

MONTSERRAT HERRERO  
**Ficciones políticas**

EL ECO DE THOMAS HOBBS  
EN EL OCASO DE LA MODERNIDAD

conocimiento



La transformación del concepto de conciencia en la filosofía hobbesiana en esa especie de órgano con dos vertientes, una pública y otra privada, abre la brecha definitiva entre la esfera pública y la privada.<sup>42</sup> En la época de Hobbes la distinción de ambas esferas fue la solución para argumentar teóricamente el final de la guerra civil confesional. Esa solución, sin embargo, se volvió contra la razón misma del Estado cuando los sacerdotes de la esfera privada, los burgueses, reivindicaron la libertad de conciencia,<sup>43</sup> haciendo posible ese deseo contra el que habla Hobbes en el texto de los *Elementos*: el deseo de que la autoridad soberana no admita más opiniones que las mantenidas por el hombre privado.<sup>44</sup> La razón de Estado es el lugar donde irán a anidar entonces las opiniones privadas y los intereses de la clase burguesa. El soberano no hará más que representarlos. Se produce así una total inversión de los roles de lo privado y lo público o más bien la constante mutación de la razón de Estado misma a expensas de los cambiantes intereses privados. A esto es a lo que hoy se denomina razón pública. Cambian los roles del espacio público y privado, no, sin embargo, el recelo hacia la resistencia al poder. La vieja razón de Estado se vuelve a recuperar en el nuevo contexto político.

42 Esta tesis fue magistralmente concebida por C. Schmitt en *El Leviathan en la teoría del estado de Thomas Hobbes* y continuada por R. Koselleck en *Crítica y crisis del mundo burgués*.

43 Esta relación del burgués con la libertad de conciencia se encuentra con claridad en el *Manifiesto del Partido Comunista* de K. Marx, Santa Fe, El Cid, 2004, p. 45, como causa del pluralismo ideológico: "Cuando el mundo antiguo estaba a punto de desaparecer, las religiones antiguas fueron vencidas y suplantadas por el cristianismo. En el s. XVIII cuando las ideas cristianas sucumbían ante el racionalismo, la sociedad feudal pugnaba desesperadamente, haciendo un último esfuerzo, contra la burguesía, entonces revolucionaria. Las ideas de libertad religiosa y de libertad de conciencia no hicieron más que proclamar el triunfo de la libre concurrencia en el mundo ideológico".

44 T. Hobbes, *Elementos*, Parte II, VI, 13

Rawls es uno de los grandes defensores de la razón pública en el contexto liberal contemporáneo.<sup>45</sup> Para Rawls el pluralismo es la expresión de las sociedades multiculturales contemporáneas. La sociedad se halla dividida no como en el tiempo de Hobbes por una lucha confesional, sino por doctrinas comprensivas muchas veces divergentes, unas confesionales y otras no. Sólo por imposición coactiva podría existir algo así como un credo universal. Efectivamente, por imposición puede existir, si no un credo, sí una razón de Estado.

Para lograr la obediencia, Hobbes consiguió hacer creer a los súbditos que la razón del soberano era en el fondo la suya propia, es decir, que eran ellos quienes autorizaban lo que les era impuesto por la autoridad soberana. El mecanismo de autorización se construye en el mundo rawlsiano no sólo a través del mecanismo de representación que se opera en la "posición original", sino muy principalmente apelando a la legitimación democrática: la nueva razón de Estado es razón pública. La razón del Estado, que siempre se entendió relacionada con el secreto, es ahora razón pública y también para llegar a ella ha sido necesario un largo proceso de abstracción de la circunstancia histórica concreta.

En la filosofía de Rawls, el fundamento de la unidad social está en la idea de consenso entrecruzado que desemboca en la construcción de la razón pública. A la hora de analizar este concepto no se debe perder de vista el construccionismo social que está presente en la doctrina del norteamericano. La concepción política de la justicia es artificial y se funda, como ocurre también en el caso de Hobbes, en la hipótesis de un contrato originario, que en este caso, aun menos que en aquel, pretende ser

45 Como defensores del contractualismo y del constructivismo político, son muchos los paralelismos que se encuentran en las tesis de Hobbes y Rawls. Para un estudio más detallado de los mismos, que, sin embargo, sólo toca tangencialmente el punto señalado aquí, cfr. G. Boss, *La mort du Léviathan. Hobbes, Rawls et notre situation politique*, Zurich, Editions du Grand Midi, 1984. El autor señala que Hobbes y Rawls están de acuerdo sobre el carácter esencial de la reflexión política para la moral, como también en que existe una solidaridad entre el sentido de la justicia y la estructura política (p. 87). Ciertamente Rawls parte del punto en que Hobbes dejó la reflexión teórica. Es decir, se interesa más por el sentido mismo de la justicia y su contenido que por cómo llegar a construir el aparato estatal que puede decidir sobre esa justicia. La diferencia de contextos históricos, además, hace que las preocupaciones de ambos autores sean muy diferentes. La tesis de Boss a lo largo del libro muestra cómo la teoría rawlsiana del contrato social se mantiene siempre en un terreno ideal y para llegar a ser real debe ser explicada por la teoría de Hobbes (cfr. p. 127).

una explicación histórica del origen de la asociación política. Ciertamente que son muchas las diferencias en lo que se refiere a la situación en la que se origina el pacto. No existe un estado de naturaleza previo al pacto.<sup>46</sup> La sociedad natural no es un orden natural fijo, no es un orden jerárquico institucionalizado, no es un sistema de coordinación por medio de una autoridad central, sino una acción orientada por medio de reglas y procedimientos públicamente reconocidos. La persona que interviene en ese contrato hipotético es autónoma moralmente al estilo kantiano y no tiene nada que ver, desde luego, con el individuo pasional hobbesiano; sin embargo, la razón que lleva a la construcción hipotética del pacto consiste también en una división originaria entre los individuos: están profundamente divididos por sus doctrinas comprensivas y tiene que haber un tercero, el Estado, que imponga una concepción racional a la que todos deberán someterse en adelante.

El pacto se realiza ya en un contexto moral, pues las personas son moralmente capaces; pero, ese contexto moral necesita de una redefinición política. Ella vendrá de la instauración de un procedimiento, que a partir de ese momento producirá la justicia. Efectivamente, el resultado de ese primer contrato es la concepción política de la justicia con sus dos principios y sus reglas reguladoras.<sup>47</sup> Los dos principios de la justicia se aplican a la estructura básica de la sociedad y al modo por ella erigido de acreditar exigencias redistributivas. A una distribución equitativa sólo se puede llegar por medio del

46 Hay que poner de manifiesto en este punto una gran diferencia entre ambas concepciones, y es que en el contexto hobbesiano en ese contrato se da un salto radical entre el estado de naturaleza y el orden civil, mientras que en el rawlsiano a través del pacto el individuo simplemente se adhiere a determinadas instituciones sociales medidas por su criterio de justicia y a una razón pública. Es decir, el individuo rawlsiano que se negase a participar en ese contrato no caería en una situación de injusticia, como sí le ocurriría al individuo imaginado por Hobbes, puesto que los principios de justicia valen siempre y en todos los lugares. Son reglas absolutas de toda sociedad ideal. Esto es lo que hace admisible en el contexto de la filosofía de Rawls, una cierta resistencia. Cfr. G. Boss, *La mort du Léviathan*, pp. 88 y ss.

47 En la última redefinición de los dos principios de la justicia política estos rezan como sigue: "Cada persona tiene el mismo derecho irrevocable a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas e iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos; y las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: en primer lugar, tienen que estar vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y, en segundo lugar, las desigualdades deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad (el principio de diferencia)" (J. Rawls, *La justicia como equidad: una reformulación*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 73).

funcionamiento real de un proceso social equitativo extendido en el tiempo, en el curso del cual, y de acuerdo con reglas públicas, resulten acreditadas y respetadas las exigencias redistributivas. En esto consiste la justicia procedimental pura. El modo de funcionar del procedimiento configura la razón política de todas las realidades. Fuera de esa razón sólo puede haber una visión privada, particular de la realidad, que será tachada de no razonable si no respeta la concepción política de la justicia. La razonabilidad es la característica principal del individuo político. Alguien es razonable cuando, estando entre iguales, se muestra dispuesto a proponer principios y criterios en calidad de términos equitativos de cooperación y a aceptarlos de buena gana siempre que se le asegure que los demás harán lo mismo. La razonabilidad queda ligada a la reciprocidad que se sitúa entre la imparcialidad y la ventaja mutua. Las personas, agentes racionales en la filosofía de Rawls, no están movidas por el bien en general, sino por el deseo de vivir en un mundo social en el que ellas, como libres e iguales, puedan cooperar con los demás en términos que todo el mundo pueda aceptar. Los agentes razonables son las unidades de responsabilidad en la vida política y social.

Los agentes sociales se convierten en irrazonables cuando pretenden comprometerse en esquemas cooperativos, pero son incapaces de respetar o de proponer criterios que definan los términos equitativos de la cooperación. Estarían dispuestos a violar tales términos según convenga a sus intereses. La interpretación rawlsiana de la razón pública excluye del espacio político todas aquellas que creen que se pueden imponer a las demás porque son "la verdadera". Para este tipo de doctrinas, las instituciones sólo están justificadas en la medida en que promueven la verdad y el bien. Pertenecen a este tipo, en su opinión, el humanismo cívico de Aristóteles, la tradición cristiana y el utilitarismo.

Lo racional es una idea distinta. Se aplica a un agente singular y unificado con sus características peculiares y sus facultades de juicio y de deliberación a la hora de perseguir los objetivos e intereses que le son propios. Lo que falta a los agentes simplemente racionales para llegar a ser políticos es la sensibilidad moral que subyace al deseo de comprometerse con una cooperación equitativa. Lo razonable no se deriva de lo racional. Lo razonable es público en un sentido en que no lo es lo racional. Es precisamente por lo razonable por lo que ingresamos como iguales en el mundo público y por lo que estamos dispuestos a proponer o a aceptar términos iguales en la cooperación.

Existe en la doctrina de Rawls un salto entre la persona natural y la persona política, aunque no sea del mismo tipo del que existe entre el individuo y el ciudadano en la doctrina de Hobbes. De algún modo, también en su concepción la persona razonable es una representación ficticia de la persona racional. Esta conversión política de la persona, sin embargo, no es nunca total, pues existe la posibilidad de un desacuerdo razonable con la razón política. Las causas del mismo pueden ser en su opinión, tal como lo expresa en *Liberalismo político*: la diferente evidencia empírica de la que se dispone; el diferente peso o importancia de unas consideraciones sobre otras; las diferentes posibilidades de interpretación de los hechos; la experiencia acumulada que difiere según las personas; las diferentes clases de consideraciones normativas.<sup>48</sup>

Cualquier sistema de instituciones sociales es limitado respecto de los valores que puede admitir, de modo que hay que proceder a una selección a partir del amplio espectro de valores que podrían ser realizados. La selección a veces puede ser conflictiva puesto que también existe la posibilidad de un desacuerdo irrazonable. Este es el caso en que se ponen en juego intereses egoístas o doctrinas que rechacen las libertades democráticas.

Rawls no niega el hecho de que los individuos políticos posean doctrinas comprensivas. El que exista esa pluralidad es la expresión característica de la razón práctica a lo largo del tiempo: todas las doctrinas comprensivas son en principio compatibles con la plena racionalidad de la persona humana. Lo que exige es que esas doctrinas estén dispuestas a aceptar incondicionalmente la razón procedimental política.

La justicia como equidad tiene como designio expreso el de atraerse el apoyo razonado de ciudadanos que afirman doctrinas comprensivas razonables aunque encontradas. De este modo, el consenso entrecruzado se entiende como más profundo que el consenso constitucional. Este último se limita a derechos y libertades básicos y al procedimiento mismo democrático. En cambio el consenso entrecruzado abre nuevos espacios comunes a partir del consenso constitucional. La búsqueda del consenso entrecruzado se basa en la posibilidad del desarrollo de la facultad racional en un marco social razonable. De ese procedimiento destila la razón pública.

48 Rawls, J., *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996.

No todas las razones son públicas. Desde su punto de vista, no lo son las de las iglesias, ni las de las universidades, ni las de muchas otras instituciones de la sociedad civil. En regímenes aristocráticos y autárquicos, la reflexión sobre el bien social no corre a cargo del bien público, sino de quienes están en posiciones de dominio. La razón pública es la característica de un pueblo democrático y consiste en el modo de formular planes, fijar fines de acuerdo con un orden de prioridades y en el tomar decisiones de acuerdo con ese orden. La razón del Estado es razón pública por tres razones: porque es la razón de los ciudadanos, porque su objeto es el bien público, porque su naturaleza y su contenido son públicos y están dados por los ideales y principios expresados por la concepción de la justicia política que tiene la sociedad.

En este contexto, todas las doctrinas están permitidas en la esfera pública siempre que respeten la razón pública y la democracia.<sup>49</sup> Y eso quiere decir que:

la libertad de conciencia y el principio de tolerancia son coherentes con igual justicia para todos los ciudadanos en una sociedad democrática razonable. Así, los principios de tolerancia y libertad de conciencia deben tener un lugar fundamental en cualquier concepción constitucional democrática. Ella dispone la base fundamental que puede ser aceptada por todos los ciudadanos como equitativa y regulativa, libre de las rivalidades de las doctrinas comprensivas.<sup>50</sup>

Llegados a este punto me pregunto, ¿acaso la razón pública no opera como una razón de Estado, un dogma político en esta concepción? ¿Se libera realmente Rawls de la razón de Estado hobbesiana cuando permite que toda razón sea juzgada desde la razón pública para que su existencia sea permitida en sociedad? También la razón pública rawlsiana supone la hipótesis de una posición original de la que surge un acuerdo que deberá ser ratificado por el Estado. Ciertamente que en el caso imaginado por Rawls, lo que se instituye no es un soberano creador de la ley, sino una concepción de justicia y, sin duda, esto es muy diferente. La diferencia se aminora si

49 J. Rawls, "The Idea of Public Reason Revisited", en J. Rawls, *The law of peoples*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, p. 132.

50 *Ibid.*, p. 152.

consideramos que también el soberano del Leviatán respeta la concepción de la justicia que le viene indicada por las leyes de la naturaleza. En cualquier caso, la gran similitud está en el monopolio estatal para declarar lo que sea en cada momento razón pública. El que cambie, varíe o se transforme con el paso del tiempo no aminora nada su carácter coactivo en un momento dado.

¿Qué poder puede esgrimir la conciencia individual frente a la razón política? Esa es la cuestión que hay que aclarar para saber si realmente hemos salido del modelo de la razón de Estado. La *Teoría de la justicia* de Rawls preveía una especie de desobediencia civil. Ella consistía en la posibilidad de declarar de un modo no violento en un caso particular la diferencia que existe entre la justicia entendida como ideal y la legalidad de un régimen particular.<sup>51</sup> Este tipo de desobediencia posibilitará que un régimen democrático que ya es en sí justo, se haga aun más justo. Se entiende, por tanto, que la desobediencia civil se reserva solamente para denunciar injusticias contra los dos principios universales de la justicia; sobre todo contra las violaciones de algunos derechos universales. En este punto se muestra otra de las grandes diferencias del planteamiento de ambos autores. Mientras que para Rawls se puede distinguir entre justicia y ley, justamente de ahí el sentido que puede tener la desobediencia civil en el sistema procedimental de justicia, para Hobbes justicia y ley son idénticas por definición, de ahí su rechazo de la resistencia a la ley. Toda resistencia es siempre la aspiración a que prevalezca una posición particular.

Muy a pesar de la defensa por parte de Rawls de la resistencia, las diferencias entre ambos planteamientos se borran en cuanto consideramos que el ámbito de la desobediencia civil debe ser definido por la razón

51 J. Rawls, *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 425: “La desobediencia civil (lo mismo que la objeción de conciencia) es uno de los recursos estabilizadores del sistema constitucional, aunque sea por definición un recurso ilegal”. Y también: “Pero aunque cada persona ha de decidir por sí misma si las presentes circunstancias justifican la desobediencia civil, de ello no se deriva que cada uno decida como le plazca. No hemos de construir nuestros puntos de vista sobrevalorando nuestros intereses personales o nuestras obediencias mal entendidas. Para actuar autónoma y responsablemente, el ciudadano debe atender a los principios políticos que subyacen y guían la interpretación de la constitución” (p. 431). Y por último: “El último tribunal de apelación, no es un tribunal, ni el ejecutivo, ni la asamblea legislativa, sino el electorado en su totalidad. Los que incurrir en desobediencia civil apelan a este órgano” (p. 432). Me parece que estos textos reflejan bien la inicial postura de Rawls sobre la relación entre la razón pública, la objeción de conciencia y la desobediencia civil.

pública misma. Sólo se puede disentir conforme a la razón política. De ahí que en sus últimas obras Rawls se cuide de distinguir entre la desobediencia civil y la objeción de conciencia que no apele al ámbito de la publicidad, sino que se entienda como una reivindicación de la propia conciencia moral individual frente a lo acordado públicamente. Este último tipo de objeciones le parecen a Rawls injustificadas, puesto que, en realidad, se supone que todos los ciudadanos han acordado los principios de justicia. Es decir, la desobediencia civil tiene sus límites. Por eso, en último término, en el sentido en el que Hobbes niega la resistencia a la ley, también lo hace Rawls.

Al tratar de las religiones se muestra hasta qué punto esa razón pública es tan dogmática, al menos como la religión política defendida por Hobbes. Rawls está convencido de que existen constricciones derivadas de la concepción política de la razón a las que todas las asociaciones e iglesias deben estar sometidas.<sup>52</sup> Cuando llega el momento de hacer una profesión de fe pública, utilizando la terminología hobbesiana, como es el caso de las instituciones de derecho público, tanto el individuo privado como las instituciones deben someterse a la razón pública. Es decir, en este punto, Rawls defiende un intervencionismo estatal en la organización interna de las instituciones de la sociedad civil, siempre que —si así lo conciben quienes gobiernan— estas dañen en algún sentido la lógica de la razón política.

En el caso de no coincidir con los términos de la definición que la razón pública hace de ella, la conciencia individual o institucional queda inmediatamente relegada a la privacidad e identificada con el juicio o la opinión privada. Poco puede resistir la conciencia ante esa razón política reforzada a través de su legitimación democrática. Lo que ha cambiado respecto del planteamiento hobbesiano es el cariz de su legitimación, aunque también para Hobbes todas las acciones del soberano lo eran del pueblo; no, sin embargo, el ámbito de la coacción del poder público ni su intensidad. La razón de Estado vuelve a estar presente como racionalidad política desde la cual se interpretan los demás tipos de razones. El liberalismo democrático contemporáneo no es en absoluto ajeno a esta lógica.

52 J. Rawls, "The Idea of Public Reason Revisited", p. 158.