleza humana –en contraste con Bentham– incluye que el hombre también es espíritu.

Por la concepción hilemórfica (materia-forma) que tiene Mill del ser humano su visión de los placeres es más acertada, incluso puede decirse que su pensamiento sobre ese impulso o posibilidad de la felicidad se le puede dar otro calificativo que placer identificado más como una felicidad corpórea. Este filósofo distingue entre lo cuantitativo y lo cualitativo, es decir, él considera que en lo referente a los placeres lo verdaderamente importante como fuente de felicidad es la *cualidad* del placer y no, como propuso Bentham, la cantidad (intensidad, duración, etc.). Mill distingue entre los placeres, unos mejores para el ser humano que otros: “los placeres que contribuyen a la perfección espiritual del hombre, los que llevan a desarrollar del modo más armonioso posible sus potencias y cualidades específicas [...]” (Historia de la Filosofía, 2004). Aquí queda muy claro que este autor supera la visión hedonista y materialista de su predecesor, descubriendo que el ser humano es más que cuerpo y que lo más importante es su alma. Precisamente esa distinción de los placeres cualitativos, que sugieren la existencia de valores superiores al mismo placer, es lo que ha llevado a que algunos autores (entre ellos al Dr. Fazio) no lo clasifiquen como utilitarista.

Su teoría social conecta más directamente con el objeto de nuestro estudio, pero obviamente depende de su visión del ser que vive en esa sociedad. Para John Stuart Mill la sociedad se ha de ocupar de velar por eliminar todos los obstáculos materiales y espirituales que dificultan a los individuos a alcanzar su felicidad. Mill habla de una moral social que consiste en coordinar los fines comunes y organizarla de una manera justa para que se pueda alcanzar esa felicidad general. Se refiere a la libertad como parte fundamental de la felicidad personal y de la felicidad general: “El desarrollo libre de la individualidad es uno de los principales ingredientes de la felicidad humana, y casi el ingrediente principal del progreso individual y social” (Mill, 1864). Acertada visión de la libertad del hombre para sí y para la sociedad, visión que es tomada en parte por la visión liberal.

Mill sigue las teorías políticas de Humboldt y de Tocqueville, y con ellos afirma que la sociedad sólo puede entrar en la esfera autónoma del individuo cuando la libertad de este causa daños en el resto de gente de la sociedad (daños a terceros), pero fuera de este caso cada individuo puede elegir la mejor manera para alcanzar la felicidad, sin que el Estado se entrometa en este campo. En el proyecto político de este autor se defiende principalmente la libertad de pensamiento y de prensa. El problema filosófico, que como casi siempre son pequeñas o grandes desviaciones de un concepto, de su sistema de libertad lo explica Fazio: “el último juez en materias morales es la conciencia individual, que no cuenta con parámetros objetivos en base a los cuales juzgar, salvo las propias opiniones personales.” (Historia de la Filosofía, 2004), y coincidimos que ahí está la cuestión: una libertad sin ningún parámetro objetivo y una puerta abierta hacia un futuro anarquismo social que hasta cierto punto ya muestra sus aletas en la sociedad occidental actual.

## **6. Breve recapitulación y relación con el liberalismo deontológico**

Una vez revisadas las principales influencias de Rawls como las de la filosofía política actual, es necesario ir creando relaciones entre esas ideas de antaño con las ideas políticas contemporáneas, específicamente con nuestro tema de estudio que es el liberalismo deontológico. Esta sección del trabajo se dividirá en los tres temas principales que se han tratado y se terminarán de tratar más adelante: el utilitarismo, el contrato social y la moral kantiana.

El liberalismo deontológico viene a traer una mejor solución a la felicidad general de la que el utilitarismo clásico de Bentham, sobre todo, y el de Mill propugnaron. Rawls critica que en el utilitarismo no hay ningún respeto por el individuo, donde este no tiene si quiera la dignidad de ser protegido por derecho propio (Caballero, 2006). Como bien sabemos, para esa corriente filosófica la felicidad consiste en lo útil, y la felicidad general, que sería lo que estos entienden por bien común, sería la mayor utilidad para la mayoría de gente. La crítica principal que se le ha hecho ha sido precisamente que por alcanzar esa utilidad máxima muchas veces se abusaba de las minorías, y llevándolo a un extremo, podríamos decir que es más útil tener esclavos a los que no habría que pagar, en lugar de tener empleados. Notamos que para el utilitarismo lo bueno es lo placentero, lo cómodo; valores tales como la dignidad o la verdad no tienen cabida: eso queda claro cuando en aras de lo útil se violan derechos que nosotros entendemos como inviolables por un supuesto bien mayor.

Norberto Bobbio contestaría que este sistema utilitarista no respetaría lo que se conoce como los “principios contra la mayoría” (La Regla de Mayoría: Límites y Aporías, 1981). Señala que esos principios son intocables porque son jerárquicamente superiores a una decisión opinable por mayoría, y esos principios son por ejemplo el respeto a la libertad, a la vida, en definitiva, el respeto a la dignidad humana. Los seres humanos no pueden ser considerados medios sino siempre *fin*es. La verdadera justicia es la que alcanza para todos, no para una mayoría. Así vemos algunos límites de la posición utilitarista, visión que es de por sí únicamente empírica sin abstracción. Esta visión utilitarista en un Estado liberal, traería muchos problemas, de ahí que el profesor de filosofía política de Harvard, John Rawls diría:

*“Un individuo que se dé cuenta de que disfruta viendo a otras personas en una posición de menor libertad entiende que no tiene derechos de ninguna especie a este goce. El placer que obtiene de las privaciones de los demás es malo en sí mismo: es una satisfacción que exige la violación de un principio con el que estaría de acuerdo en la posición original” (Theory of Justice, 1971).*

Es importante la relación de la tradición contractual con el pensamiento liberal deontológico en Rawls. Para el estadounidense, la idea del contrato no es la clásica de que este permite la formación del Estado, sino que “la idea directriz es que los principios de la justicia para la estructura básica de la sociedad, son el objeto del acuerdo inicial” (Rawls, Theory of Justice, 1971). Es decir, la idea del contrato en Rawls no es un simple acuerdo para organizarse y convivir en paz respetando cada uno su libertad, más bien para él es el momento cuando los ciudadanos señalan los principios rectores de su convivencia. Parecería que para él los seres humanos no se complican tanto con el hecho de la convivencia sino con lo que regirá la misma. Hay una cuota positiva en relación a Hobbes, para quién “el hombre es el lobo del hombre”, o con Rousseau, quién entiende que para el hombre en estado natural la sociedad es simplemente el lugar donde lograr los fines que sólo no alcanzaría jamás. Para John Rawls el problema no es el nacimiento de la sociedad, más que resignación parece que lo ve como un hecho necesario, sino lo que rige la convivencia.

Es innegable la clara influencia de los clásicos contractuales: para la conformación de un Estado es clave que primero la población se ponga de acuerdo en el porqué de esa organización social. Se entiende que tal hecho es tan hipotético como inconscientemente real. Para los clásicos del siglo XVII y XVIII el hecho del contrato social ya suponía unos principios de justicia entendidos por los mismos como universales, sin muchas veces serlo;

basta observar la oposición de derechos para *todas las cosas* en Hobbes o la naturaleza originaria en Rousseau. Para ellos, la formación del Estado se daba por un contrato de las personas (ficticio) en el cual se organizaban, pues consideraban que sólo en esa situación individual como parte de un colectivo se podía dar un desarrollo pleno de la persona. Aunque como vimos, esto causa más de un problema.

La sociedad para Hobbes, Locke, Rousseau y Montesquieu no es la misma porque entienden por hombre y justicia cosas distintas. La aportación de Rawls es mucho más enriquecedora ya que podríamos decir que su contrato, si realmente se diera esa *posición originaria*, sería más *realista*. Esa posición originaria, a la que le dedicaremos una buena parte del trabajo, es la que permitiría que en una situación de total igualdad, las personas (en el ficticio contrato social) elijan unos principios de justicia “objetivos”. El profesor de Harvard nos deja una concepción de sociedad y justicia más acertada a la realidad humana, en comparación a la de los clásicos contractualistas.

Kant es, dicho de un modo coloquial, el *alma mater* del trabajo de Rawls. El filósofo alemán es largo el autor más citado en los trabajos del filósofo político de Harvard, y además es importantísimo en la visión de la justicia y el deber. El imperativo categórico como una “ley moral” subjetiva pero universal, es uno de los puntos de partida para la elección, por parte de la gente, de los principios de justicia en la posición originaria.

## INFLUENCIA DE LA CONCEPCIÓN LIBERAL DEL ESTADO EN LA CONCEPCIÓN DEL ESTADO DE DERECHO

### 7. Liberalismo y Estado de Derecho

El desarrollo del pensamiento liberal fue esencial para llegar al Estado de derechos. Era preciso dejar de ver al Estado como la soberanía de un monarca al que había que someterse, para pasar a verlo como un *contrato social*. De esa forma, se entiende al hombre como un ser que en realidad es libre y que lo que concede al Estado es parte de esa libertad, siempre voluntariamente. Este liberalismo llevó a ver que el fin último del Estado era el bien del pueblo, pues por eso había nacido –según el mencionado contrato social–. De esta forma, surge un Estado de derecho caracterizado por la protección que tiene el ciudadano –que según el liberalismo sería el verdadero soberano– del posible despotismo de los gobernantes.

Todo lo recién mencionado lleva a la *limitación* de los poderes del Estado. Sus poderes deben de estar limitados para que no puedan atentar contra los derechos y soberanía de los ciudadanos. Bobbio profundiza en este tema; para empezar, menciona que existen unas limitaciones naturales: por ejemplo, un gobernante, sin importar el poder que se le conceda, jamás logrará hacer que “una mesa coma pasto” (Bobbio, 2006). Sin embargo, también existe un control legal –institucional–. El liberalismo lleva a poner énfasis en defender ciertas libertades, ya que, como dijimos, el hombre cede ciertas libertades al Estado, no todas. De esta forma, se crean leyes –derechos constitucionales, por ejemplo– para proteger determinadas libertades y derechos. Bobbio trata el problema de ser gobernados o por leyes o por hombres. Junto con Aristóteles defiende la importancia de las leyes: “la ley no tiene pasiones que necesariamente se encuentran en cualquier alma humana”. Aparece la dificultad de que las leyes podrían no limitar a las autoridades, pues son puesta por ellas. Pero Bobbio recuerda que hay leyes que están más allá de los gobernantes; por ejemplo, leyes que ya existían y ellos no pueden cambiar.

## **8. Liberalismo y democracia**

Para seguir con lo desarrollado por Bobbio, hay que señalar que el Estado Liberal es el Estado de los derechos del hombre. La doctrina del Estado liberal corresponde a la defensa de los derechos del hombre. Este Estado nace con base en unos derechos que son anteriores e inviolables. “De ahí que el Estado liberal no solamente es el supuesto histórico sino también jurídico del Estado democrático” (Bobbio, *El futuro de la democracia*, 1996).

Podríamos decir que liberalismo y democracia son interdependientes en dos sentidos: por un lado, “son necesarias ciertas libertades para el correcto ejercicio del poder democrático” (Bobbio, *El futuro de la democracia*, 1996); por otra parte, “es indispensable el poder democrático para poder garantizar la existencia y la persistencia de las libertades fundamentales” (Bobbio, *El futuro de la democracia*, 1996).

Liberalismo y democracia no coinciden con cualquier concepción de igualdad; solo lo hacen si se toma la igualdad como la tomaron los ilustrados franceses: igualdad de derechos. “No sólo el liberalismo es compatible con la democracia, sino que la democracia puede ser considerada como el desarrollo natural del Estado liberal, a condición de que no se considere la democracia desde el punto de vista de su ideal igualitario sino desde el punto de vista de su fórmula política que, como se ha visto, es la soberanía popular” (Bobbio, *Liberalismo y Democracia*, 1996).

## TEORÍAS DEONTOLÓGICAS DE LA JUSTICIA: KANT Y RAWLS

### 9. Kant: los deberes y el imperativo categórico

La teoría deontológica de Kant se presenta como un avance en referencia a la teoría utilitarista del bien. La teoría moral del alemán basa su funcionamiento en el deber. Kant cree lograr un avance, pues considera que tomar el bien como fin es en sí mismo inmoral. Ahora, se puede considerar un “avance” porque Kant entiende el bien como lo entendían los utilitaristas, es decir, como lo placentero, un mero bien hedonista. Considera que la búsqueda de la felicidad nunca puede ser una obligación moral, porque, como ya explicamos, la búsqueda del bien (lo placentero, etc.) siempre es una tendencia egoísta. Y dado que “esta tendencia es un hecho habitual, una *necesidad* natural, nunca una *tendencia* natural –y por lo tanto necesaria, y no libre- puede servir de base a una obligación moral” (Historia de la Filosofía, 2002). No está de más considerar la oposición kantiana de libertad (ámbito moral) con la naturaleza (ámbito necesario).

Así pues, se considerará hombre bueno no al que actúa por un fin bueno, sino que será bueno sólo por tener buena voluntad. Lo que hace que alguien sea bueno es simplemente la *rectitud* con la que actúa, lo que es lo mismo que decir que la intención de su obrar sea el deber. Hay que aclarar que el filósofo de Königsberg es explícito en aclarar que se actúa no de acuerdo con el deber, sino *por* el deber. Si bien hace una distinción en lo referente a actuar conforme a la ley, que sería *de acuerdo al deber*, pues de alguna manera es deber pero sólo en sentido análogo; lo que entiende realmente como deber es una forma *a priori* (antes de la experiencia) de la “razón y que se impone por sí misma a todo ser racional” (Historia de la Filosofía, 2002). Y esto, traducido a la conciencia, es lo que se llama *imperativo categórico*.

Sin extendernos demasiado, es importante resumir la teoría gnoseológica del alemán. En definitiva, señala Kant que la verdad objetiva, la cosa en sí (*noúmeno*) es incognoscible (su esencia); mientras que lo que el hombre alcanza a conocer es el *fenómeno*. Es decir, de la realidad en sí (noúmeno), los seres humanos sólo alcanzamos a conocer el fenómeno, que es



una parte de esa realidad. Esa realidad, a diferencia de la abstracción aristotélica que aprehende la esencia, está limitada a la experiencia sensible y muy condicionada o relativa a la condición de la persona que conoce. Con ello, el alemán jamás se refiere a un bien objetivo o universal, pues ello significaría que las personas podrían aprehender la misma realidad (naturalmente superando sus condicionamientos físicos, psicológicos, prejuicios, etc.). El utilitarismo, como vimos, sólo entiende el bien como lo placentero; podríamos decir que al menos universaliza una característica. Sabiendo Kant el divorcio entre la realidad en sí y la que capta cada persona, no motiva la consecución del bien (variante en cada persona según su entender), sino que motiva la *rectitud* de la voluntad. El *querer* hacer el bien: hacer lo que yo considero bueno. He ahí un intento de buscar un principio universal, en este caso el *deber*, la ética del deber (deontología). Continuando con la conclusión del párrafo anterior, mencionamos que en el ser humano esa rectitud de la voluntad por alcanzar el bien se concreta en la conciencia como un *imperativo*. Es importante recalcar que Kant sí cree en el hombre como una esencia (ej. Carlos y Gianmarco son dos personas distintas, pero los dos son hombres), y con ello cree en que es esencial en el hombre la *razón*. Por ello decimos que el alemán describe al imperativo categórico como una forma *a priori* de la “razón y que se impone por sí misma a todo ser racional” (Historia de la Filosofía, 2002).

El imperativo categórico es una ley práctica que vale para todas las personas, ya que es una regla objetiva y universal por ser *a priori* de la razón. Diríamos que todas las personas (por ser racionales) tienen este conocimiento práctico, que son unas reglas en la conciencia. Kant presenta tres formulaciones del imperativo:

1. Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal (Fundamentación de la metafísica de las costumbres, 1785, pág. 421);
2. Considera a la humanidad, sea en tu persona, sea en la persona de otro, siempre como un fin, nunca como un medio (pág. 429); y,
3. Obra de modo que tu voluntad, con su máxima, pueda considerarse como universalmente legisladora respecto a sí misma (pág. 434).

Estos tres imperativos, estas tres reglas o leyes que al ser descubiertas rigen la conciencia, son las que le llevan a Kant a hablar del deber. Así visto, el deber es actuar rectamente, actuar de acuerdo al espíritu de las tres reglas del imperativo. Aparecen a nuestra vista algunas preguntas. Según lo visto, los imperativos no son cosas concretas buenas (ej. No matar); sino

que son guías no negociables. Es decir, la bondad moral universal, como explicamos, no es cognoscible; lo que sí existe son los imperativos como guías universales racionales. Diríamos, no se puede decir que matar absolutamente está mal, en todo caso no sería demostrable de forma absoluta (recordemos noúmeno-fenómeno); pero las personas pueden entender que no hay que matar al resto *porque a mi* no me gustaría que me maten, realidad que se palpa en el primer imperativo. Nuevamente, al negar la posibilidad de conocer un bien universal sino solo bienes relativos a cada persona, se entiende que la persona no vea como bien que lo maten *ergo*, siguiendo esa estructura mental *a priori* que son los imperativos, no hay que matar al resto. Parecería que no se vela por el resto a causa de su dignidad sino por el hecho de “no hacer al resto lo que no quiero que me hagan a mi”; sin embargo, Kant, nuevamente *a priori*, señala que la *dignidad* es no tratar jamás al resto como medio sino siempre como fin. Como vemos, Kant no es un nihilista (hay verdades: esencia del hombre, tendencia universal racional: imperativo, etc.), más bien es verdad que se encuentra en una posición gnoseológica intermedia: la verdad existe, aunque no es absolutamente cognoscible en su esencia.

El primer postulado tenía como fin que de “este principio puramente formal del razonamiento práctico se pudieran derivar principios morales substantivos” (Nino, 1983). El filósofo entiende que ese primer principio podría caer en una contradicción (prometer romper una promesa) o en una *barbarie* (pensemos por ejemplo en el caso de una persona que diga que en aras de preservar el mundo habría que matar a los seres humanos causantes de la contaminación, etc.). Por ello, se pregunta cuál debe ser un fin absoluto para todos los seres racionales, y concluye el segundo postulado. “El reconocimiento de este principio entre los hombres da lugar a la existencia entre ellos de un *reino de los fines*” (Nino, 1983), según el cual nadie es medio de otro sin ser considerado al mismo tiempo como un fin en sí mismo. Finalmente, el tercer postulado es importante porque explica la relación con la libertad, de la que concluye: la ley moral es una ley de libertad. De ahí el orden de actuación moral que plantea, primero conocer el deber *a priori*, y luego inferir como su fundamento la libertad: «debes, por lo tanto, puedes».

### **10. John Rawls y el liberalismo deontológico**

El nombre de liberalismo deontológico es muy coherente para el sistema o planteamiento filosófico que propone Rawls. Lo *deontológico* nace de su gran influencia kantiana, continuándola en cuanto que no hay un bien como fin sino sólo deberes. Y la parte *liberal*,

pues, tiene su fundamento en que se respeta en gran medida la *autonomía*, concepto que ya trataremos más adelante, como base importante para la elección del plan vital o de los principios de justicia.

El profesor argentino de Filosofía del Derecho, Massini Correas explica el porqué del calificativo de *liberalismo deontológico* de John Rawls:

*“(...) la propuesta de un Estado limitado a evitar, por medio de la policía y los tribunales, las recíprocas interferencias entre las libertades de los individuos y totalmente despreocupado, por una exigencia moral, del bienestar de los miembros de la sociedad, ha de ser encuadrada dentro del más estricto liberalismo. Pero se trata de un liberalismo en el que la «razón pura práctica» ha sido sustituida por la razón empírica del sujeto, con el resultado de que la autonomía del individuo se identifica con su simple capricho y su arbitrariedad en el establecimiento de sus personales «planes de vida».*

*(...) Por otra parte, por tratarse de un liberalismo basado exclusivamente en un deber o principio moral y no en objetivos, fines o bienes humanos, se hace acreedor legítimo al calificativo de «deontológico» y, de ese modo, se distingue de las versiones utilitarista y libertaria de la amplia corriente liberal. En rigor, de lo que se trata en esta versión del liberalismo, es de encontrar un fundamento objetivo para los principios de organización social (...)” (Massini Correas, 1998, pág. 365).*

En la última parte de la pasada sección esbozamos una relación entre la tradición contractual y la que luego sería de Rawls, donde comentábamos que la teoría de este pensador era quizá más explícita y por ello más verdadera. Decíamos que para Rawls el origen del contrato no era la conformación de una sociedad, sino que al conformar la sociedad lo que interesaba era fijarse en los principios más básicos. Es decir, unos *principios de justicia* que “establecen criterios para asignar derechos y deberes en las instituciones básicas de la sociedad y definen la distribución apropiada de los beneficios y cargas de la cooperación social” (Nino, 1983). Lo que permitía este primer acuerdo (el «contrato social»), que siempre es una situación hipotética, era sentar las bases de qué se consideraba como lo justo en esa sociedad. El mecanismo de elección de lo justo se ubica dentro de la tradición subjetivista de la filosofía moderna y contemporánea, pues como veremos, estos principios no se deducen propiamente de una experiencia universal, sino como resultado de una elección democrática (si bien en la *posición original*, como veremos).

Para entender esa elección es importante primero entender tres conceptos: la posición original, el velo de ignorancia y la justicia como equidad. La teoría de justicia de Rawls considera que esos principios de justicia son “objeto de un acuerdo entre personas racionales, libres e iguales en una situación contractual justa, [que] pueden contar con una validez universal e incondicional.” (Caballero, 2006). Aquí aparece la búsqueda de influjo kantiano de encontrar un sistema moral con validez universal como producto de disertaciones subjetivas.

¿Qué entendemos por *situación contractual justa*? Rawls nos habla de que existió (o, ficticiamente sucedió o debería suceder) una *posición originaria*, que es una reunión ficticia en la cual los seres racionales y “auto-interesados” pueden tomar resoluciones auténticamente imparciales. Fue un momento hipotético en el que las personas se encontraban en unas condiciones óptimas para discurrir sobre los principios de justicia de un Estado, siendo ese momento uno de máxima imparcialidad.

¿Por qué *imparcialidad*? O, diríamos, búsqueda de la objetividad; búsqueda en un plano kantiano, donde de fondo existe la idea de incognoscibilidad de una verdad universal objetiva. Rawls explica su teoría contractual a través de un segundo concepto esencial: el *velo de ignorancia*. Ese “velo” es una manera gráfica de mostrar que en la posición originaria los seres humanos no pueden “ver” (es como si no supieran nada o se olvidaran) su realidad particular (fines últimos, raza, posición social, intereses, etc.), sino únicamente las leyes de índole social para deliberar y decidir cuáles serán los principios que van a regir esa sociedad. Lo que Rawls intenta plasmar es la búsqueda de los principios morales que serán la base de la sociedad. Recordemos que Rawls, siguiendo a Kant, no cree que se puedan conocer valores universales. Dice Rawls:

*"(...) esta interpretación de la objetividad implica que, más que pensar en los principios de justicia como verdaderos, mejor es decir que son los principios más razonables para nosotros, dada nuestra concepción de las personas como libres e iguales y como miembros plenamente cooperantes de una sociedad democrática"*  
(*Kantian Constructivism in Moral Theory*, 1980, pág. 171).

Así pues, lo que le queda a Rawls para no caer en los extremos en los que podría caer una teoría utilitaria, es buscar unos valores no universales sino concretos de una sociedad determinada. Decíamos que para él el hecho de que una sociedad se conforme no era el problema, para él el contrato social sobre todo discernía las bases morales relativas a esa

sociedad particular. Ahora, si bien en una sociedad liberal usualmente la democracia es el sistema de auto regulación, Rawls sabe que hay unos temas no negociables (a los que Bobbio se refiere como los “principios contra la mayoría”). Por ello, lo que planteó el estadounidense fue que las personas, ficticiamente en un contrato social, aceptan dentro de una sociedad concreta los valores de la misma (principios de justicia); valores rectores que luego no estarán al simple arbitrio de una decisión democrática (en teoría). Los principios de justicia son como el alma de la sociedad. Como explicamos, al no poderse conocer valores universales objetivos, lo que intentaba Rawls era explicar la búsqueda de los principios de justicia en una sociedad concreta.

*“Lo que justifica una concepción de la justicia no es el que sea verdadera en relación con un orden antecedente a nosotros o que nos viene dado, sino su congruencia con nuestro más profundo entendimiento de nosotros mismos y de nuestras aspiraciones, y el percatarnos de que, dada nuestra historia y las tradiciones que se encuentran encastradas en nuestra vida pública, es la doctrina más razonable para nosotros. (...) El constructivismo kantiano sostiene que la objetividad moral ha de entenderse en términos de un punto de vista social adecuadamente construido y que todos puedan aceptar. Fuera del procedimiento de construir los principios de justicia, no hay hechos morales” (Rawls, Kantian Constructivism in Moral Theory, 1980, pág. 140).*

Para que los principios fueran los más objetivos posibles (sin que influyan los prejuicios o las realidades particulares de cada persona), él señala una posición originaria (anterior al Estado o como un paréntesis en una sociedad dispuesta a cambiar) en la que las personas discuten sobre la realidad que tienen en frente. Los principios de justicia serían las leyes “naturales” de esa sociedad. Nuevamente, como ya explicamos, se intenta que la discusión sobre los principios sea una búsqueda interesada, objetiva sobre la realidad que tienen en frente. El *velo de la ignorancia* es una hipótesis para aclarar que en la posición originaria las personas olvidan sus intereses particulares para sólo discutir a partir la realidad (el Estado naciente).

La decisión sobre esos principios se daría *necesariamente* y *únicamente* por unanimidad, aunque pareciera un sueño imposible. La solución es inspirada totalmente por Kant con sus principios universalmente válidos para todos los seres racionales: en esa posición original ficticia, sin contacto con la realidad personal, los seres racionales reunidos sólo tendrían su

razón y convergerían necesariamente en las mismas conclusiones (*bargaining game*), que serían los principios de justicia. Esa decisión sin ningún prejuicio ni impedimento egoísta sería lo que Rawls llama la *justicia imparcial* o la *justicia como equidad*.

*“La pregunta que debemos hacernos es, entonces ¿qué principios escogeríamos si nos encontráramos sujetos a las condiciones de la posición original? Estos principios estarían justificados ya que las restricciones de la posición original en la cual serían escogidos incluyen razones morales. Serían principios que personas racionales, libres e iguales acordarían en una situación inicial justa y que son fruto de un acuerdo colectivo que refleja la integridad y autonomía de las personas racionales contratantes. Y es precisamente en esta noción de acuerdo en donde radica la importancia de la formulación de la teoría en términos contractuales, ya que el acuerdo implica una pluralidad de personas y una elección voluntaria por parte de todas ellas, de donde resulta una escogencia justa, que no iría en detrimento de nadie” (Caballero, 2006).*

La justicia como imparcialidad sería la más respetuosa de las soluciones, ya que respeta la autonomía propia de cada ser humano. A modo de breve aclaración es importante señalar que la solución es política y no filosófica:

*“El propósito de la justicia como equidad es, entonces, práctico y no metafísico o epistemológico: se presenta no como una concepción verdadera de la justicia, sino como una concepción que puede constituir la base de un acuerdo político. (...) Para asegurar este acuerdo procuramos, en la medida de lo posible, evitar las cuestiones controvertidas, sean filosóficas, morales o religiosas. Procedemos de esta manera, no porque estas cuestiones sean irrelevantes o porque las encaremos con indiferencia, sino porque creemos que son muy importantes y reconocemos que no existe una forma de resolverlas políticamente. (...)” (Rawls, *La justicia como equidad: Política, no Metafísica*, 1996).*

Señala que el bien para una persona es realizar su plan de vida. Recordemos que al final de todo, la incomunicabilidad de un fin absoluto hace que cada persona tenga su propia definición de bien, definición que según Rawls no se podría poner en duda. Lo que queda claro es que al realizar ese plan vital esa persona está respetando los principios que él mismo se impuso. Por lo cual, su plan vital debería siempre ser bueno y por ello la fuente de la felicidad.

Finalmente, siguiendo con la idea precedente, la concepción de persona de Rawls es la de “tener capacidad para elegir y llevar a cabo planes de vida racionales y para desarrollar un sentimiento de justicia” (Nino, 1983). Plan de vida único para cada persona que se destila de la elección propia de cada uno como lo bueno. Plan que se limita en la vida social por los principios de justicia (Ej. El plan de vida de una persona no puede ser volverse un caníbal, pues eso es contrario a los principios de justicia que en teoría aceptó. Naturalmente, si se vuelve un caníbal la fuerza de la ley lo castigará). En conclusión, cada uno es libre para buscar su realización en una sociedad determinada, respetando los principios morales que nacen del acuerdo.

## CONCLUSIÓN

En el presente trabajo se realizó un análisis de las ideas políticas más reconocidas desde la Edad Moderna en adelante. A más de dar un bagaje cultural importante, que indudablemente influyó en John Rawls, lo que realmente nos interesó fue describir cómo a través de sus autores más influyentes la gente entendió la sociedad. John Rawls, al final de todo el trabajo, se perfila como el intelectual que explicó, o dio razón, de una idea generalizada actual de Estado liberal, al menos en Occidente. Diríamos, Rawls buscó un fundamento axiológico para el Estado, que coincide con el sentir liberal y de búsqueda del sentido de la vida primeramente de la sociedad estadounidense y luego de la tradición liberal occidental.

El esquema que se utilizó al describir cada autor fue el de exponer su antropología para luego a partir de ella clarificar el porqué de su idea de Estado. Los autores no niegan nunca una relación entre la naturaleza del hombre y la del Estado. La explicación antropológica coincide, como es lógico, con la historia del pensamiento: no sorprende que de Locke a Rawls se hable cada vez menos de un derecho natural (entendido como universal) para llegar con John Rawls, a simplemente no considerarlo en la discusión. Se entiende con esto que la idea de Estado que podría tener una generalidad actual de personas no está basada en una idea universal de lo justo como en la provisionalidad del mismo. El hombre moderno es un apasionado por la libertad, la individualidad. Así visto, el Estado liberal es un Estado fundamentado principalmente en esos valores. Al filósofo estadounidense no le interesa la búsqueda de lo justo (nuevamente, en el sentido del derecho natural), más bien busca fundamentar un Estado liberal que podría dar la impresión, en ciertos ámbitos de corte metafísico, de estar a la deriva del relativismo y el libertinaje. Busca valores sobre los que se puede construir la sociedad; busca lo justo (no universal, sino particular) condicionado por la gnoseología kantiana.

El presente trabajo de titulación estuvo dirigido a describir los dos valores que tiene la obra de Rawls. Primero, el análisis del concepto o el entender del Estado liberal en el mundo contemporáneo. Rawls describe que las personas buscan un marco mínimo (de valores como



de leyes) para auto realizarse por medio de su plan de vida. Hay tantos planes como personas. Es decir, los seres humanos buscan lo mínimo para “soportarse” en sociedad y así poder realizarse en lo que cada uno considera y libremente elige. Rawls describe esa sociedad a través de conceptos tradicionales de filosofía política, como el contrato social, y cómo se los entiende ahora.

Segundo, la búsqueda por encontrar el fundamento para el Estado liberal; y en concreto: cómo se fundamenta el deber dentro de ese sistema. Hay que recordar que las primeras ideas liberales aparecieron como influencia del cristianismo con las ideas de libertad, de derecho natural, del respeto a la persona frente a la autoridad humana. El Estado actual en parte considerable no se considera cristiano o, al menos, no conoce sus preceptos; mientras que otra parte es hija de su tiempo, siendo afectada por el sentir general posmoderno de incognoscibilidad y, todavía más, desinterés por conocer una verdad que afecte y condicione su vida al bien. Con ese panorama de fondo, el Estado liberal que siempre ha dado, valga la redundancia, libertad de pensamiento como uno de sus principales elementos, se encuentra frente a una sociedad que duda de todo: de los valores, de un bien objetivo, de la dignidad; el Estado queda en un constante naufragio de saber qué vale la pena defender como Estado y en qué ámbitos se es libre. Dicho lo cual, el valor de Rawls es intentar buscar un fundamento racional-objetivo a ese Estado. Es intentar recuperar la idea de un derecho supralegal como fundamento. Como vimos, el filósofo niega la posibilidad de conocer el derecho natural aunque a través de la *posición originaria* procura encontrar a través de la sola razón unos *principios de justicia* que sirvan como base a una sociedad humana construida sobre la razón y una, en teoría, objetividad.

Con estas ideas de Rawls es que el Estado liberal encuentra un posible fundamento. Supera el aparente vacío en el que parecían estar fundados sus principios y, de una forma u otra, se logra mantener en pie. Y es precisamente de esta forma, sobre las mismas bases de este Estado, que Rawls logra dar una respuesta tal vez satisfactoria a la pregunta del joven con la que iniciamos este trabajo: en qué se fundamentan los deberes del ciudadano en la sociedad actual.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bentham, J. (1970). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. London: The Athlone Press.
- Bobbio, N. (1981). La Regla de Mayoría: Límites y Aporías. *Fenomenología y sociedad*, 3-21.
- Bobbio, N. (1996). *El futuro de la democracia*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Bobbio, N. (1996). *Liberalismo y Democracia*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Bobbio, N. (2000). *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Bobbio, N. (2006). *Estado, Gobierno y Sociedad: por una teoría general de la política*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Caballero, J. F. (2006). La Teoría de la Justicia de John Rawls. *Ibero Forum*.
- Gilson, E., & Langan, T. (1967). *Filosofía Moderna*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Hirschberguer, J. (1956). *Historia de la Filosofía* (Vol. 2). Barcelona: Editorial Herder.
- Historia de la Filosofía. (2002). En M. Fazio, & D. Gamarra, *Filosofía Moderna* (Vol. III). Ediciones Palabra, S.A.
- Historia de la Filosofía. (2004). En M. Fazio, & F. Fernández Labastida, *Filosofía Contemporánea* (Vol. IV). Ediciones Palabra, S.A.
- Hobbes, T. (1640). *Elementos de derecho natural y político*.
- Hobbes, T. (1642). *Sobre el Ciudadano* (Vol. II).
- Hobbes, T. (1651). *Leviathan*.

- Iturbe, J. R. (2007). *Historia de las Ideas y del Pensamiento Político: una perspectiva de occidente* (Vol. 2). Bogotá: Universidad de La Sabana.
- Kant, I. (1785). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.
- Locke, J. (1689). *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*.
- Maritain, J. (1983). *El Hombre y el Estado*. Encuentro. Recuperado el 2017
- Massini Correas, C. I. (1998). La concepción <<deontológica>> de la justicia: el paradigma kantiano. (U. d. Coruña, Ed.) *Anuario da Facultade de Dereito*, 351-367. Recuperado el 2017
- Mill, J. S. (1864). *Utilitarianism* (2a ed.). London.
- Montesquieu. (1945). *El espíritu de las leyes*. Paris.
- Nino, C. S. (1983). *Introducción al Análisis del Derecho*. Barcelona: Ariel Derecho.
- Rawls, J. (1971). *Theory of Justice*. Belknap.
- Rawls, J. (1980). Kantian Constructivism in Moral Theory. *The Journal of Philosophy*. Recuperado el 2017
- Rawls, J. (1996). *La justicia como equidad: Política, no Metafísica* (Vol. IV). Agora.
- Rousseau, J.-J. (1960). *El Contrato social*. Paris: Garnier.
- Sanz Santacruz, V. (1991). *Historia de la Filosofía Moderna*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A.