



#1 EN EDUCACIÓN
VIRTUAL

Evolución del Estado

AUTOR: M.P.D. Melvin Morera Venegas



San Marcos

www.usanmarcos.ac.cr

San José, Costa Rica

Evolución del Estado

Autor: .P.D. Morera Venegas Melvin – Evolución del Estado

Editorial: Universidad San Marcos. San José, Costa Rica. 2022

Total de páginas: 23

Tamaño de hoja: 8.5" x 11".



Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Costa Rica

El contenido de esta obra se ofrece bajo una licencia **Atribución no comercial sin derivados de cc**. El contenido de esta obra puede considerarse bajo esta licencia a menos que se notifique de manera diferente

EVOLUCIÓN DEL ESTADO

Profesor

M.P.D. Melvin Morera Venegas

En esta lectura se revisará a nivel general a los pensadores liberales que vivieron cerca del Siglo XVII, estos intelectuales que dieron origen, a través de su pensamiento crítico, analítico de las vivencias políticas de ese entonces, de alguna manera influenciaron, a los políticos del momento, a los líderes y a los ostentadores de poder, para convertir su pensamiento en lo que hoy conocemos como Estado, y las diversas formas políticas, en la que hoy vivimos, figuras políticas de Estado, que nos brindan de manera especial una protección más bajo el bloque de legalidad, de un Estado de Derecho, o un Estado Social de Derecho.

Los llamados pensadores liberales, del siglo XVII, que mencionaremos esta semana como son Tomás Hobbes, John Locke, Juan Jacobo Rousseau, Montesquieu, Karl Max y Max Webber, intentando consolidar las ideas te cada uno de ellos.

THOMAS HOBBS

Para poder ubicar el pensamiento de Tomás Hobbes, tenemos que ubicarnos en el siglo XVII, cuando se sufría en la Inglaterra del momento, la guerra civil, como la guerra de los 30 años, esta última entre católicos y protestantes, estos hechos desarrollaron en la mente de nuestro pensador, que el hombre es malvado, el lobo del hombre es el lobo, "El hombre es un lobo para el hombre" (en latín, homo homini lupus) es una frase utilizada por el filósofo inglés del siglo XVIII Thomas Hobbes en su obra El Leviatán (1651) para referirse a que el estado natural del hombre lo lleva a una la lucha continua contra su prójimo.

En esta época en Europa, se tenía como forma de Gobierno el absolutismo, para nuestro autor, consideraba que la mejor forma de Gobierno era la monarquía absoluta, como veremos algunas de las misiones de del señor

Hobbes pues, recordamos al famoso Rey Luis XIV, cuando decía "el estado soy yo".

El origen divino de quién era él monarca, le permitía imponer su pensamiento ante todos los súbditos, ordenes de origen divino, también fueron momentos de la guerra era lo tradicional, se hacía imposible la convivencia. Por ello, nuestro filósofo, proyecta su idea de un pacto social, donde los sujetos renuncian a su libertad, para que un soberano les brinde seguridad, es partidario del absolutismo, también empieza a exponer la idea de que el origen del poder es el pueblo y no Dios, cómo se vivía hasta ese momento.

Nuestro pensador, indica que el pueblo puede levantarse, contra el monarca que no le brinde la seguridad, que el poder tiene como origen el pueblo, en su obra el Leviatán, además de explicarnos el origen de la maldad de los sujetos, su pensamiento no parte del de las polis, como lo hacían los pensadores anteriores, sino que más bien parte a partir del sujeto, desarrollando la idea que este podía dominar el Poder, a través de ser quien lo confiere a un representante, el criterio del llamado el pensador moderno, el estado debe regular las relaciones entre todos los sujetos.

Estas relaciones, se verán plasmadas por un contrato tácito, entre los sujetos y el monarca donde todos ellos se someten su libertad, en busca de la protección, hoy diríamos que delegamos nuestros conflictos para que sea el Estado, quien los lleve a una solución. Hobbes es fiel representante del iusnaturalismo, evoluciona hacia un contractualismo, que respalde el derecho a la vida, así como el derecho a la libertad, y el derecho a la propiedad.

El contrato que defiende el autor del Leviatán, una figura religiosa, que elige como nombre para su obra, indica que debe ser integral entre iguales, la soberanía que es inalienable, que se debe eliminar las capas feudales que existían, respaldar que el poder es del soberano, que este líder tiene características como las siguientes, la primera que el soberano es Supremo, lo que quiere decir que nadie está por encima de él, la segunda, este soberano es absoluto pues no está obligado a cumplir sus propias leyes o las que dicte, la tercera, es perpetuo pues no se pierde la soberanía de la corona, cuando muere un rey, también este soberano es indivisible pues no

hay división de poderes, eso era no es único que tiene criterio de Justicia punto y aparte.

En cuanto a los súbditos, nuestro pensador detalla que la libertad que tiene el sujeto en esta sociedad es la ausencia de conflictos, es la libertad de vivir en comunidad, la segunda, el sujeto participa sometiendo su voluntad a la voluntad del líder, como un monarca, y como hemos indicado la monarquía absoluta es la propuesta de Thomas Hobbes.

De las lecciones del profesor Motta, extraemos el siguiente fragmento, para consolidar lo que se ha expuesto:

Hobbes plantea que para que los hombres puedan vivir juntos sin caer en la anarquía y la guerra, es necesario un Estado fuerte y autoritario. Para lograr esto es imprescindible establecer una relación de soberanos y súbditos entre los hombres. El monopolio del poder político garantiza la supervivencia de la comunidad, para lo cual es necesario que todo aspecto de la vida se encuentre en manos del soberano. Hobbes prefiere por el ello, al Rey que a la Asamblea, ya que cualquier división del poder pone en debilidad al Estado.

Para lograr esta unidad del poder y la centralidad del mismo es necesaria la generación de desigualdades, eliminando las igualdades originales que existen entre los hombres en el estado de naturaleza. De acuerdo a sus postulados, de la igualdad brota la desconfianza y a partir de ella el estado de guerra entre individuos. Nadie está tranquilo por más fuerte que sea, mientras no cuente con amparo de los demás. Ejemplifica diciendo que el hombre más débil puede matar al más fuerte mientras duerme. Nadie está seguro si está rodeado de gente que en algún momento puede matar a otro. La necesidad del Estado fuerte y autoritario, parte de una visión pesimista del hombre, ya que el autor considera que cada uno tiene que ceder su agresividad, ponerla bajo el manto de un soberano que sea el monopolizador de toda la agresividad humana. Se logra así una autoridad absoluta que pone orden a la vida humana.

El estado de naturaleza e implicancias del estado de guerra.

En el estado de naturaleza existen ciertas características objetivas y subjetivas que contienen inmanentes el desenlace de un estado de guerra. Existe un clima de inseguridad y temor permanente que

conduce a la lucha de todos contra todos. Ante la ausencia de un poder central unificado que obligue a todos, nada impide el desenlace de violencia. A esta ausencia se suma que los bienes son escasos y no alcanzan para todos. La naturaleza nos coloca en la obligación de competir por los recursos. En términos subjetivos cada uno tiene la capacidad de usar la violencia como herramienta para la subsistencia. Los conflictos son inevitables. Al no haber una autoridad central, cada uno tiene derecho a la propia conservación. Y para esto puede utilizar cualquier medio. Dado que existe un estado de igualdad entre los hombres todos son enemigos potenciales. De la condición de igualdad brota la desconfianza y de esta la guerra. Atacar primero siempre es la mejor opción para la autoconservación. Por esto es que señala que el hombre es “lobo” para el hombre.

Vida humana en el estado de naturaleza.

La vida humana en el estado de naturaleza para Hobbes era solitaria, pobre, áspera.

El hombre en principio vivía en con enfrentamientos mortales, sin existencia de ley, ni justicia. Nadie podía asegurarse el fruto de su trabajo, ni las condiciones de una vida confortable. Cada persona buscaba en el estado de naturaleza lograr sus deseos, había una situación de competencia y desconfianza permanente. Los fuertes se imponían sobre los más débiles, obligaban a los demás, el trabajo era un aspecto que era obligado por los más fuertes. Pero también se ve que el hombre fuerte tiene muy poca diferencia con respecto a los débiles.

En ese estado de naturaleza humana, la vida de los hombres más débiles también tiene más o menos el mismo poderío que los hombres fuertes. La irracionalidad es incontrolable a causa de la escasez de recursos, la propia naturaleza coloca a los individuos en situación de confrontación a partir de condiciones objetivas. Estas son motor de la voluntad de dañarse recíprocamente, puesto que una multitud de hombres desea adquirir determinados bienes de subsistencia, fundada en el interés individual de conservar la vida -lo máspreciado para los individuos en estado de naturaleza-. El estado de naturaleza conduce a los hombres hacia un evidente estado de

guerra, de desconfianza, deseo de poder, debido a que no existe un criterio de justicia. Este permanente estado de guerra no permite que exista desarrollo de la humanidad como tal, los intereses son inmediatos y no se aspira a nada más que la supervivencia.

Pacto de unión

La voluntad racional de salir del estado de naturaleza constituye la necesidad de construcción de un poder unificado. De este modo, se constituye el pacto de unión, por la necesidad de un poder común que garantice la paz, para lo cual es preciso que se haga entrega del poder efectivo de cada uno. Este pacto, una vez creado, es irreversible y de sujeción, puesto que el individuo se encuentra sujeto a la voluntad del soberano. Cada uno de los súbditos deben implicarse en un mutuo consentimiento de eliminación de igualdades para acceder a la eliminación de disidencias y así legitimar el poder autoritario, concentrado en una misma persona. Los individuos hacen el pacto porque necesitan una autoridad soberana. El soberano aparece como un tercero y no tiene compromiso con los súbditos.

Todos se obligan a transferir su derecho de gobernarse a sí mismos, eligiendo una asamblea o hombre que lo represente. El soberano no tiene obligación con los súbditos, dado que los súbditos aceptan todas las decisiones del poder soberano. La única obligación del soberano es proteger la vida de los súbditos.

Poder soberano. Sus características

El pacto es multilateral, donde cada hombre reconoce como soberano a un tercero cuya autoridad ha sido reconocida por todos. El pacto es irrevocable, ilimitado o absoluto e irreversible. Es irrevocable porque no consiste en un acuerdo entre dos partes sino de todos tomados singularmente reconociendo la autoridad de un tercero. Por tanto, es un pacto de sujeción entre los individuos. Es irrevocable de hecho y derecho. De hecho, porque no basta una decisión mayoritaria de votos para ser revocado sino que necesita la unanimidad, algo inviable en los hechos.

De derecho, porque el contrato involucra a un tercero sin cuyo consentimiento no puede ser disuelto. El pacto es ilimitado o absoluto porque hay un único poder soberano que no tiene ninguna limitación para ejercer su autoridad. No tiene ningún vínculo de obligación con nadie. Las leyes las hace el soberano. El pacto también es indivisible ya que existe un único titular que concentra todos los poderes en su voluntad: la fuerza y el derecho. No es posible garantizar la paz sin esta unidad: la espada de la justicia y de la guerra. Ambas espadas están unidas en el poder que actúa contra los enemigos". (Motta, 2019,)

Para los profesores colombianos, Avila y otros, que manejan el criterio, muy cercano al anterior, por ello lo trasladamos, en las siguientes líneas, lo que se expuso del pensamiento de Hobbes:

[...] los conceptos de anarquía natural y guerra de todos contra todos, la anarquía natural está ligada a la concepción naturalista del apetito humano que Hobbes menciona en sus escritos políticos, en ellos se puede rastrear cómo el hombre siempre desea el poder y por ello se convierte en el enemigo de los otros hombres a quienes agrede con la pretensión de superarlos. Hobbes (2005), sostiene en Elementos de derecho natural y político que la: "[...] glorificación interna o triunfo de la mente, es aquella pasión que procede de la imaginación o de la concepción de nuestro propio poder, por encima del poder de quien compite con nosotros" (Hobbes, 2005, p. 134). Lo que afirma Hobbes es que el apetito humano, se caracteriza por el afán de poder y por una búsqueda incesante de reconocimiento, que genera la guerra de todos contra todos. El concepto de la guerra de todos contra todos se presenta en toda la obra política de Hobbes. En primera instancia en Elementos de derecho natural y político, Hobbes (2005) refiriéndose a la guerra, asegura que esta se deriva de la idea de poder que tienen los hombres, de creerse superior en comparación con los otros. Esto quiere decir, que dicha idea de superioridad es el origen de la guerra y puede entenderse mejor desde el concepto vanidad. La vanidad o el deseo de superioridad sobre los otros, es el inicio de la guerra de

todos contra todos. Un segundo momento puede encontrarse en *De cive*, allí Hobbes (2010) muestra a los hombres dominados por la vanidad y abocados a la disputa, que lleva consigo la lucha, que desemboca en una guerra de todos contra todos. Sabine (2012) sustenta: “La vanidad impulsa a los hombres a tomar para sí lo que otros hombres desean y por ello se ponen en disputa y en deseo de superioridad”. (2012, p. 359)

La razón hobbesiana indica que la paz no se puede lograr si cada hombre se empeña en seguir viviendo en la anarquía natural y su insistencia en la guerra de todos contra todos. Por eso los hombres, gracias a la razón entienden que no pueden tener el derecho a nada, sino se desprenden de la libertad y especialmente, de la libertad de perjudicar a los otros. De esta manera, renunciar a la libertad es el primer paso para la consecución de la paz. El segundo paso, es una transferencia mutua de los derechos propios a un tercero. Este tercero, el Estado, se encarga de la regulación de los derechos propios de los hombres, generando seguridad. La solución a la dicotomía guerra-seguridad solo se puede establecer con la aparición de un poder común, manifestado en un pacto, pues, ya que la guerra es un estado de inseguridad, el propósito del pacto es acabar con las causas de esta. Es decir, la búsqueda de la seguridad no se limita a la conservación de la vida, además de la vida, asegura Hobbes (2011), es misión del Estado “[...] brindar seguridad a todas las excelencias que el hombre puede adquirir legalmente, sin daño para el Estado [...], mediante la promulgación y ejecución de buenas leyes, que las personas individuales pueden aplicar a sus propios casos” (Hobbes, 2011, p. 275). Por ello es importante afirmar que el concepto seguridad, su conexión con el Estado, con el derecho y su importancia en la teoría política, es producto del pensamiento político hobbesiano.

El Estado hobbesiano una interpretación desde el pacto de la unión
La perspectiva del Estado se muestra en la filosofía política de Hobbes como el tercer momento de su reflexión. En el primer momento, Hobbes muestra cómo el hombre hostil por naturaleza se

enfrenta a otros hombres hostiles, generando la guerra de todos contra todos y la anarquía; en el segundo momento, el miedo a la muerte, y sobre todo a una muerte violenta, genera en el hombre la necesidad de paz y seguridad. En el tercer momento, el Estado con su noción de ley, emana órdenes que deben ser cumplidas por los hombres en busca del detrimento de la guerra y de la consecución de la seguridad y la paz. También la filosofía política de Hobbes establece como condición preliminar para conseguir la paz un acuerdo entre todos para salir del estado de naturaleza. El acuerdo que permite la consecución de la paz se da en Hobbes a partir de la reconciliación entre el *pactum societatis* y el *pactum subiectionis*, que permite la aparición del pacto de la unión. En el primer pacto los individuos deciden de común acuerdo vivir en sociedad, este es el pacto de los hombres en el estado de naturaleza. En el segundo, los individuos reunidos se someten a un poder común, este es el pacto del Estado. En el *pactum societatis*, Hobbes ve una simple asociación de personas que persiguen un fin común de manera desorganizada y con exceso de libertad, que genera un estado de naturaleza gobernado por la inseguridad general. Para fundar una sociedad se debe estipular un acuerdo preliminar, establecido para crear las condiciones de seguridad de cualquier acuerdo posterior, pues solo mediante este acuerdo el hombre puede salir del estado de naturaleza y fundar el Estado. Lo que se puede interpretar es que para constituir un poder común es necesario atribuir a una sola persona todos sus bienes, o su posibilidad de tener el derecho sobre todas las cosas, además a esta persona, se le debe otorgar el derecho para que quien viole el acuerdo sea castigado, a esta posibilidad de construcción del poder común Hobbes lo llama pacto de la unión y es presentado en *Leviatán*, allí Hobbes (2011) señala: Esto es algo más que consentimiento [...] por un pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizareis todos sus actos de la misma manera (p. 141). El pacto de la unión es la reconciliación entre el *pactum societatis* y el *pactum subiectionis*,

pues sustenta que los contratantes son los individuos singulares vinculados entre sí que se comprometen recíprocamente a someterse a un tercero no contratante, el Estado. La función que Hobbes atribuye al pacto de la unión es permitir que los seres humanos pasen del estado de guerra al estado de paz, instituyendo un poder soberano. El pacto también se caracteriza porque de él se desprende la soberanía del Estado mediante tres atributos fundamentales, la irrevocabilidad, el carácter de absoluto y la indivisibilidad. En De Cive, Hobbes (2010) estipula el pacto de la unión como un contrato en favor de un tercero, los signatarios asumen una obligación, no solo uno con el otro sino también con el tercero que es el Estado, en cuyo favor se ha estipulado el contrato. El concepto de pacto de la unión le permite a Hobbes constituir los principios fundamentales del Estado moderno, la unidad política y la unidad jurídica. (Ávila Martínez, Castellanos Rodríguez, & Triana Agudelo, 2016,)

Cerramos la reseña de Hobbes, para continuar analizando las ideas del siguiente pensador, Locke, veamos lo siguiente.

John Locke

Inglés, estudiado en Oxford, desterrado de Inglaterra, vivió en Francia, Italia, entre otros, se dice que es el padre del empirismo, este teórico del liberalismo, nos relata en su parte filosófica; acerca de que no tiene sentido hablar de ideas innatas, que todas las ideas vienen de la reflexión y de los sentidos humanos.

Las ideas son simples, como los principios morales que las originan, las leyes morales y las leyes del universo, sirven para lo bueno y lo malo, esa forma de análisis, le llaman empirismo, pues nace de los sentidos humanos, no del estudio científico.

Al contrario de las ideas de Hobbes, tiene una visión de un estado natural, donde los sujetos eran libres e iguales, pero para el cumplimiento de la ley

natural, estos sujetos decidieron unirse, ceder el estado sus prerrogativas a un sujeto de mayor jerarquía, que los defiende y represente.

Para Locke, el Estado vela por el bienestar común, y es muy importante, que el pueblo es el legítimo ostentador de poder, el pueblo es el poderoso, por eso si el estado no protege sus derechos como pueblo, este puede levantarse en rebelión. incluso variar el monarca

Analiza la monarquía y analiza el Parlamento como forma de contrarrestar un poder absoluto, entre los valores que defiende, la propiedad privada, como un derecho fundamental, obliga al Gobierno a mantener la seguridad de las personas, limita a la religión como privada, sin interferir en la política y habla sobre una libertad limitada, que vendría a ser, que cada sujeto a ceder parte de su libertad, a la ley natural, sosteniendo derechos como el derecho a la vida como derecho a las posesiones materiales.

Para este pensador, se necesita el Estado, para que este funcione, requiere un poder coercitivo, ante el pueblo, un cuerpo de leyes, a las que se someten los sujetos, por acuerdo libre y estos en una sola Asamblea nombran un soberano.

El poder legislativo, los representa, en una vía, llamada parlamentaria, conformado como un poder autónomo, por el consenso del pueblo, se crean las asambleas de ley, significando que el poder del pueblo, no puede lesionar al pueblo.

También sostiene el derecho a la propiedad y a los bienes materiales en sociedad, el derecho a la vida, el derecho a la libertad, el derecho a la riqueza, amplia con el derecho a la tierra, el derecho al dinero, siendo estos, los primeros pasos de lo que hoy en día llamamos capitalismo.

La creación de la riqueza, se fundamentará en los frutos de la tierra, también aparta la Iglesia de la política, pensando en el libre credo, en la separación de poderes, y en la rebelión del pueblo, si el Gobierno no lo proteja.

Las siguientes son las palabras de la profesora Adriana Vera Díaz, colombiana, en su ensayo Sobre el derecho a la resistencia en Thomas Hobbes y John Locke:

Señalemos, en pocas palabras, las similitudes y a su vez diferencias que podemos encontrar entre el pensamiento de Thomas Hobbes y

John Locke. Iniciamos con el estado de naturaleza y en él la ley natural, porque en Hobbes la naturaleza ha hecho a los hombres iguales y de dicha igualdad se deriva la ecuanimidad en la consecución de los fines, principalmente su autoconservación,⁷ aunque de esa igualdad puede emanar la desconfianza debido a que si dos hombres desean la misma cosa y no la pueden disfrutar al tiempo se convertirán en enemigos que busquen aniquilarse, generando de esta manera una condición o estado de guerra en el que nada es injusto, puesto que “(...) donde no hay poder común, la ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia” (Hobbes, 2014, p. 104). No obstante, hay una posibilidad de salir de ese estado, en parte por las pasiones como el temor a la muerte y el deseo de las cosas para una vida confortable y en parte por la razón quien sugiere las normas de paz —leyes de la naturaleza— que se pueden llegar por mutuo consenso.

Por su parte, el estado de naturaleza en Locke es un estado de igualdad en el que todos tienen el mismo poder y nadie disfruta más que otros. Así, “(...) es este un estado de perfecta libertad para que cada uno ordene sus acciones y disponga de posesiones y personas como juzgue oportuno, dentro de los límites de la ley de naturaleza, sin pedir permiso ni depender de la voluntad de ningún otro hombre” (Locke, 1994, p. 36).

Esa igualdad proviene de la condición natural del hombre.

Por ello, no cabe la subordinación ni el sometimiento de unos sobre otros. A pesar de lo anterior, el hombre no tiene la libertad de destruirse a sí mismo ni a ninguna criatura de su posesión, a excepción de que sea requerido por la preservación. Porque “(...) el estado de naturaleza tiene una ley de naturaleza que lo gobierna y que obliga a todos” (Locke, 1994, p. 38). La mencionada ley es la razón, pues al estar todos dotados de las mismas facultades, cada uno se ve obligado a no destruirse por su propia voluntad. Entonces mientras que Hobbes teoriza que la ley natural se asigna consecutivamente solo por medio de un procedimiento en el cual la razón es el factor principal, Locke asume que el estado natural

reconoce la ley natural y el sujeto es su propio ejecutor en estado natural.

De lo anterior surge la ejecución de un pacto o contrato para salir del estado de naturaleza, de ese estado de guerra. Así que Hobbes propone un pacto —natural— procedente del egoísmo natural del hombre en potestad de la razón para la creación de un “monstruo” cuyo poder es ilimitado y sus actos implacables al momento de restringir a los hombres por su facultad de generar miedo. Para Locke el pacto es social, pues este se establece entre los hombres para instaurar un gobierno que sea capaz de aplicar de forma objetiva una ley común entre los miembros de un Estado. Ese gobierno se forma con el consentimiento de los miembros de la comunidad y con separación de poderes para evitar la concentración del poder. Si se llega a incumplir el contrato, la comunidad está obligada a removerlo y establecer otro gobierno. Lo anterior no es posible desde el enfoque hobbesiano, pues su artificio natural tiene que concentrar el poder absoluto para así desempeñar ciertamente su función natural.

En cuanto al concepto de resistencia, con Locke encontramos una justificación al derecho del pueblo a resistirse de forma legítima en contra de “la autoridad basada en las constituciones y leyes del gobierno; (...) que por la fuerza quieren justificar la violación de dichas leyes” (Locke, 1994, p. 217). Esto constituye un estado de guerra del gobernante con el pueblo y frente a esto es cuando el pueblo obtiene el derecho legítimo transformándolo al mismo tiempo en deber de resistir por la fuerza si es necesario. Este derecho de resistencia no es político ni derivado del pacto social, sino un derecho natural contra el gobernante cuando se ha puesto en guerra con el pueblo. Para Hobbes, en la naturaleza del pacto es claro que no hay posibilidad de rebelarse contra el poder del soberano, pues el principio del poder se fundamenta en los pactos de todos entre sí. Los súbditos están obligados a una obediencia a las leyes pues el poder del soberano es absoluto y resistirse a él es negar su autoridad, lo que sería un acto injusto. “Nadie tiene libertad para resistir a la fuerza del Estado, en defensa de otro hombre culpable o inocente”

(Hobbes, 2014, p. 179). Luego, en el hecho de un grupo de súbditos que de forma “injusta” se resista al soberano, la extensión de dicha resistencia y esta agrupación no va a representar una nueva injusticia; empero, el único medio por el que el soberano se despoje legítimamente de su autoridad es que todos los hombres, sin excepción, consigan un acuerdo contra su potestad, y para ello, es indispensable que el soberano esté de acuerdo en renunciar a sus deberes; así que aunque los súbditos por medio de un restablecimiento de la guerra pueden derrocar al soberano, para Hobbes esta acción se está haciendo sin un derecho legítimo. En definitiva, en Locke la finalidad de un gobierno es el bien, por ello si tiránicamente no cumple su propósito y pasa por encima de sus ciudadanos ellos se ven obligados a derrocarlo y crear uno nuevo, además se considera culpable —gobernante o súbdito— a quien intente invadir por la fuerza los derechos ya sean del soberano o del pueblo generando un pretexto para que elimine la constitución y régimen de gobierno; por el contrario, el Estado para Hobbes “...puede perecer por enfermedades internas” (Hobbes, 2014, p. 263) que pueden hacerlo desaparecer, dado que estas enfermedades ocasionan el desorden e impiden que el soberano cumpla con su función, a saber, ejecutar la ley natural e instaurarse como poder coercitivo”. (Vera, 2019,).

Para profundizar un poco más en nuestro tema, nos damos a la tarea de adicionar el pensamiento del profesor uruguayo Javier Bonilla quien publicó en la prestigiosa Revista Uruguaya de Ciencia Política, lo siguiente:

Locke sólo podía comenzar con una definición de la Ley natural y a eso apunta el primer ensayo. Allí la presenta como el “...decreto de una voluntad divina.” Para demostrar la existencia de la Ley natural el argumento utilizado es el de “la universalidad de la conciencia”. Con Aristóteles, Locke postula que, dado que existen ciertos principios morales reconocidos por toda la humanidad como legítimos, debe existir una Ley “natural” que les dé fundamento. Así, estos principios aparecen forzosamente como “universales”, al menos en esta etapa de la obra de Locke, y no podría haber una ley

moral establecida en todas partes de no ser por la existencia de una Ley natural, en algún sentido “previa”, que convoque a los hombres a respetar determinada forma de conducir sus acciones.

El segundo argumento de Locke refiere a “la condición humana” y a su relacionamiento con “la razón”. Locke entiende por “razón”, esencialmente la capacidad humana de comprender los principios básicos de la virtud y de toda moralidad.²¹ Esta “razón” está alejada del racionalismo cartesiano y, en todo caso, tiene, a la vez, una raigambre escolástica tradicional y una fuerte impronta anglicana de la que Locke hubo de ser acusado dadas sus permanentes referencias “al juicioso Hooker” en su obra posterior.

Otro argumento lockeano para fundar la existencia de la Ley natural, es que el universo posee “un orden inmanente”. Locke apela a la escolástica y, partiendo del tomismo, afirmará que, en la medida en que el universo está gobernado por Leyes naturales divinamente establecidas, sería indefendible y soberbio, afirmar que el hombre es una excepción que pueda sustraerse de la lógica de aquel “orden inmanente”. Cabe señalar, sin embargo, que en el hombre la Ley natural no aparece como una determinación que gobierne causalmente: es, más bien, una orientación moral que trabaja en la conciencia, prescribiendo, sí, ciertas maneras de obrar.

El cuarto argumento refiere a la vida del “commonwealth”. La Ley natural es esencial para la sociedad, pues de ella emana la obligación moral de los súbditos a obedecer a sus gobernantes. Según Locke, el cumplimiento de los pactos es uno de los primeros mandatos de la Ley natural, y el pilar fundamental donde reposa toda sociedad. El hecho de que los hombres se agrupen sistemáticamente en sociedades donde los pactos son respetados, constituye, para Locke, como para Aristóteles, una prueba evidente de la existencia de una Ley natural.

Por último, para el autor, sin la Ley natural resultaría imposible distinguir entre el bien y el mal⁵. Vicio y virtud, honor y deshonra dependerían del capricho de la voluntad humana, siendo lo más seguro que el placer, las pasiones o el interés y la utilidad terminen guiando los comportamientos. El bien y el mal, replica Locke, apelando a los argumentos tradicionales iusnaturalistas, se derivan de la Ley de Naturaleza que es, eterna e inmutable, de valor absoluto y sin relación alguna con la opinión de los hombres.

Así Locke concluye su intento de demostrar la existencia de la Ley natural y, entendiendo que su pregunta inicial debe ser respondida afirmativamente, procede, en su segunda pregunta, a explicar las formas de poder conocerla". (Bonilla S. J., 2011,).

De esa manera hemos analizado un poco y profundizado en el pensamiento de John Locke de ahora en adelante cada uno de los participantes de este curso profundiza aún más mediante su propia investigación su propio criterio sus propias ideas del pensamiento de John Locke mediante un trabajo que se presentará la próxima semana damos lugar al tercero de los pensadores que analizaremos en esta lectura, dejaremos Inglaterra, conoceremos un pensador suizo, que propago su pensamiento entre los franceses, Juan Jacobo Rousseau.

Juan Jacobo Rousseau

Filósofo, músico, suizo de nacimiento, huérfano, que tiene como norte, impulsar las ideas la vida y la libertad y realizar un pacto en sociedad, ese pacto que hace conocer la necesidad de la aristocracia, que hace ver al pueblo como soberano, y quién es este el soberano, o sea el conjunto de todos los sujetos del pueblo son el soberano.

Este pacto, dice que tenemos que dejar qué tal la vida que llevamos, integrarnos en sociedad, formando un poder un soberano, en una vida en

convivencia, esa soberanía, se le pasa a un monarca, ese monarca es el encargado de dirigir y salvaguardar la armonía social y la convivencia. La idea general de Rousseau, es que la mayoría de sujetos, decide el rumbo del Estado, a través de la manifestación del soberano.

Dice este pensador, qué, es mejor que se equivoque un pueblo entero, a qué se equivoque el monarca, el hombre es bueno por naturaleza, es un pensador optimista, este optimismo es la base de los derechos humanos, pues en algún momento se dijo que *"todos los hombres nacen libres, en igualdad de derechos"*, consigna de muchas de las constituciones políticas, que hoy tenemos.

Rousseau dice, que la sociedad es la que corrompe el sujeto, por ello *"la sociedad está obligada a juzgarlo primero"*, antes de condenarlo, no se puede condenar a priori. También desarrolla que los territorios según su visión, entre más pequeños se gobiernan mejor.

El pacto que pretende el autor, expresa que los sujetos deben unirse en sociedad, bajo un pacto, que pretende para buscar un objetivo para todos, que es el bienestar de todos y no de uno, solo al unirse en apoyo mutuo, es posible. La Unión de la sociedad, llamada soberano, es un gran avance para esta, seguido también promulga una consigna, *"el pueblo puede rebelarse contra lo que va en contra de la sociedad, es un derecho que el pueblo tiene"*, o como él lo llama el soberano.

El pueblo decide el orden del Estado, la concentración del poder, tenencia de las tierras, la tenencia del dinero, estas concentraciones de diferentes clases, no son buenas para la sociedad, por ende, afectan a el soberano, pues afectan la armonía social, es posible que este estos núcleos de poder tuerzan la voluntad del soberano, como ya se dijo este autor instauró la frase de que *"todos los hombres nacen libres en igualdad de derechos"*, que la esclavitud es una aberración, esta idea de que el pueblo se constituya como poder es innovadora para ese tiempo coma. A continuación, aportamos el pensamiento de dos analistas, acerca del tema:

La primera la profesora española Miguela Domingo, indica en su artículo, como se lee de seguido:

Rousseau es un autodidacta, un espíritu imaginativo y sentimental. Hace de la naturaleza y del sentimiento inmediato la base de toda estimación de valores, y pide a toda civilización y a toda reflexión que quieran elevarse por encima de esta base, que muestren su justificación desenvolviéndola y perfeccionándola.

Se presenta la doctrina de Rousseau según la fórmula devenida clásica (individualismo): los progresos de la sociedad son la fuente de la depravación humana; es necesario, en consecuencia, reducir al hombre al estado de naturaleza, es decir, a su estado primitivo de inocencia y de espontaneidad.

Conduciendo al hombre al estado de naturaleza, Rousseau le «despoja» sin duda de sus vicios, pero queda «despojados», al mismo tiempo, de la virtud y de la razón. Se compromete por su tesis en una serie de contradicciones, pero al mismo tiempo se place contra el progreso de la cultura y para el retorno al estado de naturaleza, todo en desarrollo de una ardiente actividad y una inmensa cultura a promover el progreso tal y como él lo concibe. Era tan desbordante su vida interior, que le costaba trabajo hallar palabras para expresar sus emociones.

Enfrente del espíritu refinado, fino, articulado, producido por la civilización, introducía la simplicidad, la amplitud, lo vago. Se interesaba por los principios caóticos de la vida, en los elementos que aún no habían formado un mundo netamente dibujado. En el curso de sus sueños de libertad, creía vivir la vida del hombre primitivo, cuando aún la civilización no había puesto todavía fin a la comunión inmediata y feliz con la naturaleza. Lo simple y lo elemental, los grandes y los pequeños hechos de la existencia, eran venerables a sus ojos y llenos de fuentes de alegrías. moral es esclavo de su sensibilidad, él concluye que la civilización, desarrollando el exceso de esta sensibilidad, necesita revenir (volver) a un estado donde este desarrollo no tiene lugar: el estado de naturaleza. El conoce este estado como un reposo interior y exterior, que no desvía al hombre de la voz de la honestidad, y supone que este reposo será utilizado como él mismo lo siente, es decir, con vistas a la mejoría moral de la

humanidad. El hombre tiene energía, pero más una energía del sufrimiento que de la acción; él siente fuertemente la miseria de los hombres, pero también las fuerzas que están en él capaces de dominar esta miseria; y así juzga a los otros como si de él mismo se tratara, exagerando la debilidad de la raza humana como precedente de la miseria universal: Así Rousseau «peint la raison au repos et non au combat; il affaiblit la sensibilité au lieu de fortifier la raison»; este texto contiene el germen de la interpretación del sentimiento moral de Rousseau.

Pero, ¿qué quiere decir Rousseau cuando habla de la naturaleza del hombre y del estado de naturaleza? ¿Designa por tal al hombre real o al hombre esencial e ideal? Para redescubrir la posición real de Rousseau frente al problema de la civilización, no hay que atenerse a las declaraciones paradoxales que hace en sus dos Memorias de Concurso; es preciso compararlas con diversas declaraciones que hace en cartas y con el contenido de sus posteriores discursos. Es entonces, cuando brota en su sentir, un desarrollo de pensamiento, de una claridad y de un valor asombrosos, que testimonia una profunda inteligencia psicológica de las condiciones de la vida intelectual del hombre. Indudablemente, él piensa en el hombre esencial, aquello que no es una verdad histórica, sino una hipótesis más propia a esclarecer la naturaleza de las cosas que en mostrar el verdadero origen. ¿Cómo determina éste estado de naturaleza u hombre esencial? No pinta con ideales colores el estado natural, del que el hombre ha sido arrancado por la civilización. Para él el estado natural es un estado puramente instintivo. Sus ventajas sobre el estado civilizado son que hay un equilibrio entre las necesidades y el modo de satisfacerlas. El hombre es guiado por el amor a sí, y fácilmente encuentra el medio de contentarle. La emoción, la imaginación y la reflexión, no desempeñan ningún papel. Solamente la sociedad y la civilización despiertan la facultad de comparación y de reflexión. Entonces el estado de equilibrio se rompe. El instinto de conservación personal se satisface a costa de otro y nace el amor propio. Se forjan ideas de bienes que no se pueden alcanzar, y entonces se hace sentir la desproporción entre las necesidades y las facultades.

Las ideas de Rousseau sobre el «mundo nuevo» se extendían a tres esferas: la educación, la religión y el Estado. ”

Continúa diciendo el mismo autor:

Distingue entre forma de Estado y forma de Gobierno, no estableciendo más que una forma de Estado, pero sí varias de Gobierno. Rechaza, sin embargo, la separación de poderes, y contesta que la soberanía se puede ejercer por representantes. El poder supremo reside y permanece en el pueblo, que debe de cuando en cuando reunirse en Asamblea para dar las Leyes. Desde que el pueblo está convocado, cesa todo poder gubernamental, toda autoridad se suspende. El poder legislativo, como idéntico al mismo pueblo, es soberano; el poder ejecutivo es su auxiliar. El poder legislativo es el corazón; el ejecutivo, el cerebro; el cerebro se puede atrofiar y continuar viviendo el hombre si el corazón está intacto.

Según Rousseau, la soberanía del pueblo se ejerce con la condición de que pueda ser convocado. Por esto el Estado no puede ser grande; el ideal -sin hablar de Ginebra, su propia patria- eran los pequeños Estados de la Antigüedad.

En su teoría el individuo absorbe completamente su voluntad en la voluntad general, la cual se manifiesta por las decisiones de la mayoría y tiene un poder absoluto sobre la vida y la propiedad, sobre la educación y las prácticas religiosas de todos los ciudadanos. Rousseau hace abdicar al individuo a favor de la soberana democracia. (Domingo, 2002)

Otro pensamiento analítico del tema, lo aporta Roberto Cañas Quirós, en la Revista Estudios, Universidad de Costa Rica, cuando expone lo siguiente:

EL PACTO SOCIAL Y LA VOLUNTAD GENERAL

El hombre ha nacido libre, y sin embargo, en todas partes se halla encadenado. Hay quien se cree amo de los demás, cuando no deja

de ser más esclavo que ellos. ¿Cómo se ha producido este cambio? Lo ignoro. ¿Qué puede legitimarlo?

Creo poder responder a esta cuestión». Estas líneas famosas dan apertura al Contrato Social y su autor es claro de que no trata de referirse a un asunto de historia, sino de legitimidad, de derecho a la libertad humana como una característica natural e inalienable.

Nadie debe atentar o despojar de la libertad a ningún ser humano bajo ningún pretexto y, en caso de hacerla, su dominio es ilegítimo.

Por eso la obligación social no podría fundarse legítimamente en la fuerza. Así las cosas, no hay derecho del más fuerte. Se obedece por necesidad y no por deber, incluso se deja de obedecer cuando la fuerza cesa”.

Más adelante dice el mismo autor:

El modelo de Rousseau es el de la democracia ginebrina, con sus plebiscitos en que cada cual decide, sobre las leyes propuestas por los magistrados. Rechaza en cambio el régimen representativo, no impresionándole el Parlamento inglés: «El pueblo inglés cree ser libre, pero se equivoca; sólo lo es durante la elección de los miembros del Parlamento; una vez elegidos, se convierte en esclavo, no es nada». Por eso no se debe de identificar «soberanía del pueblo» con «representación electoral». Indivisible. Por la misma razón que la soberanía es inalienable, es indivisible. Cuando la voluntad es general se refiere al cuerpo del pueblo, se declara un acto de soberanía y se convierte en ley. Por el contrario, cuando la voluntad no es general se refiere solamente a una parte del pueblo, siendo una voluntad particular, un acto de magistratura o un decreto.

Dividir la soberanía es matarla. Y aun reconociéndola una en su principio, pero en la práctica dividiéndola en poder legislativo, ejecutivo, judicial y ministerios, es también debilitarla.

Los políticos realizarían desde la perspectiva roussoniana un Frankenstein político, como si compusiesen al hombre con varios cuerpos, como si hiciesen del soberano un ser fantástico, formado de partes unidas. Su equivocación es haber tomado los poderes como «partes», cuando no son ni pueden ser más que «emanaciones» de la soberanía. Teóricos como Montesquieu, que dividen la república en poderes autónomos en condición de igualdad, siguen una lógica que no es favorable al pueblo en su conjunto.

Infalible. La voluntad general no puede errar, porque ésta «es siempre recta y siempre tiende a la utilidad pública» (p. 35). El principio democrático es que el pueblo que se ha colectivizado, que ha silenciado los intereses particulares, quiere siempre y necesariamente el bien de todos y de cada uno. Sin embargo, ello no implica que las deliberaciones de otros pueblos tengan siempre la misma rectitud, pues a menudo se les engaña y parece querer su mal.

Hay que distinguir, por tanto, dos tipos de voluntades, la «voluntad de todos», que mira hacia el interés privado, que es la suma de las voluntades particulares, y la «voluntad general», que mira hacia el interés común, formado por el pueblo calificado, que no se ha dejado manipular en su elección”.

Mas más allá, en el mismo estudio dice:

LA LEY Y EL LEGISLADOR

La ley, expresión de la voluntad general, es la más importante realización de la sociedad, otorgándole su movimiento. A los ojos de Rousseau la ley tiene un carácter sagrado y debe sentirse hacia ella un respeto prácticamente religioso. Gracias a las leyes los individuos obedecen y sirven sin tener un «amo». Las leyes otorgan al que las cumple libertad, porque su observancia se da a partir de su propio consentimiento.

Cinco años después del Contrato Social, en 1767, le escribió al marqués de Mirabeau: «Según mis viejas ideas, el gran problema de la política, que yo comparo al de la cuadratura del círculo en geometría, es encontrar una forma de gobierno que coloque la ley por encima del hombre» (1994, p. 157).

La ley no puede ser manifestación arbitraria porque la materia hacia la cual estatuye es general, al igual que la voluntad que la cristalizó. Así, la ley considera a los súbditos como corporación y a las acciones como abstractas, jamás a un ser humano como individuo particular ni a una condición específica para nadie.

Por ejemplo, la ley puede establecer privilegios, pero no darlos nominalmente a nadie. La ley está diseñada para el beneficio de la colectividad y no de particulares. Aquí la ley no puede ser injusta, porque «nadie es injusto hacia sí mismo».

En el mismo orden continua el autor:

EL GOBIERNO COMO SOSPECHOSO DE ANTENTAR SIEMPRE CONTRA LA SOBERANÍA

Después de hablarnos de la dificultad de encontrar esa figura extraordinaria, de ese profeta altruista de la política, aparece otro obstáculo, que es la aplicación de la ley. La excelencia de ley estriba en que está por encima de los seres humanos y su objeto es lo «general». Pero ejecutar la leyes «reducirla a actos particulares», implicando que hombres determinados den órdenes particulares a otros hombres.

Se tendrá que recurrir a un gobierno, que es distinto al soberano. Se trata de la tajante distinción entre el soberano, pueblo en corporación que vota las leyes, y el gobierno, grupo de hombres particulares que las ejecutan. El soberano como voluntad general quiere, mientras que el gobierno obra, ejecuta por medio de actos particulares.

En el poder legislativo como manifestación de la voluntad general, «el pueblo no puede ser representado; pero puede y debe serlo en el poder ejecutivo, que no es más que la fuerza aplicada a la ley». Sin embargo, el gobierno tendrá un papel subordinado con respecto al soberano, pues siempre será sospechoso de «esforzarse» por naturaleza en contra de él.

Concluye el autor

El Contrato Social es una de las obras de teoría política más sabias y menos entendidas.

Para algunos es un sueño político, una utopía, que el propio autor sabe que es irrealizable. No es en modo alguno un liberalismo, porque ese sistema hace perder la unidad del Estado y las ideas sociales roussonianas se orientan hacia una cierta equivalencia en la propiedad y en acercar los extremos en las clases sociales, en que no haya una distancia tan abrupta entre ricos y pobres.

También su obra se la interpreta desde una doble óptica no compatible: como un puro colectivismo, donde se renuncia a los intereses particulares con vistas al bien común, a pesar de que su propio autor era un individualista, un «paseante solitario». Como un antepasado lejano del totalitarismo, es quizás, una de las perspectivas menos prometedoras. No es tampoco una obra revolucionaria, siendo inexactas las palabras del poeta alemán H. Heine cuando situó a Rousseau como «la cabeza revolucionaria de la cual Robespierre no fue más que el brazo ejecutor». Su contribución es más bien indirecta y no de causalidad, al haber significado una inspiración que enriqueció el conjunto de ideas que fueron el trasfondo de la Revolución Francesa. (Cañas Q. R., 2008).

De esta forma, hemos aportado a la discusión de la clase, el pensamiento de Juan Jacobo Rousseau, un visionario para su época y si vemos con cierta cautela al pensamiento, este filósofo nos indica varios de los razonamientos jurídicos internacionales, que hoy sí fundamentan en los derechos humanos de los hombres, puesto que podemos observar que de una manera tal vez muy tímida para la época para nuestra época el derecho de defensa como se ve evidenciado cuando se dice que la sociedad no puede condenar a un sujeto antes de juzgarlo, también se observa que todos los hombres nacen libres e iguales, por ende el pensamiento de Juan Jacobo Rousseau, se impregna en la mentalidad de los franceses de su época, y de muchos otros políticos alrededor del mundo hasta nuestros días.

Montesquieu

Charles Louis de Secondat, señor de Brede y Barón de Montesquieu, francés del siglo XVII, perteneciente a la burguesía, del período de la ilustración, otro pensador liberal como se le conoce, cree que el Estado, se rige a través de una Constitución, donde existe un derecho civil que resuelva los conflictos que se presenten, también puede haber un estado

aristocrático, nuestro pensador es creyente de los derechos civiles, de las limitaciones que debe tener el poder del estado.

Para él, la paz es la primera ley natural, pues sin paz no existe sociedad, la segunda ley es la búsqueda del alimento, visión naturalista, como tercera ley indica que es la atracción de los hechos diferentes y como la cuarta ley, el deseo de las personas por vivir juntos, las anteriores consisten en las bases que generan una sociedad.

La vida en sociedad es la base esencial para la guerra, por ello, el estado está obligado a evitarlo, a través del surgimiento de las leyes, el derecho de las gentes, el derecho civil y el derecho político. Las leyes deben estar sujetas al pueblo quién es el que, a través de una asamblea, debe imponerlas, puede ser provisionalmente por un año o pueden ser fijas.

Para este filósofo, existen cuatro formas de Gobierno principales, como lo son La República Democrática, donde la soberanía es del pueblo, y vigilada por el derecho civil; la segunda de las propuestas es la República Aristocrática, como característica la soberanía está constituida por una parte del pueblo, siendo esta una representación desigual, pues no encuadra en todo el pueblo; la tercera forma de Gobierno que indica nuestro pensador es el Gobierno Despótico, donde la soberanía es de un solo monarca, sin ley, y su bastión es el temor; la cuarta de las formas de Gobierno, es la Monarquía, donde la soberanía es de un solo monarca, pero gobierna a través de leyes impuestas, por los representantes de la asamblea o lecciones y también contiene poderes intermedios, que contrapongan las acciones contrarias o perjudiciales para el pueblo y su Pilar es el honor.

Para abarcar el tema, presentamos los siguientes extractos de ensayos de diferentes pensadores que refuerzan las tesis que esgrimió JJ Rousseau, los trabajos han sido publicados, el primero del profesor Martínez:

Montesquieu es un clásico de la filosofía, entre otras cosas, por su singular capacidad de proponer problemáticas y formas de pensar invisibles para sus contemporáneos. La mayoría de los comentaristas coinciden en que el filósofo francés es un pionero del liberalismo, de la ilustración, de la sociología y la ciencia política, del historicismo, del anti-esclavismo, etc.

Mas adelante indica:

La pregunta por la libertad es una de las preocupaciones teóricas que recorren toda la obra de Montesquieu. Particularmente, en *el Espíritu de las Leyes* analiza y propone distintas acepciones sobre la misma buscando descifrar las relaciones existentes entre ésta y los sistemas de gobierno, las leyes, las costumbres, la religión y el clima. Asimismo, esta preocupación implica también una defensa de la libertad como valor y una reivindicación de los regímenes que la garantizan frente a los que la reprimen. En los libros XI y XII de dicha obra, conceptualiza la libertad teniendo en cuenta su relación con la constitución y su vinculación con el ciudadano, definiéndola como la seguridad individual y como el derecho de actuar según lo que las leyes del estado autorizan.

En sus palabras:

La libertad es el derecho de hacer todo lo que las leyes permiten, de un modo que si un ciudadano pudiera hacer lo que las leyes prohíben ya no habría libertad, pues los demás tendrían igualmente esa facultad” y “[...] la libertad política consiste en la seguridad”. Asimismo, para él la posibilidad de un ciudadano libre está ligada a la libertad en relación con el sistema político del Estado. Es que “[...] para que exista la libertad es necesario que el Gobierno sea tal que ningún ciudadano pueda temer nada de otro”. Aquí introduce su teoría de la división de poderes, planteando un armamento institucional en la cual se establece la diferenciación y equilibrio de los poderes evitando el despotismo.

Según él, solo a partir de ciertas formas de gobierno es posible limitar el poder estatal, garantizar la seguridad personal y establecer leyes que sean permisivas, reconciliando autonomía individual con autoridad estatal. A partir de estas definiciones y de su defensa de la libertad propone la monarquía constitucional inglesa como modelo de régimen político, defiende las formas moderadas de gobierno y critica el despotismo. En este sentido, era de esperar que también arremetiera contra la esclavitud. El libro XV de la referida obra es el lugar donde aborda en profundidad la problemática de la esclavitud. Allí, en principio esboza la siguiente definición: “La esclavitud

propriadamente dicha es la instauración de un derecho que hace a un hombre propiedad de otro, de tal naturaleza que es dueño absoluto de su vida y de sus bienes”.

Luego de esta definición tradicional introduce una mirada novedosa al decir que esta “No es buena por naturaleza, pues no es útil ni para el amo ni para el esclavo; para éste porque no puede hacer nada por virtud, para aquel porque contrae con sus esclavos toda clase de malos hábitos e insensiblemente se acostumbra a faltar a todas las virtudes morales, se hace orgulloso, irascible, duro, colérico, sensual y cruel”. Aquí se presenta como un antiesclavista, que critica *in totum* a la institución considerándola negativa por naturaleza”. (Martínez, 2010,)

Del mismo asunto la profesora Trujillo, nos indica lo que se lee a continuación:

Un elemento primordial en el pensamiento rusioniano para comprender la naturaleza libre del hombre son los sentimientos de piedad y amor a uno mismo, que, trastocados por la vida social, degeneran en amor propio; acompañados por su capacidad perfectible, en cambio, tienden a convertirse en virtudes.

Continúa diciendo el mismo texto, en página más adelante;

Rousseau ve en el vínculo político un asunto complejo, al tratar de conciliar la voluntad individual con la general. ¿Cómo pueden los seres humanos comprometerse políticamente para conseguir la libertad civil, sin renunciar a la libertad natural, entendida como autonomía de la razón? La libertad del hombre se ve realizada en tanto se constituya una forma de asociación que proteja al individuo, porque conserva en ella misma, en tanto que asociación de individuos libres, la ley de la autonomía.

En contrato social señala que la constitución de la sociedad civil consiste en “encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común la persona y los bienes de cada

asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes” (Rousseau, 1980b: 38). La respuesta, afirmaba, está en el contrato social, cuya propuesta es la elevación de la libertad natural de los hombres a la libertad cívica garantizada por un régimen de igualdad, pues sus leyes tienen la misma vigencia en cualquier lugar, lo cual impide que sean violentadas, porque la ley es tal para todos. La unión bajo el “cuerpo político” demanda, según Rousseau, no sólo dispositivos jurídicos y políticos, sino un componente moral: la voluntad general, tendiente a la búsqueda del bien común. El concepto puede entenderse como el compromiso que los hombres adquieren con los intereses públicos y generales, por encima de los privados y particulares. (Trujillo, 2009,)

Del mismo artículo, la autora refiere lo siguiente:

El problema de la asociación política no es sólo una cuestión jurídica, sino también ética. Si el soberano es el pueblo –que en lo particular son los ciudadanos– y si el soberano tiene un papel activo, sólo se puede ser ciudadano, en tanto se es miembro del soberano en sentido estricto, es decir, en tanto se lleva a cabo la participación de los individuos en la asamblea pública para constituir la ley por representación directa. Lejos de tratarse de un sometimiento a las leyes del Estado, se trata de la constitución de una ciudad por individuos que, por participar de la voluntad general, son partícipes de la promulgación de la ley. La voluntad general, a su vez, sería ni más ni menos que el ejercicio de las virtudes, las cuales, gracias a la intervención de la razón, se han perfeccionado. “La virtud no es más que la conformidad de la voluntad particular con la general” (Trujillo, 2009,)

El profesor Gallo, nos indica como se observa a continuación:

[...] de lo expuesto hasta aquí pueden desprenderse dos afirmaciones relacionadas entre sí: el hombre es bueno por naturaleza y la sociedad lo corrompe, y las desigualdades sociales y la opresión no provienen de las condiciones naturales, es decir, atentan contra la humanidad, son producto de relaciones de poder

establecidas dentro la sociedad moderna para la protección de los intereses de grupos particulares y se han legitimado a través de principios de justificación engañosos o fraudulentos. Es necesario precisar el sentido de estas dos afirmaciones, pues se relacionan con el problema central del Contrato social. En primer lugar, la afirmación de que el hombre es bueno por naturaleza y la sociedad lo corrompe puede entenderse como la forma en que las instituciones sociales afectan las posibilidades de desarrollo de las capacidades naturales de las personas, determinadas por los principios naturales ya mencionados del amor de sí mismo y la piedad aunadas a la perfectibilidad.

El amor de sí mismo y la piedad se ven reemplazados por el amor propio (*amour propre*) como una forma artificial de estima personal que depende de las opiniones de los demás, despertando así la vanagloria y los conflictos interpersonales. Las instituciones políticas injustas que oprimen a los ciudadanos y producen desigualdades socioeconómicas, solo pueden generar conflictos sociales entre los intereses particulares contrapuestos, de donde se sigue la necesidad de legitimar, mediante un pacto fraudulento, un engaño, las estructuras de dominación como un intento por salvaguardar los beneficios y ventajas de los más poderosos.

En segundo lugar, si la opresión y las desigualdades injustificadas de la sociedad moderna atentan contra la humanidad, resulta necesario entonces superar esta condición a través del establecimiento de una sociedad que se rija por principios políticos que puedan ser considerados como justos por todos los miembros de la comunidad. Este es precisamente el problema central del programa filosófico de Rousseau. Este programa ha sido interpretado de forma inadecuada, principalmente a partir de Berlín, quien sostiene que la idea de contrato en la obra de Rousseau autoriza la tiranía de la mayoría y confunde libertad con autoridad. (Gallo, 2021,)

Mas adelante indica:

Frente a la necesidad de la cooperación social para la supervivencia de la especie humana, resulta indispensable para Rousseau, sentar

las bases justas para la convivencia social bajo instituciones políticas. Estas bases justas son las que les permitirán a los seres humanos recobrar su libertad e igualdad esenciales a su naturaleza, perdidas a través de la opresión y la iniquidad social que se ha legitimado mediante el contrato fraudulento. Rousseau plantea el problema de la siguiente manera: “Esta dificultad aplicada a mi tema puede enunciarse en los siguientes términos: ‘Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes’. (Gallo, 2021,)

Tal es el problema fundamental al que da solución el contrato social”.

Este problema puede entenderse como la forma mediante la cual podemos unirnos con los demás sin sacrificar nuestra libertad esencial y, de esta manera, poder promover nuestros intereses fundamentales a través del marco social que se origina con el pacto fundante. La respuesta a este problema se encuentra en la definición del contenido normativo del contrato que todos los participantes acuerdan. El consenso sobre las bases justas de la organización social se consolida entonces como la única forma legítima para el establecimiento de los términos de la cooperación social y como el mecanismo de legitimación de la obligación política. Este contenido es definido por el ginebrino en los siguientes términos: “Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y nosotros recibimos corporativamente (en corps) a cada miembro como parte indivisible del todo”. En este punto aparece la idea de la voluntad general, concepto central de la filosofía política rousseauiana y el foco del mayor número de críticas hechas a su obra. ¿Qué es la voluntad general? Este concepto debe entenderse como el principio normativo que establece el marco básico para la organización social y política de la comunidad a través del principio de reciprocidad”. (Gallo, 2021,)

Con esto damos fin a la historia, del pensador internacional y su criterio expresado para las Ciencias Políticas, Juan Jacobo Rousseau, al menos una breve reseña, de ese pensamiento y como en una época tan diferente a la actual, planteaba algunos ideales, visionarios para su época.

Karl Max

Karl Henry Marx, alemán economista, filósofo, sociólogo, periodista, intelectual y político comunista alemán de origen judío, traducido al español como Carlos Enrique Marx, quién se le conoce nuestros días como uno de los principales pensadores del comunismo, el comunismo es esa esa filosofía de vida y de formación política, que impregna en su ideología de vida, la comunidad de los objetos y de los derechos, estos deben pertenecer al Estado, bajo esta premisa ataca al capitalismo, pues dice que lo conveniente para el sujeto común, a es la vida en común, la propiedad en común, y otras formas se pueden investigar.

El pensamiento de Marx, dicta la teoría del valor, relacionado con el valor de las cosas, indica que se debe calcular el valor de las cosas de acuerdo con las horas de trabajo, que se requieren para terminar un objeto o una mercancía, todas las mercancías tienen un trabajo en común este trabajo es abstracto, la mercancía siempre es producto de las horas hombre, que se utilizan para terminarlo, seguido el trabajo abstracto es todo esfuerzo humano físico o mental; indica que la base de la economía del capitalismo, es la mercancía, también dice que los obreros no ganan lo suficiente, de acuerdo al esfuerzo de su trabajo, para visualizar un poco más a fondo la obra de Karl Max, hemos extraído un par de fragmentos de diferentes análisis, que han hecho en la actualidad algunos profesores de filosofía y de derecho punto y aparte reglón nuevo párrafo nuevo

Veamos a continuación, algunas ideas plasmadas en los trabajos que hemos escogido, para ilustrar las ideas de este pensador:

Marx (2003) explica que los hombres son parte de la naturaleza, y por tanto la vida física y espiritual del hombre dependen de la naturaleza. Sin embargo, a diferencia de los animales, los hombres producen los medios materiales de subsistencia; es decir, crean bienes para satisfacer sus insuficiencias, por ejemplo, fisiológicas como vestir, y para ello ocupan un medio material, cultural y tecnológico que es heredado por la historia y por ende es producto nueva creación de necesidades. En este transcurso, el hombre trabajador se crea a sí mismo, se forma, se desarrolla, se potencia a

sí modificando la naturaleza, despliega su personalidad dominando el ambiente mediante el trabajo.

El trabajo se presenta como medio de existencia, como un proceso vital y emancipado en donde los hombres, en un sentido genérico, median, regulan y controlan su organismo en relación a la naturaleza, en él ponen en movimiento las fuerzas naturales que pertenecen a sus cuerpos y a su ser; inteligencia, brazos, piernas, manos, etc., a fin de apoderarse de los materiales de su entorno bajo una forma favorable para su propia vida. Este proceso es una actividad consciente, y por ende pensada, libre y gratificante (Fromm, 1966).

El hombre es un ser natural que obedece a las leyes de la naturaleza, pero, al mismo tiempo, las trasciende mediante la praxis. El trabajo tiene así un sentido positivo, está emparentado estrictamente con la necesidad de ser, de ser hombre. La actividad productiva otorga un sentido a la vida humana. El trabajo expresa las facultades físicas y mentales del individuo. El trabajador se contempla a sí mismo en el producto de su faena, se realiza a sí mismo y disfruta en esta actividad libre. Por lo tanto, esta labor humana productiva está recubierta de un valor antropológico y ético trascendente.

Ahora bien, esta situación cambia ostensiblemente en el capitalismo. El trabajo se reduce a una actividad lucrativa. La idea de que los productos inventados por el hombre mediante su trabajo sirvan para la producción de la vida, no produce este encuentro: el hombre va por una dirección y los productos van por otro distinto. No le han servido para la producción social de la existencia, han existido sólo para ir a parar a manos de unos pocos: los propietarios de los medios de producción. Por lo demás, el acto mismo de la creación de estos productos, el trabajo, ha cambiado.

El sistema de producción capitalista se nos presenta como una inmensa elaboración y acumulación de mercancías que se intercambian en el mercado. En este sentido, es la cantidad de trabajo del hombre el que da valor a una mercancía (Marx, 2003). Vale decir, para que un objeto tenga valor, tiene que ser útil y debe tener inserto en su origen, o en su manipulación, cierta cantidad de trabajo humano, situación que se mide a través del tiempo de trabajo necesario para producirlos. Todas las mercancías son trabajo

humano materializado. Marx distingue entre valor de uso y valor de cambio, el primero es la utilidad que, en virtud de sus propiedades, tiene una mercancía para satisfacer determinadas necesidades. Sin embargo, el valor de cambio de esa misma mercancía es la proporción cuantitativa por la que se permuta (ya sea por otra mercancía, ya sea por dinero). Este valor de cambio no se acoge a la naturaleza misma de las mercancías, sino al valor que ésta tiene en el mercado.

Por tanto, el valor de cambio se presenta como algo relativo, condicionado y externo a las mercancías, que aventaja al valor de uso. La mercancía constituye únicamente un medio para obtener dinero, valor de cambio universal. El dinero finalmente obtenido en este tipo de economía es semejante al dinero provisto al comienzo, más un excedente: la plusvalía. Para incrementar un valor cambiante a través del uso de una mercancía, es decir, para ampliar el valor de una mercancía en el mercado, se hace necesario entonces, utilizar en la circulación una mercancía que al manipularla o consumirla, como fuente de valor cambiante, cree valor agregado. Esta mercancía que el capitalista encuentra en el mercado y que posee esta virtud, es la fuerza de trabajo. La única mercancía cuyo valor de uso ha de ser “una fuente de no sólo de valor, sino de más valor que el suyo propio”. (Sossa, 2010)

Mas adelante, en el mismo cuerpo de letras:

El objetivo primordial del capitalista primeramente es producir un objeto útil que contenga valor cambiante, una mercancía. Al mismo tiempo, el capitalista desea que el valor de esta mercancía sea mayor al valor de las empleadas para producirla; vale decir, mayor al valor de los medios de producción y del valor de la fuerza de trabajo en cuya compra invirtió su capital. La clave para la obtención de la plusvalía, del plusvalor, está en el trabajo del obrero, y este trabajo se puede comprar a un precio inferior al de la mercancía, obteniendo así ganar mayores beneficios. El capitalista puede comprar a bajo coste la fuerza de trabajo del obrero, despojándole parte del valor de su trabajo (Marx, 2007b). El trabajador no gana precisamente con las ganancias del capitalista, pero sí pierde necesariamente con ella.

Este modo de producción capitalista trastoca las relaciones de producción, de intercambio y las relaciones sociales. La lucha que se produce entre el capitalista y el obrero pasa por una relación de explotación. (Sossa, 2010,)

Asimismo, el relato detalla:

El dinero que el trabajador percibe por su mercancía, bajo la forma del salario, sólo fluctúa en torno al valor de los bienes que necesita para reponer sus fuerzas físicas, para que no se extinga la raza de los obreros (Marx, 2006a). Por lo que el salario siempre es igual a su mínimo, no alcanza para acumular algo de él, y así el obrero pueda romper con su condición de hombre despojado de medios de producción y de subsistencia.

Por lo tanto, el sueldo tiene el mismo significado que la mantención de cualquier otro instrumento productivo. Al mismo tiempo, el capitalista no sólo gana a través de este salario, sino que conjuntamente por las materias primas adelantadas por el trabajador antes de que éste reciba su remuneración. (Sossa, 2010)

En el libro Trabajo Asalariado y Capital, se muestran los pensamientos del filósofo, que nos encontramos exponiendo:

Expondremos en tres grandes apartados:

- 1) La relación entre el trabajo asalariado y el capital, la esclavitud del obrero, la dominación del capitalista.
- 2) La inevitable ruina, bajo el sistema actual, de las clases medias burguesas y del llamado estamento campesino.
- 3) El sojuzgamiento y la explotación comercial de las clases burguesas de las distintas naciones europeas por Inglaterra, el déspota del mercado mundial.

¿Qué es el salario? ¿Cómo se determina?

Si preguntamos a los obreros qué salario perciben, uno nos contestará: «Mi burgués me paga un marco por la jornada de trabajo»; el otro: «Yo recibo dos marcos», etc. Según dinero que los burgueses respectivos les pagan por la ejecución de una tarea determinada, v.gr., por tejer una vara de lienzo o por componer un pliego de imprenta. Pero, pese a la diferencia de datos, todos coinciden en un punto: el salario es la cantidad de dinero que el capitalista paga por un determinado tiempo de trabajo o por la ejecución de una tarea determinada.

Por tanto, diríase que el capitalista les compra con dinero el trabajo de los obreros.

Estos le venden por dinero su trabajo. Pero esto no es más que la apariencia. Lo que en realidad venden los obreros al capitalista por dinero es su fuerza de trabajo. El capitalista compra esta fuerza de trabajo por un día, una semana, un mes, etc. Y, una vez comprada, la consume, haciendo que los obreros trabajen durante el tiempo estipulado. Con el mismo dinero con que les compra su fuerza de trabajo, por ejemplo, con los dos marcos, el capitalista podría comprar dos libras de azúcar o una determinada cantidad de otra mercancía cualquiera. Los dos marcos con los que compra dos libras de azúcar son el precio de las dos libras de azúcar. Los dos marcos con los que compra doce horas de uso de la fuerza de trabajo son el precio de un trabajo de doce horas. La fuerza de trabajo es, pues, una mercancía, ni más ni menos que el azúcar. Aquélla se mide con el reloj, ésta, con la balanza.

Avanzando en el tema, se indica lo que a vista continua:

Los obreros cambian su mercancía, la fuerza de trabajo, por la mercancía del capitalista, por el dinero y este cambio se realiza guardándose una determinada proporción: tanto dinero por tantas horas de uso de la fuerza de trabajo. Por tejer durante doce horas, dos marcos. Y estos dos marcos, ¿no representan todas las demás mercancías que pueden adquirirse por la misma cantidad de dinero? En realidad, el obrero ha cambiado su mercancía, la fuerza de

trabajo, por otras mercancías de todo género, y siempre en una determinada proporción. Al entregar dos marcos, el capitalista le entrega, a cambio de su jornada de trabajo, la cantidad correspondiente de carne, de ropa, de leña, de luz, etc. Por tanto, los dos marcos expresan la proporción en que la fuerza de trabajo se cambia por otras mercancías, o sea el *valor de cambio* de la fuerza de trabajo. Ahora bien, el valor de cambio de una mercancía, expresado en *dinero*, es precisamente su *precio*. Por consiguiente, el *salario* no es más que un nombre especial con que se designa el precio de la fuerza de trabajo, o lo que suele llamarse *precio del trabajo*, el nombre especial de esa peculiar mercancía que sólo toma cuerpo en la carne y la sangre del hombre.

Tomemos un obrero cualquiera, un tejedor, por ejemplo. El capitalista le suministra el telar y el hilo. El tejedor se pone a trabajar y el hilo se convierte en lienzo. El capitalista se adueña del lienzo y lo vende en veinte marcos, por ejemplo. ¿Acaso el salario del tejedor representa una *parte* del lienzo, de los veinte marcos, del producto de su trabajo? Nada de eso. El tejedor recibe su salario mucho antes de venderse el lienzo, tal vez mucho antes de que haya acabado el tejido. Por tanto, el capitalista no paga este salario con el dinero que ha de obtener del lienzo, sino de un fondo de dinero que tiene en reserva. Las mercancías entregadas al tejedor a cambio de la suya, de la fuerza de trabajo, no son productos de su trabajo, del mismo modo que no lo son el telar y el hilo que el burgués le ha suministrado.

Podría ocurrir que el burgués no encontrase ningún comprador para su lienzo. Podría ocurrir también que no se reembolsase con el producto de su venta ni el salario pagado. Y puede ocurrir también que lo venda muy ventajosamente, en comparación con el salario del tejedor. Al tejedor todo esto le tiene sin cuidado.

En el otro apartado, responde el mismo autor, en su libro: ¿Para qué la vende? Para vivir.

Ahora bien, la fuerza de trabajo en acción, el trabajo mismo, es la propia actividad vital del obrero, la manifestación misma de su vida. Y esta actividad vital la vende a otro para asegurarse los medios de vida necesarios. Es decir, su actividad vital no es para él más que un medio para poder existir. Trabaja para vivir. El obrero ni siquiera

considera el trabajo parte de su vida; para él es más bien un sacrificio de su vida. Es una mercancía que ha adjudicado a un tercero. Por eso el producto de su actividad no es tampoco el fin de esta actividad. Lo que el obrero produce para sí no es la seda que teje ni el oro que extrae de la mina, ni el palacio que edifica. Lo que produce para sí mismo es el salario; y la seda, el oro y el palacio se reducen para él a una determinada cantidad de medios de vida, si acaso a una chaqueta de algodón, unas monedas de cobre y un cuarto en un sótano. Y para el obrero que teje, hila, taladra, tornea, construye, cava, machaca piedras, carga, etc., por espacio de doce horas al día, ¿son estas doce horas de tejer, hilar, taladrar, tornear, construir, cavar y machacar piedras la manifestación de su vida, su vida misma? Al contrario. Para él, la vida comienza allí donde terminan estas actividades, en la mesa de su casa, en el banco de la taberna, en la cama. Las doce horas de trabajo no tienen para él sentido alguno en cuanto a tejer, hilar, taladrar, etc., sino solamente como medio para ganar el dinero que le permite sentarse a la mesa o en el banco de la taberna y meterse en la cama. Si el gusano de seda hilase para ganarse el sustento como oruga, sería un auténtico obrero asalariado. La fuerza de trabajo no ha sido siempre una mercancía. El trabajo no ha sido siempre trabajo asalariado, es decir, trabajo libre. El esclavo no vendía su fuerza de trabajo al esclavista, del mismo modo que el buey no vende su trabajo al labrador. El esclavo es vendido de una vez y para siempre, con su fuerza de trabajo, a su dueño. Es una mercancía que puede pasar de manos de un dueño a manos de otro. El es una mercancía, pero su fuerza de trabajo no es una mercancía suya. El siervo de la gleba sólo vende una parte de su fuerza de trabajo. No es él quien obtiene un salario del propietario del suelo; por el contrario, es éste, el propietario del suelo, quien percibe de él un tributo.

El siervo de la gleba es un atributo del suelo y rinde frutos al dueño de éste. En cambio, el obrero libre se vende él mismo y además, se vende en partes. Subasta 8, 10, 12, 15 horas de su vida, día tras día, entregándolas al mejor postor, al propietario de las materias primas, instrumentos de trabajo y medios de vida; es decir, al capitalista. El obrero no pertenece a ningún propietario ni está adscrito al suelo, pero las 8, 10, 12, 15 horas de su vida cotidiana pertenecen a quien se las compra. El obrero, en cuanto quiera, puede dejar al capitalista

a quien se ha alquilado, y el capitalista le despidе cuando se le antoja, cuando ya no le saca provecho alguno o no le saca el provecho que había calculado. Pero el obrero, cuya única fuente de ingresos es la venta de su fuerza de trabajo, no puede desprenderse de toda la clase de los compradores, es decir, de la clase de los capitalistas, sin renunciar a su existencia. No pertenece a tal o cual capitalista, sino a la clase capitalista en conjunto, y es incumbencia suya encontrar un patrono, es decir, encontrar dentro de esta clase capitalista un comprador.

Antes de pasar a examinar más de cerca la relación entre el capital y el trabajo asalariado, expondremos brevemente los factores más generales que intervienen en la determinación del salario.

El salario es, como hemos visto, el precio de una determinada mercancía, de la fuerza de trabajo. Por tanto, el salario se halla determinado por las mismas leyes que determinan el precio de cualquier otra mercancía.

Ahora bien, nos preguntamos: ¿Cómo se determina el precio de una mercancía?

¿Qué es lo que determina el precio de una mercancía?

Es la competencia entre compradores y vendedores, la relación entre la demanda y la oferta, entre la apetencia y la oferta. La competencia que determina el precio de una mercancía tiene tres aspectos.

La misma mercancía es ofrecida por diversos vendedores. Quien venda mercancías de igual calidad a precio más barato, puede estar seguro de que eliminará del campo de batalla a los demás vendedores y se asegurará mayor venta. Por tanto, los vendedores se disputan mutuamente la venta, el mercado. Todos quieren vender, vender lo más que puedan, y, si es posible, vender ellos solos, eliminando a los demás. Por eso unos venden más barato que otros. Tenemos, pues, una competencia entre vendedores, que abarata el precio de las mercancías puestas a la venta.

Y, finalmente:

Que el decir que la condición más favorable para el trabajo asalariado es el incremento más rápido posible del capital productivo, sólo significa que cuanto más rápidamente la clase obrera aumenta y acrecienta el poder enemigo, la riqueza ajena que la domina, tanto mejores serán las condiciones en que podrá seguir laborando por el incremento de la riqueza burguesa, por el acrecentamiento del poder del capital, contenta con forjar ella misma las cadenas de oro con las que le arrastra a remolque la burguesía.

El incremento del capital productivo y el aumento del salario, ¿son realmente dos cosas tan inseparablemente enlazadas como afirman los economistas burgueses? No debemos creerles simplemente de palabra. No debemos siquiera creerles que cuanto más engorde el capital, mejor cebado estará el esclavo. La burguesía es demasiado instruida, demasiado calculadora, para compartir los prejuicios del señor feudal, que alardeaba con el brillo de sus servidores. Las condiciones de existencia de la burguesía la obligan a ser calculadora.

Deberemos, pues, investigar más de cerca lo siguiente: ¿cómo influye el crecimiento del capital productivo sobre el salario?

Si crece el capital productivo de la sociedad burguesa en bloque, se produce una acumulación más multilateral de trabajo. Crece el número y el volumen de capitales. El aumento del número de capitales hace aumentar la concurrencia entre los capitalistas. El mayor volumen de los capitales permite lanzar al campo de batalla industrial ejércitos obreros más potentes, con armas de guerra más gigantescas.

Sólo vendiendo más barato pueden unos capitalistas desalojar a otros y conquistar sus capitales. Para poder vender más barato sin arruinarse, tienen que producir más barato; es decir, aumentar todo lo posible la fuerza productiva del trabajo. Y lo que sobre todo aumenta esta fuerza productiva es una mayor división del trabajo, la aplicación en mayor escala y el constante perfeccionamiento de la maquinaria. Cuanto mayor es el ejército de obreros entre los que se divide el trabajo, cuanto más gigantesca es la escala en que se aplica la maquinaria, más disminuye relativamente el coste de producción,

más fecundo se hace el trabajo. De aquí que entre los capitalistas se desarrolle una rivalidad en todos los aspectos para incrementar la división del trabajo y la maquinaria y explotarlos en la mayor escala posible. (Maxx, 1891,)

Terminamos, el aporte y el valor de los enunciados emitidos por nuestro pensador Karl Max, permitiéndonos de una manera más simple como conocer cuál era el pensamiento *grosso modo*, de este filósofo. Siendo uno de los pensadores modernos con mayor aceptación dentro de la clase obrera, pasamos hora al último de los pensadores que estudiaremos esta semana.

Maxx Webber

Alemán, sociólogo, filósofo, economista, ensayista, pretende definir conceptos sociales sociológico no bien definidos a la fecha, analiza las características de la burocracia, define como una secuencia de puestos, de acción limitada por leyes, que tiene un orden a escala.

Dentro de su visión, Webber, identifica cuatro acciones sociales, la primera la llama acción social, que tiene como base las costumbres, la segundo la llama acción afectiva y su pilar sin las emociones, otra es la acción racional, que depende de los valores, como la ética, por mencionar alguno, la última es la acción científica, que depende de la observación científica.

También, desarrolla la Teoría de la Acción Social, que define como cualquier acción humana que cumple con las expectativas de los otros sujetos., las acciones sociales humanas que satisfacen a los otros.

Busca defender al individual y la libertad que este tiene, pues menciona que este sujeto se encuentre en una burocracia del capitalismo, pues es la época en la que vive nuestro pensador, donde crece el capitalismo.

Para Webber el Estado es una representación que exige para ella, la coacción física de manera legítima, teniendo éxito en ello, con el requisito

lógico que es ostentar la legitimidad, de esta última indica que puede tenerse legitimidad por tres medios, por costumbre como lo hace la Monarquía, por carisma, cuando aparece un líder carismático y con atributos y la tercera es por una dominación racional, por medio de leyes declaradas con anterioridad.

Para conocer un poco este asunto, aportamos los siguientes segmentos:

Empecemos por establecer una noción mínima de lo que entiende Weber por este término. Para nuestro autor la “tendencia” democrática se especifica principalmente por una propensión a reducir al mínimo la “dominación”. Y aquí es fundamental recalcar esto de “reducir al mínimo la dominación”, pues como Mommsen (1981: 42) señala, Weber consideraba como una utopía, como una ficción, creer que mediante la democracia se pueda llegar a eliminar el dominio entre los hombres. En ese tenor escribe que “toda dominación se manifiesta y funciona en forma de gobierno. Todo régimen de gobierno necesita del dominio en alguna forma, pues para su desempeño siempre se deben colocar en manos de alguien poderes imperativos” (Weber, 2002: 701).

Incluido por supuesto el régimen de gobierno democrático. Esta tendencia democrática significa tanto una “igualdad jurídica” como la exigencia de garantías jurídicas, es decir, una objetividad racional formal, un marco legal impersonal; en contra de la arbitrariedad, del capricho personal, propio de la dominación patrimonial (Weber, 2002: 735). Este parece ser el punto central en la noción weberiana de la democracia:

Democracia puede significar cosas enormemente dispares. Aunque, bien mirado, sólo viene a significar esto: que no existe ninguna desigualdad formal en cuanto a los derechos políticos entre las distintas clases de la población. (Weber, 1991: 310)

En este texto es evidente que, para Weber, la democracia remite a una relación de igualdad entre los integrantes de la sociedad política, pero es una igualdad sólo formal, establecida en la legalidad, es una igualdad de derechos políticos. No obstante, esta igualdad, el autor considera que, en el

régimen democrático, como en todo régimen de gobierno, es necesaria una división del trabajo político, es decir, se necesita que unos gobiernen y otros sean gobernados, se necesita que alguien detente el poder demandado, el poder imperativo.

La burocracia es definida por Weber (2002: 175) como la “estructura pura de dominación del cuadro administrativo”; en otras palabras, a nivel descriptivo, para nuestro autor es una forma de dominación basada en la administración de cualquier tipo de recursos. Dominación que atraviesa casi cualquier aspecto de la vida cotidiana en las sociedades contemporáneas, como cualquiera de nosotros seguramente ha constatado.

Tal vez el texto más preciso sobre lo que es la burocracia y todo lo que implica para Weber es el siguiente:

La administración burocrática pura, o sea, la administración burocrática-monocrática, atendida al expediente, es a tenor de toda la experiencia la forma más racional de ejercerse una dominación; y lo es en los sentidos siguientes: en precisión, continuidad, disciplina, rigor y confianza; calculabilidad, por tanto, para el soberano y los interesados; intensidad y extensión en el servicio; aplicabilidad formalmente universal a toda suerte de tareas; y susceptibilidad técnica de perfección para alcanzar el óptimo en sus resultados. El desarrollo de las formas “modernas” de asociaciones en toda clase de terrenos (estado, iglesia, ejército, partido, explotación económica, asociación de interesados, uniones, fundaciones y cualesquiera otras que pudieran citarse) coincide totalmente con el desarrollo e incremento creciente de la administración burocrática: su aparición es, por ejemplo, el germen del estado moderno occidental. (Weber, 2002:178)

La valoración que la burocracia le merece a Weber se expresa muy bien en el siguiente fragmento: “En unión con la máquina muerta (fábrica), la viva (la organización burocrática) trabaja en forjar el molde de aquella servidumbre del futuro a la que tal vez los hombres se vean algún día obligados a someterse impotentes” (Weber, 2002: 1074). Esta amenaza a la libertad,

que ya denunciaba nuestro autor, sigue ¿siendo tan o más vigente en la actualidad.

Para Weber la política es la esfera en la que se afirman valores como actos de voluntad. De ahí que otro rasgo esencial de la política sea “luchar, ganarse aliados y seguidores voluntarios”

En la política, por decirlo así, se deciden los fines últimos que orientan la acción, se arriesgan las respuestas de los para qué se hace esto o aquello. Es donde se toman las decisiones “soberanas” sobre el destino de las sociedades en cuanto marcan el rumbo a seguir, es donde se deciden los fines que la burocracia tiene que asumir para calcular los medios más adecuados para alcanzarlos. En pocas palabras, la política tiene que ver con su terreno propio: el conflicto.

Como Estado el pensador define:

[...] por Estado debe entenderse un instituto político de actividad continuada, cuando y en la medida en que su cuadro administrativo mantenga con éxito la pretensión al monopolio legítimo de la coacción física para el mantenimiento del orden vigente” (Weber, 2002: 43-44, 1056; 2000: 83). En pocas palabras, el Estado es caracterizado como una relación de dominio continuo de unos hombres sobre otros, ejercida por la burocracia y basada en la coacción legítima (Weber, 2002: 1057).

Para finalizar

La conclusión es clara: el Estado es un enorme aparato burocrático cuyo dominio está basado en la administración racional instrumental. ¿Dónde queda la política? Ésta se da principalmente, según Weber, en dos instituciones específicas del Estado moderno: el parlamento y los partidos.

En síntesis, la necesidad del parlamento se debe principalmente a que Weber lo concibe como un contrapeso del funcionariado, un control de éste al exigirle cuentas y al seleccionar y proporcionarle sus jefes políticos (Weber, 2002: 1113). Aunque es bastante claro

que de estas funciones el autor le da mayor importancia a la selección de los políticos más aptos, a la selección de líderes

El Estado, como todas las asociaciones políticas que históricamente lo han precedido, es una relación de dominación de hombres sobre hombres, que se sostiene por medio de la violencia legítima (es decir, de la que es vista como tal). Para subsistir necesita, por tanto, que los dominados acaten la autoridad que pretenden tener quienes en ese momento dominan. ¿Cuándo y por qué hacen esto? ¿Sobre qué motivos internos de justificación y sobre qué medios externos se apoya esta dominación?

En principio (para comenzar por ellos) existen tres tipos de justificaciones internas, de fundamentos de legitimidad de una dominación.

En primer lugar, la legitimidad del “eterno ayer”, de la costumbre consagrada por su inmemorial validez y por la consuetudinaria orientación de los hombres hacia su respeto. Es la legitimidad “tradicional”, como la que ejercían los patriarcas y los príncipes patrimoniales de viejo cuño.

En segundo término, la autoridad de la gracia (carisma) personal y extraordinaria, la entrega puramente personal y la confianza, igualmente personal, en la capacidad para las revelaciones, el heroísmo u otras cualidades de caudillo que un individuo posee. Es esta autoridad carismática la que detentaron los profetas o, en el terreno político, los jefes guerreros elegidos, los gobernantes plebiscitarios, los grandes demagogos o los jefes de los partidos políticos.

Tenemos, por último, una legitimidad basada en la legalidad, en la creencia en la validez de preceptos legales y en la competencia objetiva fundada sobre normas racionalmente creadas, es decir, en la orientación hacia la obediencia a las obligaciones legalmente establecidas; una dominación como la que ejercen el moderno “servidor del Estado” y todos aquellos titulares del poder que se asemejan a él.

Es evidente que, en la realidad, la obediencia de los súbditos está condicionada por muy poderosos motivos de temor y esperanza (temor a la venganza del poderoso o de los poderes mágicos, esperanza de una recompensa terrena o ultraterrena) y, junto con ellos, también por los más diversos intereses. De esto hablaremos

inmediatamente. Pero cuando se cuestionan los motivos de legitimidad de la obediencia nos encontramos siempre con uno de estos tres tipos puros. Estas ideas de la legitimidad y su fundamentación interna son de suma importancia para la estructura de dominación. Los tipos puros se encuentran, desde luego, muy raramente en la realidad, pero hoy no podemos ocuparnos aquí de las intrincadas modificaciones, interferencias y combinaciones de estos tipos puros. Esto es cosa que corresponde a la problemática de la “teoría general del Estado”. Lo que hoy nos interesa sobre todo aquí es el segundo de estos tipos: la dominación producida por la entrega de los sometidos al “carisma” puramente personal del “caudillo”. En ella arraiga, en su expresión más alta, la idea de vocación. La entrega al carisma del profeta, del caudillo en la guerra, o del gran demagogo en la Ecclesia o el Parlamento, significa, en efecto, que esta figura es vista como la de alguien que está internamente llamado a ser conductor de hombres, los cuales no le prestan obediencia porque lo mande la costumbre o una norma legal, sino porque creen en él.

Y él mismo, si no es un mezquino advenedizo efímero y presuntuoso, “vive para su obra”. Pero es a su persona y a sus cualidades a las que se entrega el discipulado, el séquito, el partido. El caudillaje ha surgido en todos los lugares y épocas bajo uno de estos dos aspectos, los más importantes en el pasado: el de mago o profeta, de una parte, y el de príncipe guerrero, jefe de banda o condottiero, de la otra. Lo propio del Occidente es, sin embargo, y esto es lo que aquí más nos importa, el caudillaje político. Surge primero en la figura del “demagogo” libre, aparecida en el terreno del Estado-ciudad, que es también la creación propia de Occidente y, sobre todo, de la cultura mediterránea, y más tarde en la de “jefe de partido” en un régimen parlamentario, dentro del marco del Estado constitucional, que es igualmente un producto específico del suelo occidental.

Del mismo escrito, más adelante se indica:

[...] la organización de los partidos era allí una organización de notables casi pura. En el campo, los tories se apoyaban en los párrocos anglicanos, en la mayor parte de los maestros de escuela y, sobre todo, en los mayores terratenientes de cada country,

mientras que los whigs, por su parte, tenían el sostén de personas tales como el predicador no conformista (en donde lo había), el administrador de correos, el herrero, el sastre, el cordelero, es decir, todos aquellos artesanos que ejercen una influencia política porque hablan con mucha gente. En las ciudades la división entre los partidos se hacía sobre la base de las distintas opiniones económicas y religiosas o, simplemente, de acuerdo con la tradición familiar de cada cual. En todo caso, los titulares de la empresa política eran siempre notables. Por encima de todo esto se situaban el Parlamento, el gabinete y los partidos con su respectivo leader, que era presidente del Consejo de Ministros o de la oposición. (Martín, 2001,)

Así las cosas, dejamos una breve reseña de los principales pensadores de la era moderna, los que de alguna manera influenciaron con sus ideas, los cambios estructurales para dar lugar a la estabilización de los Estados actuales.

Referencias

Aristóteles. (2000,). *Política*. Madrid: Gredos.

Ávila Martínez, A., Castellanos Rodríguez, N. F., & Triana Agudelo, A. (s. f.). La teoría política de Thomas Hobbes y su influencia en la construcción del principio de La teoría política de Thomas Hobbes y su influencia en la construcción del principio de. *Revista VIA IURIS*.

Bonilla, S. J. (2011,). LA LEY NATURAL EN LOCKE. *Revista Uruguaya de Ciencia Política*, 4.

Cabanellas de las, C. G. (2006,). *Diccionario Jurídico Elemental*,. Buenos Aires,: Heliasta.

Cañas, Q. R. (2008). EL CONTRATO SOCIAL DE ROUSSEAU: EL PROBLEMA DE LA NATURAL ENEMISTAD ENTRE LA

SOBERANÍA Y EL GOBIERNO. *Revista Estudios, Universidad de Costa Rica*, 137/148.

Real Academia Española. (s.f.). *Diccionario Real Academia Lengua*.
Diccionario Real Academia Lengua, :
<https://dle.rae.es/teor%C3%ADa>

Domingo, M. (2002). Naturaleza humana, y estado de educación en Rousseau: la sociedad. *Pulso*.

Gallo, G. J. (2021). El programa filosófico-político de Rousseau: el vínculo teórico entre el Discurso sobre los orígenes y fundamentos de la desigualdad entre los hombres y El contrato social. *ARETÉ Revista Filosófica*.

Maquiavelo, N. (2003). *El Príncipe*. Madrid: ESPASA CALPE S.A.

Martín, E. (2001). Max Weber (1919). La política como vocación. *Asociación Libre de de Munich*, (27).

Martínez, P. J. (2010,). Cautivos del Clima El problema de la esclavitud en el pensamiento de Montesquieu. *BAJO PALABRA. Revista de Filosofía*.

Maxx, K. (1891). *Trabajo Asalariado. Libro.doc*. Paris: Libro.doc.net.

Medina, N. I. (2011). Significados de la política en la Grecia clásica, . *Utopía y Praxis Latinoamericana*, (31).

Motta, M. J. (2019,). El pensamiento político de Thomas Hobbes. *El pensamiento político de Thomas Hobbes*. s d,, s d,: REDISEÑO DE PRÁCTICAS EDUCATIVAS PARA ENTORNOS VIRTUALES.

Trujillo, R. B. (2009). Hombre, moral y ciudadanía en Jean-Jacques Rousseau. *Revista Intercontinental de Psicología y Educación*.

UNAM, I. J. (2000). Análisis del Poder Político. *Investigaciones Jurídicas UNAM*, 7.

Vallejo, M. J. (s.f.). *Estado y Derecho en el Pensamiento de Kelsen*. Medellín: Universidad Pontificia Boliariana.

Vera, D. A. (2019). *Sobre el derecho a la resistencia en Thomas Hobbes y John Locke*. <http://www.scielo.org.co/pdf/rgdo/v17n2/2256-3202-rgdo-17-02-51.pdf>

**iSOMOS MÁS
QUE UNA U!**

www.usanmarcos.ac.cr

San José, Costa Rica.