

Hacia una filosofía política en el Trabajo Social: la exclusión desde la perspectiva de Hobbes y Locke

Jorge Hernández Valdés¹,
Carmen Gabriela Ruíz Serrano²

Resumen

A lo largo del presente artículo se expondrán las categorías de filosofía política en Hobbes y Locke vinculadas mediante un ejercicio de relación con el Trabajo Social y la exclusión como ejemplo práctico. Se iniciará con la exposición de las categorías de justicia y autoridad en la perspectiva de Hobbes, así como las de civilidad y tolerancia de Locke, desarrollando una discusión acerca del iusnaturalismo que establece las diferencias entre ambos, analizando la exclusión como categoría de filosofía política y tomando en cuenta la relación entre oportunidades y capacidades de frente al desarrollo humano como una categoría de filosofía política de la exclusión.

Los criterios empleados, finalmente se articularán develando la importancia de posicionar al Trabajo Social como una disciplina interdisciplinar en la que tanto la filosofía política como la sociología coinciden.

Palabras clave: justicia, civilidad, exclusión social, desarrollo humano y Trabajo Social.

Abstract

Through this article, we will expose the categories of the politic philosophy at Hobbes and Locke related to social work and exclusion as a practical example. We will begin with the explanation of justice and authority in Hobbes perspective as well civility, tolerance of Locke, developing a discussion about iusnaturalism, which establishes the differences between opportunities and capacities towards human development as a category of politic philosophy of the exclusion.

¹ Profesor de carrera titular A de la Escuela Nacional de Trabajo Social de la UNAM.

The used criteria will finally articulate, revealing the importance of social work as a multidisciplinary subject in which politic philosophy and the sociology merge.

Key words: justice, civility, social exclusion, human development and Social Work.

Introducción

Desde sus cimientos el Trabajo Social se adscribió a un sistema político de bienestar social, pero con la transformación del Estado en neoliberal, el Trabajo Social se ha visto ante el reto de posicionar su discurso en el ámbito de la exclusión, el Desarrollo Humano y la relación que guardan las oportunidades y las capacidades auspiciadas por el Estado.

De este modo, el diálogo entre filosofía política –Hobbes y Locke como referentes– y sociología de la exclusión –Sen como referente– contribuirá a la construcción de un Trabajo Social crítico con el Estado Neoliberal, el Desarrollo Humano y sus divisas de oportunidades y capacidades (Sen 2011).

Es cierto que la relación en Hobbes y Locke como referentes de la filosofía política no es del todo estrecha porque mientras en el Leviatán Hobbes propone un absolutismo, en su planteamiento contractualista Locke más bien se decanta por un liberalismo conservador.

Sin embargo, ambos enfoques son esenciales para discutir la exclusión social como resultado de una conformidad y obediencia a la autoridad; su sistema de justicia, civilidad y tolerancia, así como su cristalización en Desarrollo Humano, oportunidades y capacidades.

Conviene advertir que el Trabajo Social, en sus inicios, ha sido influido por un sistema excluyente, ya que

² Profesora de carrera asociada C de la Escuela Nacional de Trabajo Social de la UNAM.

cuando el Estado produce escasas oportunidades delinea las capacidades. O bien, cuando no genera oportunidades, limita aún más las capacidades.

De hecho, el Desarrollo Humano en el Estado neoliberal es así entendible como una filosofía de la exclusión porque no sólo inhibe las libertades, sino que además las orienta hacia la competencia desleal, el estrés ocupacional, las enfermedades cardio-cerebro-vasculares, los riesgos y los accidentes laborales.

Este ciclo de exclusión tiene sus raíces en las categorías de justicia y autoridad en Hobbes porque en ambas se justifica la renuncia de las capacidades y el otorgamiento del poder a un líder que no siempre tomará las decisiones para el bien común.

Tal exclusión social también se encuentra en las entrañas de las categorías de civilidad y tolerancia propuestas por Locke, en virtud de que el bien común es considerado por Locke como el bien de la comunidad sin importar por ejemplo lo que extranjeros o migrantes pueden demandar.

De este modo, según Hobbes la exclusión es un instrumento del poder absoluto para garantizar paz y seguridad interna, pero también es un sello distintivo de justicia sólo para quienes celebren el pacto de renunciar a su naturaleza y transfieran su voluntad a una autoridad.

En el caso de Locke, la exclusión es una consecuencia de la civilidad y la tolerancia, porque en lugar de condenar a la muerte a quienes infrinjan el contrato, estos pueden ser esclavos permanentes de los agraviados.

Son estos fundamentos los que dan lustre al Desarrollo Humano porque sólo quienes aprovechan oportunidades a través de la capacitación de sus habilidades serán incluidos.

Es decir, el sistema neoliberal, a diferencia del sistema absolutista –en la visión de Hobbes– y en concordancia con el sistema liberal –en la perspectiva Locke– promueve la libertad, pero limita las capacidades del individuo al someterlo a un proceso de estrés que lo lleva a la renuncia de sus funciones y deteriora su salud ocupacional.

Incluso el sistema neoliberal, al igual que en la visión liberal de Locke, está dotado de tolerancia hacia quienes se alejan de las oportunidades y las capacidades que el mercado necesita siempre que no afecte los intereses de la comunidad.

El Trabajo Social en el ámbito de la salud, indicador de Desarrollo Humano, ha intervenido en la exclusión al promover la salud, pero al no haber cuestionado las categorías de civilidad, justicia, autoridad y tolerancia perdió de vista la esencia de un discurso crítico para con el sistema de exclusión.

Empero, desde la filosofía política de Hobbes y Locke, el Trabajo Social puede advertir la relación entre Desarrollo Humano –oportunidades y capacidades– con respecto a la justicia, la autoridad, la civilidad y la tolerancia.

La filosofía política de Hobbes. La categoría de justicia

Thomas Hobbes adopta una concepción de Justicia que consiste en “que los hombres cumplan los pactos que han celebrado”. Es ésta su tercera ley de naturaleza, derivada de una segunda norma según la cual estamos obligados a transferir a otros, en la medida en que los demás hagan lo mismo y en forma simultánea, aquellos derechos que, retenidos, perturban la paz de la humanidad (Hobbes, 1998: p. 104).

De este modo, liga el criterio de lo que es justo e injusto a la observancia del primer Contrato fundacional del Estado, a partir del cual se constituye un Poder Soberano capaz de establecer la ley positiva y garantizar su vigencia. Contrariamente, en la condición

natural de los hombres, nada de lo que estos hagan puede ser injusto ya que no existen nociones tales como el derecho y la ilegalidad: donde no hay poder común, la ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia" (Hobbes, 1998: p118).

Desde una postura "intersubjetivista", Hobbes descarta la posibilidad de que justicia e injusticia puedan ser facultades propias del hombre individual. Las mismas son pensadas como atributos del sujeto en sociedad y no de un individuo aislado en el mundo. Sin embargo, la vida en las sociedades humanas sólo estará asegurada cuando éstas sean, simultáneamente, civiles y políticas. Es decir, cuando los hombres reunidos se encuentren bajo un poder común capaz de contener las pasiones conducentes a la discordia: la competencia, la desconfianza y la gloria.

Sin un poder semejante, subsistirá un estado de guerra de todos contra todos en el cual la voluntad de luchar estará manifiesta de modo suficiente. Es en este estado donde la concepción de Hobbes negativa de la naturaleza humana se evidenciará en todo su esplendor: una situación "natural" en la que la fuerza y el fraude constituirán las "virtudes" cardinales. Aquí no habrá lugar para la propiedad legítima sino únicamente para la posesión temporaria, respecto de aquellos bienes conquistados por la fuerza y solo en la medida en que logren ser salvaguardados del arrebató ajeno (Hobbes, 1998: p 102).

La idea de justicia sólo será posible entonces bajo un soberano capaz de mantener a raya los impulsos destructivos de los hombres, el cual surgirá como resultado (y no como parte contratante sujeta al acuerdo) de la mutua transferencia de sus derechos naturales a todas las cosas por medio del contrato. Sin la garantía de la espada, los pactos constituirán meras palabras, incapaces de brindar protección a sus firmantes. Todo lo contrario, ocurrirá, en cambio, cuando se instaure el mencionado Leviatán que, por el terror que inspire en base a su fortaleza derivada de la

autoridad que le fuera conferida por cada individuo, logre hacer coincidir todas las voluntades para la paz. En definitiva, Hobbes formula su concepción de justicia a partir de la mutua transferencia del derecho de todos los hombres a todas las cosas, contenida en el contrato fundacional del Estado:

"En efecto, donde no ha existido un pacto, no se ha transferido ningún derecho, y todos los hombres tienen derecho a todas las cosas: por tanto, ninguna acción puede ser injusta. Pero cuando se ha hecho un pacto, romperlo es injusto. La definición de INJUSTICIA no es otra sino ésta: el incumplimiento de un pacto. En consecuencia, lo que no es injusto es justo" (Hobbes, 1998: p. 118).

No obstante, tal concepción general convive a su vez con otras dos más acotadas: la de justicia conmutativa y la de justicia distributiva. Por la primera, Hobbes la define como: "la justicia de un contratante": el cumplimiento de un pacto de compra venta, de arrendamiento, de préstamo, de cambio o trueque, y otros actos contractuales. Por la segunda, contempla "la justicia de un árbitro", el acto de definir lo que es justo, de distribuir a cada uno lo que le es propio, sustentado en la confianza de quienes lo han erigido. Sin embargo, una vez más vemos que la percepción de justicia depende de un contrato precedente (conmutativa), a partir del cual, simultáneamente, tienen lugar el surgimiento del mencionado árbitro (distributiva) (Hobbes, 1998: p. 124).

En la medida en que el fin último presente en estas dos nuevas definiciones de justicia es la equidad, concuerdan ambas con las leyes naturales que, como tales, deberían ser igualmente observadas por el soberano. A pesar de que dicha autoridad sólo responde por sus actos "ante Dios", nuestro autor le asigna, como una de sus funciones recomendadas, la de "esforzarse por que sea enseñada la Justicia; consistiendo ésta en no privar a nadie de lo que es suyo". Es decir, forma parte del interés del soberano mismo que, a fin de conservar la seguridad de sus habitantes dentro del Estado, sean respetadas sus

propiedades (su vida, la de sus seres queridos, sus riquezas y sus medios de vida), así como también que quienes detentan el poder administren la justicia por igual a todos los sectores de la población (Hobbes, 1998: p. 282).

De lo contrario, las consecuencias que sobrevendrían a la tolerancia impune de todo tipo de desigualdades, parcialidades, u otras “faltas” cometidas contra la equidad y en favor de algunos privilegiados, implicarían de hecho la insolencia, el odio, y un esfuerzo inusitado por derribar los obstáculos opresores y contumaces, aún a costa de desatar la ruina del Estado y la decadencia inevitable de hasta el más absoluto soberano (Hobbes, 1998: p. 283).

La categoría de autoridad

Antes de entrar de lleno en la concepción Hobbes de autoridad, es importante aclarar ciertos aspectos generales sobre este fenómeno. En primer lugar, que involucra un tipo de subordinación voluntaria por parte de los súbditos, la cual radica en el deseo de orden más que en el temor a las consecuencias de la desobediencia o en la persuasión sobre la bondad de los fines. Segundo, que responde a un tipo de razonamiento relacionado con el acatamiento de la voluntad del soberano. Tercero, que la existencia de autoridad no excluye por definición la posibilidad de autonomía ya que esta última puede requerir un cierto control de segundo orden sobre las razones primarias que pueden afectar la autonomía individual a largo plazo.

Una vez hecha esta aclaración podemos ahondar en su perspectiva. De modo similar a la justicia, el concepto de autoridad también es derivado de la figura contractual.

“El único camino para erigir semejante poder común, capaz de defenderlos contra la invasión de los extranjeros y contra las injurias ajenas, asegurándoles de tal suerte que por su propia actividad y por los frutos

de la tierra puedan nutrirse a sí mismos y vivir satisfechos, es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos puedan reducir su voluntad a una sola voluntad (...) Esto es algo más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás (...) Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina ESTADO (...) Porque en virtud de esta autoridad que se le confiere por cada hombre particular en el Estado, posee y utiliza tanto poder y fortaleza, que por el terror que inspira es capaz de conformar todas las voluntades de todos ellos para la paz, en su propio país, y para la mutua ayuda contra sus enemigos, en el extranjero” (Hobbes, 1998: p. 140).

Es importante detenernos, en este punto, en la distinción que el autor realiza entre pacto y contrato; los que, una vez aclarada su definición, serán utilizados indistintamente a lo largo de su obra.

Veamos por qué; el contrato consiste en la mutua (y simultánea) transferencia de derechos a la cosa, la que se distingue de la entrega de la cosa misma, ya que ésta puede ser concretada (por ambos) en el momento en que se transfiere el derecho, o algún tiempo después. Contrariamente, el pacto o convenio implica la entrega de la cosa convenida por parte de uno sólo de los contratantes, el que se mantiene, confiadamente, a la espera de la contraprestación del otro una vez cumplido el plazo predeterminado (Hobbes, 1998: 110).

Frente a la ausencia, en el estado de naturaleza, de una fuerza legítima superior que obligue a la observancia de las promesas pactadas a ser efectivizadas en tiempos diferidos, el acto primero que origina la autoridad política debe tener la forma de un contrato en el que la transferencia de derechos sea mutua y simultánea. Es sólo a partir de tal contrato que se creará también el poder coercitivo capaz de velar por el cumplimiento de los pactos que hayan de estipularse a futuro.

No obstante, el contrato inicial, al encerrar al mismo tiempo el compromiso de los súbditos de obedecer a las leyes dictadas por el soberano naciente, involucra además una instancia de promesa a largo plazo que le confiere el carácter de pacto, pero, esta vez, de un pacto efectivo a la luz de la nueva autoridad creada para hacerlo cumplir.

Es decir, que sin un poder que, por el “terror que inspira”, garantice la observancia de las mutuas promesas, los pactos de cumplimiento diferido, basados en la sola confianza entre los hombres, resultarían totalmente nulos. Por lo tanto, la acción fundamental de la obligación política ha de ser un contrato por medio del cual todos cedan, simultáneamente, su derecho sobre todas las cosas. Dicho acuerdo, al crear en ese instante la fuerza capaz de respaldarlo, otorga validez a los pactos que en adelante (incluyendo la promesa originaria) establezcan prestaciones entre las partes a ser concretadas en momentos diferidos.

Una consecuencia inevitable que de lo anterior se deriva es la pregunta de por qué si ya existían previamente las condiciones propicias para dar nacimiento al contrato inicial, fue necesario hacerlo. Inversamente, si la condición del estado de naturaleza era en verdad una situación de desconfianza y peligro de muerte violenta, cómo fue posible dar el primer paso para dicha concertación.

Cuestión a la que rápidamente se responderá que tal estado de naturaleza no es más que una construcción hipotética, no sustentada en un estudio antropológico anterior, útil sólo a los fines de justificar el tipo de Estado pretendido. De todos modos, pienso que la pregunta por el sentido de dicha construcción teórica se mantiene en pie.

Hobbes considera importante destacar una característica fundamental de la autoridad que él propone y que se fue anunciando durante este recorrido: su condición de ser absoluta. En primer lugar,

dicho poder es soberano y no tiene, por lo tanto, instancia superior a la que someterse (más que a la observancia de las leyes naturales de lo que sólo Dios puede ser juez). Por otra parte, los súbditos se reconocen como autores de todas las acciones del soberano, cediendo sus juicios y voluntades a los de éste. Finalmente, las facultades propias de la autoridad son vistas como comunicables e inseparables.

Frente a las posibles críticas que lo anterior suscitaría, el argumento defensivo consiste en que:

“lo más grande que en cualquiera forma de gobierno puede suceder, posiblemente, al pueblo en general, apenas es sensible si se compara con las miserias y horribles calamidades que acompañan a una guerra civil, o a esa disoluta condición de los hombres desenfrenados, sin sujeción a leyes y a un poder coercitivo que trabe sus manos, apartándoles de la rapiña y de la venganza” (Hobbes, 1998: p. 150).

No obstante, Hobbes concede a los gobernados la necesidad de que los gobernantes soberanos no busquen por su mayor logro el deleite o los derechos que pudieran resultar del daño o el debilitamiento de sus súbditos, en cuyo vigor consiste su propia gloria y fortaleza. Sino que, por el contrario, su interés residiría en la creación y el mantenimiento de las condiciones que les permitan obtener de los súbditos cuanto fuese posible en tiempos de paz a fin de disponer de tales medios en ocasiones de necesidad emergente o de ataque externo.

Por último, y si acaso subsistieran más opositores, acusa a los hombres de poseer, por naturaleza, lentes de aumento para los agravios ajenos; pero de carecer, al mismo tiempo, de otros prospectivos para ver las miserias propias que no podrían ser evitadas sin tales intervenciones (Hobbes, 1998: p.150).

La filosofía política de John Locke

La filosofía práctica de Locke es el pensamiento político y social propio de un individuo que ha vivido en primera

línea los avatares políticos de su país. Nos presenta la concepción de un hombre definido por su condición de ser social y parte integrante de un estado. De un hombre que tiene que adaptarse al mundo en el que se encuentra y orientar sus tendencias naturales que nos llevan a la búsqueda de la felicidad (Locke, 2004: p.140).

En el Primer Tratado sobre el gobierno civil Locke analiza y fundamenta su rechazo a la teoría divina de los reyes y a la monarquía absoluta. Tratado que réplica a los argumentos de R. Filmer y su obra Patriarca y su visión divina del gobierno regio y el rechazo al absolutismo propugnado por Hobbes en su Leviatán. Locke sostiene la imposibilidad de justificar racionalmente que Dios cediera a Adán la autoridad para someter a los hombres y, en segundo lugar, si se aceptará tal argumento esto implicaría, en opinión de Locke, aceptar que el hombre no es un ser libre.

La categoría de civilidad

El origen de la sociedad civil surge cuando los hombres para evitar el estado de guerra deciden renunciar a parte de sus libertades y derechos a favor de un poder legislativo y ejecutivo que cada uno de los individuos poseían en el estado de naturaleza; pero no se ceden estos derechos y sus poderes de manera arbitraria a una persona (un posible rey absolutista) sino que se realiza tal cesión a la comunidad, que es el cuerpo político en el que "la mayoría" ejerce el derecho "a actuar y decidir en nombre de todos".

De nuevo Locke marca sus diferencias respecto a la política de Thomas Hobbes, pues éste último sostiene que el hombre abandona un estado de naturaleza de plena libertad, pero violento que hace la vida insegura, brutal y previsiblemente corta, a favor de una sociedad civil en la que se renuncia y enajena la libertad natural a favor de un individuo o asamblea de personas que con una absoluta autoridad gobernarán según su arbitrio, garantizarán una vida segura. En cambio, para Locke el fin que justifica la constitución de la sociedad

civil ha de ser el bien del pueblo y preservar sus inalienables derechos (vida, libertad, propiedad, etc.) y la cesión de tales derechos a la comunidad no puede acarrear la renuncia a ellos, o que la propia comunidad actúe contra estos derechos.

Cada individuo se somete a las decisiones, a las leyes de la mayoría y las asume como propias. Llamativo es el hecho de cómo Locke (2004) justifica la esclavitud en esta nueva sociedad civil donde el derecho a la libertad parece incuestionable. Así afirma que, si un individuo es reo de muerte por algún delito cometido, en vez del cumplimiento de esta pena, puede ser utilizado como esclavo por la parte agraviada.

Las leyes son elaboradas por el poder legislativo organizado por la mayoría y constituyen el espíritu del Estado. El poder ejecutivo es el representante de la comunidad que debe llevar a cabo el cumplimiento de las leyes y se somete a las mismas, siempre que estas no vayan contra los derechos y el bienestar del pueblo. Así pues, "el poder de la sociedad o el poder legislativo no podrá nunca extenderse más allá de lo necesario para el bien común".

El poder legislativo es el poder superior de hacer las leyes a las que estarán sometidos todos los individuos integrantes de la sociedad civil, incluidos los del poder ejecutivo. Su legitimidad le vendrá dada si se atienen a "legislar igual para todos". El poder supremo del Estado no es sino el poder conjunto de todos sus ciudadanos, es por ello que no podrá ser superior al poder que sus ciudadanos tenían en el estado de naturaleza.

Junto a la promulgación de unas leyes que preserven la libertad y la propiedad de sus ciudadanos se hace necesario en esta sociedad civil la figura de los jueces que interpreten imparcialmente estas leyes.

A lo largo del Segundo Tratado Locke insiste en el hecho de que el poder político debe proteger y salvaguardar la propiedad privada de sus ciudadanos, hecho este que lo diferencia del poder político

hobbesiano que legitima al Estado a disponer de las propiedades y bienes de sus súbditos.

Locke, conocedor de la naturaleza humana y ante la natural debilidad humana ante el poder y su tendencia al exceso, contrapone al poder legislativo el poder ejecutivo que debe encargarse de salvaguardar las leyes y obligar a su cumplimiento. También reconoce la existencia de un poder federativo, que es aquel que representa al país en el exterior y defiende los intereses de la comunidad frente a otros países y con la potestad de declarar la guerra o la paz, alianzas políticas o económicas.

Con lo expuesto hasta ahora Locke nos ha presentado el modelo de una monarquía constitucional o parlamentaria, realidad de la que fue participe en los sucesos de la Gloriosa revolución. Este poder político no tiene un poder ilimitado e indefinido de tal manera que, si se excede en algunas de sus prerrogativas en contra de las leyes o de los derechos de sus ciudadanos, éstos tienen la potestad a la rebelión frente al poder constituido en Tiranía (Locke, 2004: 145).

De nuevo en este tema Locke marca sus distancias filosóficas respecto a Hobbes. Éste último justificaba un gobierno absolutista del soberano como mejor le parecía a éste con tal de preservar la paz y la seguridad. Así el derecho a la rebelión queda excluido. Para Hobbes los posibles excesos del monarca siempre serían menores que la situación del estado de naturaleza o de guerra. En tanto, para Locke, cuando el poder político usurpa por la fuerza los derechos de los ciudadanos, éstos tienen el derecho a rebelarse pues el poder político ha sido el primero en romper con la tarea encomendada en el pacto o en la constitución de la sociedad civil. Locke hace un análisis etimológico del término "rebelarse", tomando sus raíces latinas ("rebellare") como 'volver a la guerra'. Técnicamente, para Locke, los que se han rebelado han sido aquellos gobernantes que con sus decisiones y acciones han roto el pacto social y su representatividad. Es por ello

que el pueblo tiene el derecho y deber de restaurar el orden político establecido.

Es el pueblo el que juzgará si el monarca o el legislativo ha actuado en contra de sus derechos y actuar en consecuencia: Hemos realizado un repaso general a la filosofía política de John Locke que ha aportado a la Historia de las ideas políticas las bases teóricas del llamado liberalismo político.

La categoría de tolerancia

Tanto en su Ensayo sobre la tolerancia, como en la Carta sobre la tolerancia, Locke recoge su preocupación por las posibles interferencias en la sociedad inglesa del siglo XVII de las distintas confesiones religiosas y relaciones entre el Estado y las Iglesias surgidas a partir de la Reforma. Anglicanos, Presbiterianos y católicos estaban convencidos de la necesidad de velar por sus respectivas confesiones y de realizar un sesudo proselitismo al resto de la sociedad británica (Locke, 2005: p. 128).

El planteamiento básico de Locke respecto a la religión consistió en tolerar toda creencia y ejercicio religioso que no atentase contra los intereses fundamentales de la sociedad y del Estado. Su tolerancia no se basaba en un principio o creencia religiosa sino político. Esto significa que la tolerancia religiosa es un valor político. El respeto y la tolerancia, genera un clima social que posibilita la estabilidad y seguridad del Estado.

Esta tolerancia lockeana excluye a ateos y políticos. A los ateos los rechaza pues al negar la existencia de Dios eliminan el fundamento último de todos los vínculos de la sociedad humana. Respecto a los católicos su exclusión de cualquier consideración de respeto y tolerancia es debida a que los intereses y fidelidad no se orientan a favor de Inglaterra sino a favor de Roma.

Locke plantea la separación entre Iglesia y Estado, pero esta es muy relativa, pues si bien se acepta el culto libre a favor de una convivencia pacífica y estable, pero si

algunas de estas creencias alientan movimientos desestabilizadores sociales y políticos, el Estado debe actuar con los medios a su alcance para sofocar estas actitudes y reestablecer la seguridad y la estabilidad social. Si alguna confesión religiosa es perjudicial para la sociedad, los jueces deben prohibirlas.

Para Locke la tolerancia está en las raíces del Evangelio y su lectura racional aleja cualquier justificación de violentos y fanáticos que son pretexto de la religión, persiguen, torturan, roban y matan. La libertad de credo debe ser absoluta en el ámbito privado, en la esfera personal donde no se afecte a los intereses del Estado y la sociedad.

Por todo esto, la ley no tiene nada que regular respecto al culto privado de sus ciudadanos pues éste no afecta a la sociedad civil o al Estado. Entiende Locke absurdo el intento de obligar a sus ciudadanos tener fe por mandato legal (Locke, 2005: p. 111). Al ser la fe algo propio de la vida privada de los ciudadanos, ésta es incumbencia exclusiva del individuo que tiene que asumir libremente sus creencias en una Iglesia y si encuentra contradicciones, dudas, en su Iglesia, tiene la libertad para abandonarla. Los hombres no nacemos por naturaleza adscritos a una Iglesia y Locke señala que la única justificación de adscripción a una Iglesia es nuestro particular deseo de salvación.

Sobre la categoría de iusnaturalismo en Hobbes y Locke

Locke inicia su segundo tratado distinguiendo entre "Estado de naturaleza" y "Estado de guerra" que para Hobbes consistían en el mismo estado. En este estado de naturaleza hace a los hombres iguales, libres y racionales. Para hablarnos de la igualdad, sostiene Locke que la igualdad entre los hombres posibilita el que los hombres se amen los unos a los otros cual precepto divino y esta misma igualdad justifica la justicia y la caridad entre los hombres. La libertad en este estado de naturaleza no es un estado licencioso en el que todo está permitido pues está dirigido por la

razón, que es ley de naturaleza que nos obliga a todos y genera el deber que implica toda acción libre.

Esta ley racional implica el que nadie atente contra la vida, respete la libertad (de pensamiento, creencia, etc.). En este estado de naturaleza guiado y dirigido por la razón cabe la posibilidad de la transgresión a las normas, de tal manera que se hace necesario también en este estado de naturaleza sancionar, castigar en su justa medida a aquellos que invadieron y violaron los derechos de los otros.

Así pues, del estado de naturaleza puede surgir el estado de guerra, definido por Locke como "estado de enemistad y destrucción". El por qué los hombres llegan a esta situación lo justifica Locke, en una interpretación con tintes psicológicos, en la natural tendencia al egoísmo y a la autoestima y el rechazo a la vergüenza y la desgracia. El hombre del estado de la naturaleza no es el "homo hominis lupus" de Hobbes ni siquiera el "buen salvaje" de Rousseau, es un hombre que podríamos clasificar como normal, esto es, un individuo con su racionalidad, libertad y con sus tendencias irracionales.

El estado de naturaleza lejos de ser un estado de cosas perfecto encierra en sí mismo los gérmenes necesarios para generar un estado de guerra, pues cuando algunos hombres atentan contra la vida o propiedad de otros, legitima a los agredidos a ejecutar la justicia necesaria para reparar el daño necesario. En este estado de naturaleza cada uno es juez de sí mismo, con lo cual la posibilidad de que el estado de guerra se generalice está servida.

Es por todo esto, para evitar este estado de guerra, que los hombres se ponen manos a la obra para constituir la sociedad civil.

La sociedad surge del derecho que tienen los hombres a conservar las vidas, sus libertades y posesiones que ya poseían como tales derechos en el estado de naturaleza. La sociedad civil se constituye primariamente para preservar la vida, pero también la

propiedad. Locke afirma que el hombre requiere de las cosas, alimentos, vestidos, cobijo, muebles, tierras, etc. La especial atención que dedica a la defensa de la propiedad es clarificadora respecto a los orígenes burgueses de Locke, así como del éxito de su pensamiento en la sociedad inglesa donde la burguesía ya había tomado conciencia de su clase como poder socioeconómico y político. Además, a la vista de su propia experiencia personal, es comprensible que valorase que la propiedad era la forma mejor de liberarse de la inseguridad política y personal y de la dependencia de lo demás.

La propiedad es fruto del trabajo y del esfuerzo realizado por el individuo y que se materializa en el producto final elaborado a partir de la naturaleza y del trabajo del individuo. El derecho a la propiedad lo justifica Locke porque supone tanto para el individuo como para la sociedad bienestar. Y para que este derecho sea tal, nadie puede quedar fuera de él, es decir, que el acceso a la propiedad privada debe ser posible para todos y en proporción moderada. El derecho a la tierra supone todo cuanto el individuo pueda sembrar y cultivar: La propiedad estaba ya presente en el estado de la naturaleza y la sociedad civil la reconoce como un derecho que beneficia tanto al individuo como al resto de la sociedad.

Sobre la exclusión como categoría política: desarrollo humano a partir de oportunidades y capacidades

La relación entre los fundamentos de la filosofía política de Hobbes –justicia y autoridad– y Locke –sociedad civil, derechos y rebelión– con respecto al Desarrollo Humano puede ser establecida si se asume como factor de exclusión a la salud, la educación y el empleo.

De este modo, la exclusión social puede ser referida como resultado de las relaciones entre autoridades e individuos según lo plantearían Hobbes y Locke.

Sin embargo, desde la óptica de la filosofía política, la exclusión social es un fenómeno más bien al margen de la discusión de las ideas iusnaturalistas, contractualistas y absolutistas.

Por consiguiente, es menester abstraer la exclusión social a partir de indicadores tales como salud, educación y empleo. Una vez conceptualizada la exclusión social podría tener un lugar en los planteamientos filosóficos políticos.

Tal ejercicio permitirá el diálogo entre Trabajo Social (exclusión social, salud, educación y empleo), con respecto a la filosofía política (justicia, autoridad, derechos). Es decir, que la exclusión social es producto de dos términos que pueden ser adoptados por la filosofía política: oportunidades y capacidades. Ambos términos estarían vinculados a las ideas de justicia, autoridad, derechos y sociedad civil, aunque contradicen las ideas del absolutismo contractualista.

Antes de exponer los conceptos de oportunidades y capacidades, así como su discusión con algunos fundamentos de la filosofía política de Hobbes y Locke, es necesario revisar tales aspectos.

Sobre el desarrollo humano como filosofía política de exclusión

El Desarrollo Humano, entendido como una totalidad de factores en los preponderantemente, la salud, el empleo y la educación son sus indicadores, puede ser analizado teórica y conceptualmente desde los planteamientos de Hobbes –justicia conmutativa, justicia distributiva, autoridad absoluta– y Locke –sociedad civil, derechos y rebelión–.

De este modo, desde la óptica de Hobbes y Locke, el Desarrollo Humano sería producto de un Estado que pudiendo ser absolutista o liberal, traslada a los individuos de un iusnaturalismo hacia un contrato, sólo que en el caso de Hobbes es una renuncia a la libertad natural, pero en el caso de Locke es una oportunidad

de reivindicar la relación entre ciudadanos con sus gobernantes.

En este sentido, el iusnaturalismo, desde cómo lo piensa Hobbes y en relación con el Desarrollo Humano, supone una ausencia de justicia ya sea contratante como otorgada a una autoridad.

Es decir que el problema del Desarrollo Humano para Hobbes, sería la ausencia de 1) un contrato y 2) la autoridad, más propiamente la justicia no sólo sería resultado de ambos requerimientos, sino además es único sendero por el que la humanidad debiera transitar.

Incluso el Desarrollo Humano, sería una especie de indicador del poder absoluto que pregonaba Hobbes, pero no estaría indicado más que por una justicia anti-naturalista.

En este sentido, la justicia no equivaldría a una superación de la pobreza, ni a una alfabetización o una salud plena, más bien sería una voluntad colectiva, intersubjetiva e intergrupal que los individuos le otorgan a una autoridad.

Si el Desarrollo Humano es indicativo la mera ausencia del iusnaturalismo y la sola presencia de una autoridad absoluta, entonces Hobbes propondría no sólo que tal Desarrollo Humano estuviese supeditado a los designios de la autoridad, sino además estaría confinado a preservar un contrato en el que los individuos renuncian a sus capacidades de salud, educación y empleo con tal de enaltecer un acuerdo absoluto de renuncia a sus derechos civiles.

Por consiguiente, la exclusión social es un indicador de la justicia política que propone Hobbes. Tal exclusión no sólo sería en cuanto a la inhibición de las capacidades de salud, educación y empleo, sino además consistiría en el allanamiento de los derechos que, al renunciar los individuos a ellos, propiciaron una doble exclusión: participar en las decisiones y el acceso a la salud, educación y empleo.

Conclusión

La filosofía política en el Trabajo Social para el estudio de la exclusión con base en el IDH supone las siguientes categorías:

- Justicia como idea central en la discusión de las diferencias entre sistemas absolutista – aceptación de una autoridad distribuidora de oportunidades y definidora de capacidades tales como renunciar a la naturaleza de la voluntad–, liberal –aceptación de una comunidad administradora de un contrato de derechos y garantías que sustituyan a la voluntad natural– y neoliberal –aceptación de una ideología de capacidades en función de oportunidades otorgadas por el Estado–.
- Autoridad como propósito absolutista – subordinación relativa a la voluntad absoluta de un jerarca salvo actos básicos que demandan la autonomía del individuo–, como principioliberal –subordinación a la voluntad mayoritaria que posee la facultad de perseguir el bien común salvo que atente contra sus principios que le dieron origen–, como requerimientoneoliberal –vigilancia del derecho a elegir oportunidades y capacidades–.
- Civilidad o subordinación a la autoridad en el absolutismo, ejercicio de derechos en el liberalismo y disposición a la capacidad en el neoliberalismo.
- Tolerancia como principio de subordinación ante la voluntad de la autoridad en Hobbes, como cláusula de contrato en Locke y como instrumento de convivencia en Sen.
- Oportunidades como renuncia a la voluntad natural en el absolutismo y en Locke, así como punto de partida en el neoliberalismo.
- Capacidades básicas de autonomía ante la autoridad en el pensamiento Hobbesiano, capacidades de rebelión como alternativa de defensa de derechos en la idea de Locke y capacidades como habilidades y conocimientos para el Desarrollo Humano en la concepción de Sen.

Por consiguiente, la filosofía política de la exclusión desde el Trabajo Social; a) consiste en la discusión de las seis categorías; b) la diferenciación entre un sistema absolutista, liberal y neoliberal; c) la discusión de sus alcances y límites; d) el replanteamiento del IDH.

Referencias

- Alayón, Norberto (1985). Definiendo el Trabajo Social. Editorial Humanitas, Buenos Aires.
- Cambon,A, S; Irving, A. (2001). Foucault y Trabajo Social. Maristán, Granada.
- Hobbes, Thomas, Leviatán (1998). O la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil. Fondo de Cultura Económica, México.
- Hobbes, Thomas (2014). El Estado; Fondo de Cultura Económica; España.
- Kohs, S.C. (1966). Las raíces del Trabajo Social. Paidós, Buenos Aires.
- Locke, John (2005). Ensayo y carta sobre la tolerancia. Alianza Editorial, México.
- Locke, John (2004). Primer Tratado sobre el gobierno civil, Alianza Editorial; México.
- Richmond, M. (1995). El Caso Social Individual. Humanitas, Buenos Aires.
- Sen, Amartya (2011). La idea de la justicia, Taurus; Buenos Aires.
- Sen, Amartya (2011). Nuevo examen de la desigualdad. Alianza Editora, Argentina.