



GRADO EN CIENCIA POLÍTICA Y GESTIÓN PÚBLICA

PENSAMIENTO Y MOVIMIENTOS POLÍTICOS Y SOCIALES 2021-2022

TEMA 0

INTRODUCCIÓN AL PENSAMIENTO Y A LOS MOVIMIENTOS SOCIALES Y POLÍTICOS

Docentes:

Nuria Belloso Martín

Índice de contenidos

I. INTRODUCCIÓN	3
II. OBJETIVOS	3
III. CONTENIDOS ESPECÍFICOS DEL TEMA	3
1. Concepto y características de los movimientos sociales	3
1.1 Concepto	3
1.2 Características y principios	4
2. De los modelos clásicos a los nuevos movimientos sociales-NMS-	5
3. LA DESOBEDIENCIA CIVIL EN LOS MOVIMIENTOS SOCIALES	
4. ALGUNOS MOVIMIENTOS SOCIALES EN AMÉRICA LATINA Y EN EUROPA	
4.1. En América Latina	7
4.2. En Europa	
VI. BIBLIOGRAFÍA	8
VII. RECURSOS	8



I. Introducción

La Unidad 0 se limita a presentar una breve Introducción al Tema de los movimientos Políticos y Sociales, ya que, a lo largo de las demás Unidades que integran el Programa de la asignatura, nos centraremos principalmente en el Pensamiento político y social a lo largo de la historia. El concepto, la tipología, las características y algunos ejemplos de esos movimientos permitirá comprender a su vez la conveniencia de estudiar el pensamiento político y social que lo sustenta.

II. Objetivos

-Tener una visión de conjunto de los principales movimientos sociales y políticos a lo largo de la historia.

-Presentar el concepto y características de los Movimientos Sociales y Políticos.

-Destacar los pilares en los que se asientan: defensa de la libertad, de la igualdad, de derechos específicos (ecología, mujeres).

-Constatar necesidad de conocer la historia del pensamiento político y social en que se fundamentan los diversos movimientos sociales y políticos

III. Contenidos específicos del tema

1. Concepto y características de los movimientos sociales

Desde finales de los años sesenta, los movimientos sociales ocupan un lugar privilegiado en las ciencias sociales. A partir de esos años, la irrupción de una nueva ola de movimientos ha enriquecido el abanico de movimientos sociales históricamente relevantes (entre los que destacan el movimiento obrero y el fascista).

1.1 Concepto de los movimientos sociales

Se podrían definir como colectivos o grupos sociales cuyos actos se dirigen a presentar ante las autoridades, grupos o la sociedad en general una demanda precisa. Los movimientos sociales constituyen una forma de acción colectiva que integra distintos factores:



solidaridad, cohesión, conflictos y transgresiones a los límites determinados por el sistema de relaciones sociales¹. La dirección del cambio social puede ser positiva (apoyar un cambio) o negativa (resistir al cambio) y la difusión e innovación de ideas plantean alternativas que generan discusión y controversia en el seno de la sociedad.

Es decir, los movimientos sociales constituyen un conjunto de redes de interacción informales entre una pluralidad de individuos, grupos y organizaciones comprometidas en conflictos de naturaleza política o cultural, sobre la base de una específica identidad colectiva).

Los episodios de protesta intensos no son asimilables a los movimientos sociales, debido a la ausencia de conexiones personales y organizativas que garanticen una mínima continuidad en el tiempo.²

1.2 Características y Principios de los movimientos sociales

Los movimientos sociales se pueden CARACTERIZAR básicamente por:

- a. Llevar a cabo una acción colectiva basado en la discrepancia.
- b. Emerger a partir de un claro malestar social.
- c. Aspirar al reconocimiento y aceptación general de sus demandas.
- d. Poseer una estructura organizativa.
- e. Difundir nuevos significados sociales.
- f. Someter a debate un aspecto de la vida social que hasta la fecha era aceptada de forma incuestionable.
- g. Presentar alternativas que generan debates, controversias y reflexiones sociales.
- h. Intentar promover cambios políticos e institucionales en la sociedad.

En líneas generales las propuestas alternativas que plantean los movimientos sociales suelen cuestionar ciertos aspectos ya instaurados en la sociedad con lo cual se generan profundas reflexiones, debates y controversias. De este modo, los movimientos sociales se convierten en instrumentos dinámicos que aportan reflexiones y alternativas a la sociedad en general.

Según Alain Touraine³, todo movimiento social ha de reunir tres PRINCIPIOS:

- a) *De identidad*: un movimiento social debe darse una identidad, diciendo a quién representa, en nombre de quién habla, qué intereses protege o a quien defiende.
- b) *De oposición*: El movimiento social existe porque determinadas ideas no son admitidas, o porque ciertos intereses particulares son reprimidos. Se combate siempre contra una resistencia, contra un bloqueo o contra una fuerza de inercia: tiene necesariamente adversarios.

¹ RODRÍGUEZ MIR, JAVIER. " Los movimientos indígenas en América Latina. resistencias y alteridades en un mundo globalizado" EN GAZETA ANTROPOLÓGICA, Nº24, 2008. [HTTP://WWW.UGR.ES/~PWLAC/G24_37JAVIER_RODRIGUEZ_MIR.HTML](http://www.ugr.es/~pwlac/G24_37JAVIER_RODRIGUEZ_MIR.HTML).

² Vid. LARAÑA, Enrique y GUSFIELD, Joseph (Editores), *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*. Madrid, CIS, 1995. También, MARDONES, José María (editor), *Diez palabras clave sobre movimientos sociales*, Estella, Navarra, Verbo Divino, 1996.

³ TOURAINE, Alain, "Una introduzione allo studio dei movimenti sociali". En COHEN, MELUCCI, OFFE, PIZZORNO, TILLY y TOURAINE (Coords.) *I nuovi movimenti sociali*, Milano, Ed. Franco Angeli, 1987, pp.101-133. También, TOURAINE, Alain, *Movimientos sociales de hoy. Actores y analistas*, Barcelona, Ed. Hacer, 1990.



- c) *De totalidad*: se trata de la defensa de valores superiores, de grandes ideales, de una determinada filosofía o teología que practican los movimientos sociales. Las razones que un movimiento social aduce para motivar su acción puede ser: el interés nacional, el bien común, la libertad humana, el bienestar colectivo, la salud de todos, los derechos del hombre, etc.

2. DE MODELOS CLÁSICOS A LOS NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES –NMS-

Los movimientos tradicionales habían sido los obreros preocupados por las necesidades distributivas y económicas históricas sostenidas en las reivindicaciones corporativistas de los trabajadores con sus correspondientes ideologías (las ideologías (comunismo, fascismo, liberalismo o socialismo)).

Los denominados "nuevos movimientos sociales" de los años 60 y 70 en Europa y Estados Unidos se caracterizaron por movilizaciones que comportaron una mezcla de componentes políticos con elementos culturales y la presencia efectiva de nuevos actores sociales: jóvenes, mujeres, estudiantes, minorías étnicas, etc. Les preocupaban temas ecológicos, nucleares, de desigualdad de género, guerras y la carrera armamentista.

La caída del muro de Berlín, en 1989, simbolizaba el colapso de los regímenes de la Europa del Este, lo que llevó a pensar que la democracia se extendería ampliamente a partir de ese momento, especialmente a partir de la participación activa de la ciudadanía en la toma de decisiones políticas. Sin embargo, no ha sido así. Y ello puede obedecer a dos factores: a) la integración europea o latinoamericana hace que el ciudadano sitúe cada vez más lejos de él el lugar donde se adoptan las decisiones que personalmente le afectan, por lo que su participación en el proceso de decisiones es cada vez menor; B) El proceso de globalización de la economía hace que ésta escape al control de los Estados y, por tanto, al juego político en el que están llamados a participar los ciudadanos⁴.

Todo ello acaba desembocando en que en muchos sectores ciudadanos se aprecie un cierto "cansancio" con respecto a los instrumentos tradicionales de participación propios de la democracia representativa. Este cansancio se traduce en ocasiones en descrédito de la clase política; otras veces, en la baja participación electoral; no cabe duda de que lo que se está demandando más y mejor democracia: a) se reclama una mejoría en los mecanismos electorales para "medir" la representación, de manera que ésta se ajuste de una manera más fiel a las a las opciones votadas por los ciudadanos en las urnas; Se demandan también otros mecanismos de participación ciudadana en la toma de decisiones políticas, instrumentos que vayan más allá de emitir un voto cada cuatro años⁵.

La consecuencia es la articulación de otras formas de hacer política a través de canales e instrumentos diferentes a los que tradicionalmente ofrecían los partidos políticos. Buena muestra de ello lo constituye la proliferación de asociaciones, movimientos sociales, foros de participación y protesta, asambleas ciudadanas y otras. Todas estas entidades no son un fenómeno nuevo pero sí es novedoso la vocación con la que actúan que es la de convertirse en sujetos políticos. Es decir, pretenden influir en la toma de decisiones que afectan a la colectividad y hacerlo a través de canales de participación política distintos a los tradicionalmente institucionalizados. En definitiva, se buscan más y mejores fórmulas de participación ciudadana, ajenas a las típicas de la democracia representativa. Se pretende situar a la sociedad civil –a los movimientos sociales, cívicos y ciudadanos que la integran- en el centro de la discusión política.

⁴ ESCUDERO ALDAY, Rafael, "Activismo y sociedad civil: los nuevos sujetos políticos" en *Lecturas de la sociedad civil. Un mapa contemporáneo de sus teorías*. Edición de J.M^a Sauca y M^a.I. Vences. Madrid, Trotta, 2007, p.256.

⁵ *Ibidem*.



Los procesos de globalización dieron lugar a la emergencia de un movimiento social heterogéneo desde el punto de vista social, generacional, ideológico y geográfico, conformado por grupos de organizaciones no gubernamentales, sindicatos, ecologistas y anticapitalistas, que se conoció con el nombre de "movimiento antiglobalización" en el sentido que rechazaba de plano a los fenómenos actuales de globalización.

Sin embargo, en los últimos tiempos se ha impuesto el uso del término "alterglobalización" para designar a este movimiento, paradójicamente global, basado en primer lugar en que la palabra "antiglobalización" presenta un marcado carácter negativo que se consolida en oposición a la globalización. Este movimiento está integrado tanto por sindicatos importantes de Estados Unidos, Brasil, Italia, Francia y España, por partidos políticos de izquierda y por dirigentes del Partido de los Trabajadores de Brasil, así como por organizaciones ecologistas, pacifistas, feministas, indigenistas y antirracistas que se organizan en defensa de los derechos humanos, sociales y civiles.

3. LA DESOBEDIENCIA CIVIL EN LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

Los actos de desobediencia civil acompañan, en ocasiones, a las actuaciones de los movimientos sociales. Conviene detenerse en el concepto de desobediencia civil:

1. Un acto de desobediencia civil⁶ es aquel que rompe con alguna ley positiva que el desobediente (o desobedientes actuando colectivamente) juzga injusta.
2. El acto de desobediencia civil es público, y ello en un doble sentido. Por un lado, los disidentes desobedecen la ley no en beneficio privado, sino para corregir una situación de injusticia que es objeto de crítica apelando al sentido de justicia de la mayoría de la población. Es decir, que los disidentes consideran su actuación como un acto cívico encaminado a frustrar alguna ley que, a su juicio, supone un grave perjuicio para la comunidad. Por consiguiente, el acto de desobediencia llama la atención de la comunidad para que las autoridades rectifiquen su proceder, que la mayor parte de las veces se objetiva en una ley. Por otro lado, la protesta es pública en el sentido de que es esencial para los propósitos de los desobedientes que tanto la sociedad (sobre la que se pretende ejercer un efecto educativo difuso mediante su conducta ejemplarizante, y así ganarla para su causa) como las autoridades conozcan de antemano su posicionamiento y su intención de desobedecer la ley. En el caso de las autoridades, es esencial que conozcan el acto disidente si el objetivo de la acción es que reconsideren la ley objeto de desobediencia.
3. Sin embargo, no por ilegal y público un acto cumple con los requisitos de la desobediencia civil; cuando se produzca una resistencia violenta a las autoridades, no se puede hablar de desobediencia civil.

El énfasis en el carácter "civil", no violento, es esencial, pues los desobedientes consideran contradictorio perseguir un orden más justo mediante una conducta violenta. Por otra parte, los desobedientes están preparados para sufrir sin resistencia violenta el tratamiento que pudieran recibir por parte de las autoridades durante y después del acto de desobediencia.

4. La desobediencia civil es un acto consciente, lo cual quiere decir que los disidentes justifican su actitud apelando a la incompatibilidad entre las circunstancias políticas y sus convicciones morales. El carácter consciente de la acción implica un convencimiento por parte de los desobedientes que sería preferible sufrir las consecuencias del acto de desobediencia civil a padecer las consecuencias de una legislación injusta.

⁶ Vid. MALEM SEÑA, Jorge, *Concepto y justificación de la desobediencia civil*, Barcelona, Ariel, 1998.



El objetivo de la desobediencia civil es persuadir a la opinión pública de que una ley o política particular es ilegítima y que, por consiguiente, las autoridades deben rectificar. Los actores colectivos que recurren a estrategias de desobediencia civil siguen una estrategia dualista: invocan, por un lado, a la sociedad civil, intentado llamar su atención hacia la insensatez o, simplemente, inconveniencia de una ley o política de las autoridades; y por otro lado, los disidentes apelan al sentido de justicia de las autoridades para que rectifiquen de inmediato la ley o política que ha activado la polémica.

Las reivindicaciones de detener las pruebas nucleares, de conservar los espacios verdes o el medio ambiente, requiere un acceso a los centros de decisión del sistema político. Y esto es así tanto si se intenta conseguir una acción positiva por parte del Estado (en el sentido de normas para convertir en bienes jurídicamente protegidos los aspectos que señalan los partícipes en el movimiento social en cuestión) como negativa (en el sentido de derogar o reformar alguna norma considerada inconveniente desde estos peculiares puntos de vista).

4. ALGUNOS MOVIMIENTOS SOCIALES EN AMÉRICA LATINA Y EN EUROPA

4.1 En América Latina

La enumeración de los nuevos movimientos sociales en América Latina es muy heterogénea: movimiento sociales urbanos y rurales; las nuevas experiencias de "huelgas cívicas nacionales", con la participación de sindicatos, partidos políticos y organizaciones populares (grupos eclesiásticos, comités de mujeres, grupos estudiantiles) en Ecuador, Colombia y Perú; los movimientos de ocupaciones ilegales de tierras en Brasil (el movimiento de los "Sem Terra"); las tentativas de autogestión en las favelas de grandes ciudades como Caracas, Lima y São Paulo; los Comités de defensa de los Derechos humanos y las asociaciones de Familiares de presos y desaparecidos, y tantos otros.

4.2. En Europa

Se puede intentar agrupar a las distintas corrientes tales como los movimientos antinuclear y ecologista, pacifista, vecinal, alternativo, minorías como los homosexuales o personas con discapacidad, religiosos, antiimpuestos, feministas, nacionalistas o etnolingüísticos. Algunos de estos movimientos tienen un carácter emancipador, mientras que otros adoptan una actitud de repliegue y resistencia. Vienen a representar un nuevo paradigma, defendiendo nuevos contenidos y valores. Los contenidos dominantes en los NMS se centrarían en el interés por "un territorio (físico), un espacio de actividades o "mundo de vida", como el cuerpo, la salud e identidad sexual; la vecindad, la ciudad, el entorno físico; la herencia y la identidad cultural, étnica, nacional, lingüística.

Las nuevas tecnologías -TICs- han incidido de manera relevante en los actuales movimientos políticos y sociales. Estamos asistiendo a un proceso de cambio social en el nuevo espacio público constituido por las redes de comunicación.

La influencia de las TICs puede apreciarse en diferentes tipos de movimientos sociales y en casos significativos de política insurgente⁷: La difusión personalizada se hace mediante la creación de sitios web, canales en YouTube, páginas en sitios de redes sociales y el envío de SMS a través de los móviles, sitios web, podcast, un blog, páginas en redes sociales y otros.

⁷ Seguimos aquí la exposición de CASTELLS, M., *Comunicación y poder*. Madrid, Alianza editorial, 3ª reimp., 2011, pp.396 ss.



IV. Bibliografía

Bibliografía básica obligatoria por cada tema.

CASQUETE, Jesús, *Política, cultura y movimientos sociales*, Bilbao, Bakeaz, 1998.

MALEM SEÑA, Jorge, *Concepto y justificación de la desobediencia civil*, Barcelona, Ariel, 1998.

Bibliografía complementaria:

ESCUADERO ALDAY, Rafael, "Activismo y sociedad civil: los nuevos sujetos políticos" en *Lecturas de la sociedad civil. Un mapa contemporáneo de sus teorías*. Edición de J.Mª Saucá y Mª.I. Vences. Madrid, Trotta, 2007

GORZEVSKI, C; BELLOSO MARTÍN, N., *A necessária revisao do conceito de cidadania: movimentos sociais e novos protagonistas na esfera pública democrática* Porto Alegre, EDUNISC, 2011. Disponible en: <<http://www.unisc.br/portal/pt/editora/e-books.html>>.

LARAÑA, Enrique y GUSFIELD, Joseph (Editores), *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*. Madrid, CIS, 1995.

MARDONES, José María (editor), *Diez palabras clave sobre movimientos sociales*, Estella, Navarra, Verbo Divino, 1996.

RODRÍGUEZ MIR, Javier. " [Los movimientos indígenas en América Latina. Resistencias y alteridades en un mundo globalizado](#)" en *Gazeta Antropológica*, nº24, 2008. Disponible en: <http://www.ugr.es/~pwlac/G24_37Javier_Rodriguez_Mir.html>.

TOURAINÉ, Alain, *Movimientos sociales de hoy. Actores y analistas*, Barcelona, Ed. Hacer, 1990.

V. Recursos

Recomendamos visualizar el power point de este Tema



GRADO EN CIENCIAS POLÍTICAS Y GESTIÓN PÚBLICA

PENSAMIENTO Y MOVIMIENTOS POLÍTICOS Y SOCIALES

TEMA 1

PENSAMIENTO POLÍTICO EN LA GRECIA CLÁSICA

Docentes:

Nuria Belloso Martín

Índice de contenidos



I. INTRODUCCIÓN	3
II. OBJETIVOS	3
III. CONTENIDOS ESPECÍFICOS DEL TEMA	3
1. Biografía de Platón	3
2. La obra "La República" de Platón	5
2.1 La justicia y la ciudad ideal	16
2.2 La comunidad de bienes	7
3. La obra "El Político"	
4. La obra "Las Leyes". La forma de gobierno mixta	
5. Las formas de gobierno	
IV. NOTAS / RESUMEN	18
V. GLOSARIO	¡ERROR! MARCADOR NO DEFINIDO.
VI. BIBLIOGRAFÍA	8
VII. RECURSOS	8



VI. Introducción

Las ideas principales que se van a encontrar en este tema son:

- **En busca de la justicia:** la gran preocupación de Platón en su obra La República consiste en alcanzar la justicia, es decir, presentar un proyecto de sociedad justa. En Platón es la sociedad, en su todo, la que debe de ser justa. La injusticia no consiste en un valor situado en el plano de las relaciones individuales sino en un valor que debe de orientar la organización de la sociedad como un todo. Y debe consistir principalmente en la igualdad, aunque para ello sea necesario sacrificar la libertad (con todo, será una igualdad por clases).
- **Contra la corrupción de los gobernantes:** Platón considera que es la propiedad privada de los bienes materiales la causa de la división permanente en la Ciudad. Por ello, la justicia del conjunto sólo se alcanzará privando de la propiedad privada a los ricos, pero no para repartirla entre los pobres sino para que quede en manos del Estado.
- **Clases sociales y su vocación:** Platón divide la Ciudad ideal, como el alma de cada persona, en tres partes, pues la Ciudad es un hombre grande: magistrados (gobernantes), guardianes (militares) y labradores y artesanos (pequeños propietarios, comerciantes).
- **Abolición de la propiedad privada y de la familia:** Es necesario evitar que los intereses materiales corrompan al Estado. Para ello, Platón propone la abolición de la propiedad privada en las dos clases superiores.
- **La mejor forma de gobierno:** Será la monarquía filosófica, es decir, la monarquía a cargo de un Rey-Filósofo, que utilizará su poder absoluto para el bien de todos según las luces de la filosofía (algunos lo interpretan como el ideal del "buen tirano").
- **El Estado totalitario:** El Rey-Filósofo debe ejercer el mando de una manera fuerte, autoritaria y, cuando sea indispensable, violenta. En esta austera Ciudad, inspirada en el modelo espartano, el principio general es el de la obediencia. Sobrepones la realización de la sociedad justa a la felicidad individual.

VII. Objetivos

-Conocimiento de los inicios del pensamiento político en la historia.

-Reflexión sobre modelos de organización de una sociedad. Planteamiento de modelos ideales de sociedades y su viabilidad.



VIII. Contenidos específicos del tema

Esquema de la teoría platónica que se va a presentar seguidamente.

- PLATÓN (427-347 a.C.)

---TEORÍA DE LAS IDEAS- DUALISMO- MITO DE LA CAVERNA

- Mundo sensible es el reino de lo mutable, lo contingente, lo relativo no constituye la verdadera realidad: es pálido reflejo de una realidad superior. Mera opinión: *doxa*.
- Mundo inteligible o supra-sensible: es el mundo de lo inmutable, absoluto y necesario.

---DUALISMO- TEORÍA DEL ALMA (3 partes)

Individuo:

- parte racional--- sabiduría o prodencia
- parte irascible--- fortaleza o coraje
- parte concupiscible --- templanza o moderación

CUERPO	ALMA	VIRTUD	ESTADO
Cabeza	razón	sabiduría o prudencia	Gobernantes/Magistra
Pecho	voluntad	valor (fortaleza, coraje)	Guardianes
Vientre	deseo	moderación o templanza	Productores (artesanos o agricultores)

-TEORÍA DE LA CIUDAD (3 partes)

- Magistrados o gobernantes-----sabiduría
- Guardianes-----fortaleza
- Productores (artesanos o agricultores)----- moderación (base económica)

- Características:

- 1) Subordinación de las partes al todo: unidad y necesidad
- 2) Comunismo ético o político

- DERECHO POSITIVO Y LEYES POSITIVAS

-TEORÍA DE LAS FORMAS DE GOBIERNO. Evolución (La República, El Político y Las Leyes)

Monarquía---hombre justo

Timocracia---hombre orgulloso

Oligarquía--- hombre avaro

Democracia turbulenta- hombre despreocupado

Tiranía--- hombre violento

- **INFLUENCIA** en San Agustín



5. Biografía de Platón

En el año 427, año del nacimiento de Platón, Atenas vivía momentos difíciles. La muerte de Pericles en el 429 la había dejado huérfana del símbolo emblemático de su estabilidad, y desde hacía cuatro años estaba en guerra con Esparta -las llamadas guerras del Peloponeso- por la hegemonía política y militar. En el 410 la democracia fue derrocada y el poder pasó a manos del Consejo de los Cuatrocientos. Dos años más tarde, la democracia fue nuevamente reinstaurada y la guerra continuó instigada por Alcibíades, sobrino de Pericles y amigo de Sócrates, prototipo del político demagogo y populista. Finalmente en el 404, Atenas se vio obligada a capitular. El pueblo fue perdonado, y se instaló un gobierno oligárquico y filoespartano, llamado de los Treinta Tiranos.

Miembro de una familia aristocrática, el joven Platón vio estos hechos llenos de esperanzas. Pero no tardaría en desilusionarse cuando, en el 399, Sócrates, de quien Platón fue discípulo durante diez años, fue acusado de impiedad y de corromper a la juventud y obligado a beber la cicuta. Ese acontecimiento marcará la desconfianza de Platón hacia la democracia ateniense. Tras su viaje a Sicilia es obligado a regresar a Atenas en una nave espartana, y fue vendido como esclavo. Este contratiempo no le desanimó y volvió en otras dos ocasiones a Siracusa (368 y 360). Luego regresó a la Academia de Atenas, para dedicarse a la docencia hasta su muerte en el 347. En el año 387 había fundado la Academia, el primer centro de enseñanza superior de Occidente. La Academia desarrolló su actividad durante un milenio, hasta su disolución por Justiniano en 529. Platón desarrolló su magisterio en ella.

Platón intentó que la filosofía se asociara a la política, según la fórmula del Rey-Filósofo o del Filósofo-Rey. No lo consiguió y esta desilusión ensombreció los últimos años de su vida. Los males no terminarán mientras los filósofos no lleguen al poder o los estadistas no abracen la filosofía. El programa intelectual de Platón consiste en unir, según el deseo de Sócrates, la política y la filosofía, o en otros términos, en instaurar una política fundada en el saber.

Platón escribe su filosofía en forma de diálogos, con obras tan trascendentes como el *Banquete*, el *Timeo* o el *Fedón*. Su filosofía política se expone especialmente en *Gorgias*, *Protágoras*, *La República*, *El político* y *Las leyes*.

6. "LA REPÚBLICA" de Platón

6.1 LA JUSTICIA Y LA CIUDAD IDEAL

El tema de la justicia, de la mejor ordenación de la vida en comunidad es el eje en torno al cual se desarrolla su especulación. Platón es ante todo un filósofo del derecho y de la política.

El debido equilibrio entre todos los elementos sólo se consigue a través de la justicia (tanto en el orden individual- el hombre- como en el social -la ciudad, a la que presenta como un hombre en grande, macroántropos-).

Platón inicia su construcción de **la ciudad ideal**. La ciudad nace porque ningún hombre es capaz de satisfacer por sí solo sus necesidades y la división del trabajo hace aumentar la



eficiencia. Pero si queremos establecer una ciudad con todo tipo de comodidades, surgirán sin duda, envidias y celos que tenderán a fragmentarla. Platón propone la **división de la ciudad** en tres clases:

1ª.- La de los gobernantes o magistrados, cuya función es el ejercicio del poder y su característica más sobresaliente la capacidad intelectual. Deben ser de mayor edad que los demás y velar siempre por los intereses de la ciudad como si fueran los suyos propios.

2ª.- La de los guardianes, guerreros y auxiliares, cuya función es la defensa de la ciudad frente a las agresiones exteriores o los desórdenes internos. Su rasgo definitorio es el valor. Actuarán siempre bajo la dirección de los gobernantes.

3ª.- La de los productores: incluirá a los ciudadanos que atienden a las necesidades materiales de la vida: campesinos, artesanos...

Sócrates sugiere que, si la ciudad ha sido bien fundada, deberá poseer las cuatro virtudes cardinales reconocidas por los griegos: sabiduría, valor, templanza y justicia. La **sabiduría** reside en los gobernantes; el **valor**, en los guerreros; la **templanza**, en el acuerdo entre los gobernantes y los súbditos acerca de quién debe gobernar. Identificadas tres de las cuatro virtudes, sólo falta la **justicia**. Sócrates se percata de que ha estado ante ellos todo el tiempo, en el principio de que cada uno debe hacer su propio trabajo o de que cada clase debería cumplir con su función y no con la de otra. Por tanto, **la justicia no puede ser otra cosa que hacer lo que corresponde a cada uno del modo adecuado.**

Tras una complejísima argumentación, se muestra que existe una perfecta correlación entre la ciudad y el alma humana. La razón corresponde en nosotros a la sabiduría que gobierna la ciudad; el valor, la parte apasionada e irascible del alma, corresponde a la clase de los guerreros y, finalmente, el deseo y los apetitos corresponden a la tercera clase. La justicia en el alma consistirá, pues, en que la razón se equilibre con la parte irascible para doblegar los apetitos.

Para que la ciudad sea justa y virtuosa es preciso que desde la más tierna edad los niños sean educados en la verdad y la justicia (importancia de la gimnasia y música).

Las clases de la república platónica no son castas hereditarias: son grupos abiertos, fundados en las aptitudes personales de sus miembros. Llegan a magistrados o gobernantes quienes, procedentes de la clase de los guardianes, consiguieron, tras largos años de dedicación al estudio, elevarse a la contemplación del mundo inteligible. La república platónica es una aristocracia del espíritu: el saber legitima el poder.

6.2 La comunidad de bienes

Toda la filosofía política y social de Platón se encuentra inspirada por el postulado de la subordinación inflexible de las partes al todo, y, por consiguiente, de las clases sociales al bien común de la ciudad. Este postulado conduce en ocasiones a Platón a una limitación



excesiva de la esfera individual. El individuo carece de autonomía ante la ciudad. La ciudad surge como consecuencia de la incapacidad de los individuos para satisfacer solos sus necesidades, y se basa en la división del trabajo.

A la necesidad de la ciudad para la consecución del fin del hombre añade Platón el postulado de la unidad, en cuya virtud las exigencias de la colectividad deben prevalecer sobre las individuales. Pero lleva este postulado de la unidad al extremo de suprimir en las dos clases superiores la propiedad privada y la familia. Todo ello para que puedan entregarse en cuerpo y alma a sus funciones, por lo que han de verse libres de la interferencia de intereses particulares.

Seguramente motivado por la corrupción política que le tocó vivir, Platón prescribe que los magistrados o gobernantes no poseerán ningún tipo de propiedad. Les está prohibido comerciar y acumular oro y plata -ni tan siquiera tocarlos-. Puesto que no poseen bienes, vivirán de un salario anual aportado por la clase productora, suficiente para su sustento, pero insuficiente para procurarse lujos. Tampoco podrán tener familia, por lo que se establecerá una comunidad de mujeres e hijos, de modo que los padres no conocerán a sus hijos, y viceversa. Con la desaparición de la propiedad privada y de la familia, los gobernantes se verán libres de cualquier tendencia egoísta. En uno de los más célebres pasajes, Adimanto le pregunta a Sócrates si los gobernantes podrán en estas circunstancias ser felices, o si serán más bien como mercenarios. Éste responde que no se debe mirar la felicidad de los gobernantes, sino la de la ciudad entera, subordinando así el interés privado al público.

El comunismo de Platón es un comunismo de inspiración ética o, mejor aún, política, no económica. Un comunismo "por razón de Estado", limitado a las clases superiores.

7. La obra *El Político*

En esta obra, Platón se pregunta qué es un político, e intenta determinar sus funciones. Para clasificar a los gobernantes se debe atender a los que tienen el conocimiento, poseen el arte de gobernar; y a los que no lo poseen. Los primeros son los únicos capaces de gobernar correctamente la sociedad.

En una ciudad gobernada por sabios carece de significación todo derecho positivo. Los magistrados decidirán en cada caso particular lo que exija la justicia según las circunstancias, sin atarse mediante leyes generales, necesariamente rígidas. En régimen de la ciudad perfecta es la arbitrariedad de un despotismo ilustrado. Sin embargo, del optimismo que le embarga en la *República*, va acercándose más a las comunidades empíricas en sus diálogos de madurez y vejez (*El Político* y *Las Leyes*), fruto del desencanto de sus experiencias en Sicilia.

Platón comenzó afirmando que el gobernante podría hacer caso omiso de las leyes. Pero esta afirmación, que parece legitimar todo ejercicio del poder, debe matizarse. Para Platón, los auténticos gobernantes son los sujetos que saben cuanto ha de saberse sobre el arte de gobernar y no precisan de la ley porque su actuación siempre es correcta. Aunque contravengan la voluntad popular; como titulares del conocimiento frente a quienes lo ignoran, actúan correctamente. Y esta afirmación no contradice la tesis anterior de que el gobernante brinda sus cuidados con el consentimiento del pueblo, porque dicho



consentimiento debe interpretarse no como algo que los súbditos ya han aprovechado expresamente, sino como algo que consentirían.

Consciente de la imperfección de los hombres, admite ahora Platón la necesidad de fijar los principios de gobierno en las leyes positivas de carácter general, que han de nutrirse de la experiencia colectiva plasmada en la costumbre y en la tradición. Reconoce la razón de ser de la familia y de la propiedad privada, aunque manteniendo sobre ambos una estrecha vigilancia. Propugna una rigurosa distribución de la propiedad que impida los excesos de riqueza y de pobreza, factores de discordia civil. La educación de los ciudadanos seguirá controlada y continúan excluidos de la ciudadanía activa.

En *El Político* se advierte claramente cuánto le costó a Platón el tránsito desde la arbitrariedad, a la vez justa y flexible, del gobernante hasta una legalidad que en el mejor de los casos es un sucedáneo, cuya rigidez tropieza contra la multiformidad de las situaciones por regular.

8. La obra *Las Leyes*: La forma de gobierno mixta

"*Las leyes*" es la obra de senectud de Platón; es la más extensa y no se limita a cuestiones políticas. Platón ya no intenta formular un **Estado ideal**, sino **el mejor de los Estados** que pueden existir en la práctica. Para ello presenta una colonia cretense imaginaria, Magnesia, que describe como una comunidad privilegiada con una situación geográfica óptima, unos ciudadanos virtuosos y unas instituciones económicas correctas. Platón cambia de criterio respecto a su obra anterior y acepta tanto la familia como la propiedad privada -controlando su cuantía-, aunque mantiene que idealmente sería preferible la supresión de ambas instituciones. En función de la riqueza acumulada -dentro de los baremos admitidos-, existen cuatro clases sociales y la pertenencia a cada una de ellas posibilita una forma u otra de participación política.

En este Estado, la ley es soberana y todos, gobernantes y gobernados, están sometidos a ella. En suma, la legislación se ha convertido en el mecanismo que garantiza la existencia de una comunidad libre, sabia y estimada por sí misma. Platón presenta en "*Las leyes*" un sistema que combina las formas de la monarquía y la democracia, en la creencia de que así se logrará la máxima estabilidad.

Al final del texto, Platón contempla un **Consejo** nocturno, integrado por los diez legisladores más viejos. Dotados de un nivel superior de conocimiento, estudian e interpretan las leyes a la vez que prescriben sus modificaciones.

9. TEORÍA DE LAS FORMAS DE GOBIERNO

En dos de las obras de Platón se encuentran dos clasificaciones distintas:

a) En *La República* (libros VIII y IX). Todas ellas tienen su equivalente en otras tantas modalidades de la psicología individual

1º.- El primero es la **Monarquía** o **Aristocracia**: gobierno de los sabios, aristocracia del espíritu. Forma pura de gobierno por la que se inclina, en la que los gobernantes orientan sus acciones desde la idea del Bien y no existe la injusticia. El poder supremo se puede confiar a



uno solo o asistido por un pequeño grupo. A la ciudad perfecta le corresponde en la esfera individual el hombre *justo*.

Pero esta forma óptima no puede mantenerse indefinidamente, llega un momento en que los llamados a ser gobernantes o magistrados descuidan su educación y se convierten en indignos de ese cargo, más atentos a su propio interés que al de la ciudad.

2º.- En ese momento se desvanece el Estado ideal y se instaura la **timocracia**, forma en la que los guardianes detentan el poder, oprimen a los inferiores y se enriquecen. En ese régimen, la máxima recompensa son los honores. Se caracteriza por la ambición de honores, espíritu belicoso y corresponde en lo individual con el hombre *orgullosa*, sediento de honores y distinciones.

3º.- Los guardianes se enriquecen y el régimen degenera en **oligarquía** o gobierno de los ricos, que vincula el poder a la fortuna, y ejercen el poder sobre una muchedumbre empobrecida. El máximo valor es la riqueza. Corresponde al *avaro*.

4º.- La injusticia generada lleva a los pobres a sublevarse y a acabar con los oligarcas; entonces aparece la **democracia**, el gobierno de la multitud., que aspira a la igualdad absoluta, que aspira a borrar las diferencias, incluso las naturales y legítimas. A juicio de Platón, este régimen es injusto porque el pueblo no está preparado para ejercer correctamente el poder -no ha recibido la educación adecuada para ello-. Se trata de una democracia turbulenta, que tiene su correspondencia en el hombre *despreocupado*. 5ºLa extrema libertad autoriza todo tipo de desmanes y el desprecio a las leyes degenera en la **anarquía**.

5º.- Pero todo exceso busca el extremo contrario y, así, a la democracia -tras un período de anarquía- la sucede la **tiranía**, porque el exceso de libertad no trae otra cosa que el exceso de esclavitud. El desorden es aprovechado por un sujeto audaz que se encarama al poder y lo pone al servicio de sus apetencias. El tirano, que ejerce el poder sin sujeciones, lleva al pueblo a la ruina. Tiene su equivalencia en el hombre *violento*.

La clasificación de las formas de gobierno en la obra de *El Político* resulta de la conjugación de dos criterios complementarios: el primero, cuantitativo, toma en consideración el número de los que participan directamente en el gobierno; el otro, cualitativo, tiene en cuenta el hecho de que se gobierne con arreglo a las leyes o campee la ilegalidad.

-Hay tres formas LEGÍTIMAS:

-la monarquía o realeza,

- la aristocracia

-la democracia moderada, según gobierne uno solo, una minoría selecta (prácticamente, los ricos) o el conjunto de los ciudadanos.

- Y tres formas ILEGÍTIMAS:

-la tiranía,

-la oligarquía

- la democracia turbulenta.



IX. Notas / Resumen

A pesar de su genio inmortal como filósofo, Platón no tuvo mucho éxito en el plano de la doctrina política.

Inició el *método utópico*: invención de una ciudad ideal, en contraposición con los defectos e imperfecciones de la realidad existente. Pero su *modelo perfecto* no era liberal sino profundamente *autoritario*; *no era institucionalista*, pues desestructuraba la familia y anulaba el papel de los padres en la educación de los hijos; *no era igualitario*, porque redoblaba los privilegios de las clases dirigentes –los magistrados y guardianes– sin proponer nada para la promoción social de las otras clases dedicadas al sustento material de las primeras; y *no era dinámico*, porque resultaba prácticamente imposible que individuos de la clase inferior pudieran ascender (quien nacía con alma de hierro o de bronce no podía ascender, por su esfuerzo y mérito personal, a las clases superiores).

En fin, la Ciudad ideal no era capaz de hacer de sus ciudadanos “hombres felices”. Este es el precio de cualquier Estado totalitario: no proporciona la felicidad individual porque prefiere un cierto grado de justicia colectiva. Y por otro lado, a pesar de la abolición de las clases privilegiadas del periodo anterior, crea una “nueva clase dirigente” con altos y chocantes privilegios especiales para sus miembros, detentores del Poder.

Platón en, en la historia, el primer defensor de las ideas comunistas (Karl Marx se inspiró en él) aunque el comunismo de Platón era muy diferente al comunismo marxista. Platón restringe el comunismo a los gobernantes y guardianes y deja persistir la propiedad privada de los agricultores, artesanos y comerciantes (a diferencia de Marx que amplía el comunismo a toda la sociedad).

Podría llegarse a la conclusión de que la verdadera intención de Platón, al decir que pretende una sociedad justa, no es la de combatir las desigualdades sociales ni la de eliminar la pobreza, sino la de garantizar el poder económico de un Estado fuerte, gobernado por una clase dirigente honesta y no sometida a la corrupción.

La **influencia** de Platón en el pensamiento político occidental ha sido notable y sus tesis han sido constantemente revisadas.

- Su Teoría ha dejado huella por su idealismo ético y su sentido religioso. Vid. San Agustín, que incorporó a la concepción cristiana del mundo la teoría de las ideas. Muchos han visto en su construcción el lugar ideal donde la vida humana podría tener asiento.

- Otros, sin embargo, como Karl Popper en *La sociedad abierta y sus enemigos*, le vieron como el defensor de una sociedad cerrada, clasista e inmovilista.

X. Bibliografía

Bibliografía básica obligatoria por cada tema.

SABINE, G., *Historia de la Teoría Política*, Fondo de Cultura Económica, 2006.

TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*. Madrid, Alianza (4 volúmenes).



XI. Recursos

LECTURA

Platón, Carta VII

"Siendo yo joven, pasé por la misma experiencia que otros muchos; pensé dedicarme a la política tan pronto como llegara a ser dueño de mis actos; y he aquí las vicisitudes de los asuntos públicos de mi patria a que hube de asistir.

Siendo objeto de general censura el régimen político a la sazón imperante, se produjo una revolución; al frente de este movimiento revolucionario se instauraron como caudillos cincuenta y un hombres: diez en el Pireo y once en la capital, al cargo de los cuales estaba la administración pública en lo referente al ágora y a los asuntos municipales, mientras que treinta se instauraron con plenos poderes al frente del gobierno en general. Se daba la circunstancia que algunos de estos eran allegados y conocidos míos, y en consecuencia requirieron al punto mi colaboración, por entender que se trataba de actividades que me interesaban. La reacción mía no es de extrañar, dada mi juventud; yo pensé que ellos iban a gobernar la ciudad sacándola de un régimen de vida injusto y llevándola a un orden mejor, de suerte que les dediqué mi más apasionada atención, a ve lo que conseguían.

Y vi que en poco tiempo hicieron parecer bueno como una edad de oro el anterior régimen. Entre otras tropelías que cometieron, estuvo la de enviar a mi amigo, el anciano Sócrates, de quien yo no tenía reparo en afirmar que fue el más justo de los hombres de su tiempo, a que, en unión de otras personas, prendiera a un ciudadano para conducirlo por la fuerza para ser ejecutado; orden dada con el fin de que Sócrates quedara, de grado o por fuerza, complicado en sus crímenes; por cierto que él no obedeció, y se arriesgó a sufrir toda clase de castigos antes que hacerse cómplice de sus iniquidades.

Viendo, digo, todas estas cosas y otras semejantes de la mayor gravedad, lleno de indignación me inhibí de las torpezas de aquel período. No mucho tiempo después cayó la tiranía de los Treinta y todo el sistema político imperante. De nuevo, aunque ya menos impetuosamente me arrastró el deseo de ocuparme de asuntos públicos de la ciudad. Ocurrían desde luego también bajo aquel gobierno, por tratarse de un período turbulento, muchas cosas que podrían ser objeto de desaprobación; y nada tiene de extraño que, en medio de una revolución, ciertas gentes tomaran venganzas excesivas de algunos adversarios. No obstante los entonces repatriados observaron una considerable moderación. Pero dio también la casualidad de que algunos de los que estaban en el poder llevaron a los tribunales a mi amigo Sócrates, a quién acabo de referirme, bajo la acusación más inicua y que menos le cuadraba: en efecto, unos causaron de impiedad y otros condenaron y ejecutaron al hombre que un día no consintió en ser cómplice del ilícito arresto de un partidario de los entonces proscritos, en ocasión en que ellos padecían las adversidades de destierro.

Al observar yo cosas como éstas y a los hombres que ejercían los poderes públicos, así como las leyes y las costumbres, cuanto con mayor atención lo examinaba, al mismo tiempo que mi edad iba adquiriendo madurez, tanto más difícil consideraba administrar los asuntos públicos con rectitud; no me parecía, en efecto, que fuera posible hacerlo sin contar con amigos y colaboradores dignos de confianza; encontrar quienes lo fueran no era fácil, pues ya la ciudad no se regía por las costumbres y prácticas de nuestros antepasados, y adquirir otros nuevos con alguna facilidad era imposible; por otra parte, tanto la



letra como el espíritu de las leyes se iba corrompiendo y en número de ellas crecía con extraordinaria rapidez.

De esta suerte yo, que al principio estaba lleno de entusiasmo por dedicarme a la política, al volver mi atención a la vida pública y verla arrastrada en todas direcciones por toda clase de corrientes, terminé por verme atacado de vértigo, y sin bien no prescindí de reflexionar sobre la manera de poder introducir una mejora en ella, y en consecuencia en la totalidad del sistema político, si dejé, sin embargo, de esperar sucesivas oportunidades de intervenir activamente; y terminé por adquirir el convencimiento con respecto a todos los Estados actuales de que están, sin excepción, mal gobernados; en efecto, lo referente a su legislación no tiene remedio sin una extraordinaria reforma acompañada además de suerte para implantarla.

Y me vi obligado a reconocer, en alabanza de la verdadera filosofía, que de ella depende el obtener una visión perfecta y total de lo que es justo, tanto en el terreno político como en el privado, y que no cesará en sus males el género humano hasta que los que son recta y verdaderamente filósofos ocupen los cargos públicos, o bien los que ejercen el poder en los Estados lleguen, por especial favor divino, a ser filósofos en el auténtico sentido de la palabra".

(Platón, Carta VII. 324b-326b.)

Visualizar power point sobre esta Unidad 1.





GRADO EN CIENCIA POLÍTICA Y GESTIÓN PÚBLICA

PENSAMIENTO Y MOVIMIENTOS POLÍTICOS Y SOCIALES

TEMA 2

PENSAMIENTO POLÍTICO EN LA PATRÍSTICA Y EN LA ESCOLÁSTICA

Docentes: Nuria Beloso Martín

Índice de contenidos

I.	INTRODUCCIÓN	3
II.	OBJETIVOS	3
III.	CONTENIDOS ESPECÍFICOS DEL TEMA	3
1.	La Patrística	3
1.1	Biografía de San Agustín de Hipona	3
1.2	Pensamiento filosófico-social-teológico	4
1.3	El gobernante cristiano	28
1.4	Teoría de la guerra justa	
2.	La Escolástica cristiana	5
2.1	Biografía de Santo Tomás de Aquino	16
2.2	Filosofía política	7
IV.	NOTAS / RESUMEN	18
VI.	BIBLIOGRAFÍA	8
VII.	RECURSOS	8



XII. Introducción

Los primeros siglos del cristianismo tienen que hacer frente a diversas teorías y corrientes de origen pagano. En esos primeros siglos destacan algunos pensadores teólogos, que sentarán las bases de la doctrina católica, los Padres de la Iglesia (la Patrística).

San Agustín, principal representante de la Patrística, estuvo muy influido por Platón y por la corriente denominada "maniqueísmo" –doctrina de un movimiento religioso de origen persa, según el cual, la vida y el hombre están siempre dominados por el conflicto entre la luz y las sombras, motivado por dos dioses en conflicto, el dios del bien y el dios del mal, pudiendo en cada caso triunfar uno u otro.

-Las dos ciudades: aunque San Agustín repudió el maniqueísmo, se inspiró en la misma para sostener que hay en el mundo dos ciudades –la ciudad celeste (o *civitas Dei* y la ciudad terrena (o *Civitas diaboli*). Ambas están en permanente lucha y se disputan la posesión del mundo. Para San Agustín, no significa sin embargo- como algunos suponen erróneamente- que la Ciudad Celestial corresponde a la iglesia y la Ciudad Terrena al Estado. Tanto en la Iglesia como en el Estado hay hombres pertenecientes a las dos ciudades.

De esta idea y de la del pecado original, deriva una concepción profundamente pesimista de la naturaleza humana: el hombre es un ser marcado por el pecado y expuesto a continuas tentaciones.

-Un Estado fuerte y autoritario: De esta visión negativa y pesimista sobre la naturaleza humana va a resultar lógicamente, una concepción autoritaria y represiva del Estado: si el hombre es un ser egoísta y malo para sus semejantes, El Estado –que dispone de la fuerza pública y de los tribunales- debe servir esencialmente para evitar y reprimir el mal, es decir, para vigilar preventivamente a los grupos más inclinados al delito y para castigar las infracciones y a los delincuentes. Los gobernantes deben actuar con "mano dura". La *Ciudad de Dios* es un orden de amor, la *Ciudad Terrena* es un orden de coacción: por ello, sólo el miedo a las sanciones y el ejemplo del castigo severo de los delitos, garantizan la paz y la seguridad entre los hombres.

- Un nuevo problema: las relaciones entre la Iglesia y el Estado. San Agustín a pesar de preconizar la distinción clara entre la Iglesia y el Estado, fue entendido de manera diferente por los teólogos y Papas que le siguieron. Se interpretó en el sentido de que la iglesia, como elemento de la *Civitas Dei*, es superior al Estado y por ello, el papa debe imponerse a todos los gobernantes. Esto es lo que se conoce como *agustinismo político*: la doctrina de la superioridad papal sobre reyes y emperadores es la que sirvió de fundamento para la destitución de varios monarcas europeos, especialmente en Inglaterra y Alemania.

La célebre "alegoría de los dos gladios" (espadas) lo refleja bien: uno representa el poder espiritual y el otro el poder temporal.

La obra de San Agustín reinó desde el siglo VI al siglo XIII. Pero en esta época, ya constituida por "reinos nacionales" llegaron a París –conservados y traducidos- los principales libros de Aristóteles. Santo Tomás los aprovechó y adoptó a la doctrina cristiana.

Situándonos en la etapa medieval, en las Escuelas catedrales se había podido proteger y conservar las obras de los Padres de la Iglesia (Escolástica). El principal representante de esta corriente es santo Tomás de Aquino.

S. Tomás verá el mundo por los ojos del cristianismo y de la naturaleza. Dios creó el mundo y el hombre; los sometió a las leyes (*eternas y naturales*); reveló a los hombres algunas



órdenes específicas (leyes *divinas*); y delegó en los pueblos de la tierra, en el pueblo de cada país, el poder de elaborar las leyes humanas necesarias para regular la vida en sociedad, en el respeto a las leyes eternas, naturales y divinas.

- **El origen del poder.** Los monarcas de la Europa medieval, siguiendo a san Pablo (*omnis potestas a Deo*, "todo el poder viene de Dios") siempre habían defendido que el poder provenía directamente de Dios (por eso, eran "reyes por la gracia de Dios"). S. Tomás será muy innovador en este aspecto. Reconoce que todo poder viene de Dios. Pero añade que no viene directamente de Dios para los reyes: el poder viene de Dios para el pueblo –que es el conjunto de sus hijos- y si estos quieren, puede ser transferido para los reyes (o para otros titulares, como las asambleas).

- **Autonomía de la Iglesia y del Estado:** Aquí también diverge de San Agustín. Señala que tanto el poder espiritual como el temporal son legítimos y necesarios, pero que cada uno de ellos no debe interferir en la esfera del otro: "A Dios lo que es de Dios, a Cesar lo que es del Cesar" (Evangelio de San Mateo). El primado del poder espiritual es en lo que se refiera a la salvación de las almas. Sin embargo, no estamos todavía ante la regla de la separación completa de los dos poderes, que sólo surgirá con la Revolución francesa.

- **El derecho de resistencia** ante la ley injusta y el derecho de resistencia ante el tirano.

XIII. Objetivos

Reflexionar sobre el papel que la religión ha desempeñado en el pensamiento político y en los movimientos sociales y políticos.

Se diferenciará la corriente de la Patrística, en los primeros siglos del cristianismo, con su principal representante, San Agustín, de la corriente de la Escolástica, en el periodo medieval, con su principal representante, Santo Tomás.

XIV. Contenidos específicos del tema

10. La Patrística

El primer periodo de la filosofía cristiana –que va desde el siglo II al VIII- se suele llamar de la *Patrística* porque fueron llamados "Padres de la iglesia" los escritores cristianos de aquellos siglos que elaboraron doctrinas teológicas y filosóficas fundamentales para el patrimonio cultural del cristianismo, y que a menudo la iglesia hizo suyas de forma oficial.

En los Padres de la iglesia no hay distinción formal entre filosofía y teología.

--Persegúan:

- formulación del dogma cristiano frente a una serie de herejías, algunas graves como el gnosticismo, el maniqueísmo, el arrianismo
- Imponer un contraste de las propias doctrinas con las del judaísmo y religiones y filosofías de la Antigüedad grecorromana.

--Por la lengua en que escribieron se dividen en:



- Padres y escritores griegos (S. Irineo, Orígenes, Eusebio de Cesárea), más nutridos de la cultura griega, son más especulativos, ocupándose preferentemente de las cuestiones más arduas y elevadas de la teología;
- Padres y autores cristianos latinos u occidentales (Tertuliano, S. Cipriano, Lactancio, S. Ambrosio, S. Jerónimo, S. Agustín), familiarizados con el derecho romano, sienten una mayor inclinación por las cuestiones prácticas, políticas y sociales.

No se puede encontrar en ellos una doctrina sistemáticamente desarrollada acerca del derecho y la sociedad. Los Padres se refirieron a problemas particulares, incidentalmente, en el curso de sus escritos. Ocupan el centro de su interés el del derecho natural y el del origen y fundamento del poder político.

Como principal representante de la Patrística vamos a presentar la teoría de San Agustín (354-430). Y como principal representante de la Escolástica, analizaremos la aportación de Santo Tomás de Aquino.

10.1 Biografía de San Agustín de Hipona

San Agustín, el más grande pensador de su época, nació en Tagaste (Numidia) en el año 354, hijo de padre pagano y madre cristiana. Aunque fue formado por su madre--Santa Mónica-- en el cristianismo, inicialmente sus postulados no le convencieron. Tuvo una juventud muy agitada, como explica en sus *Confesiones*, singular autobiografía de sus primeros años.

A los veintiún años se hizo miembro de la secta de los maniqueos⁸, que abandonó diez años después para acercarse, en Roma y Milán (año 384)--donde ocupó la cátedra de retórica-- al escepticismo. La obra de Plotino le introdujo en las doctrinas neoplatónicas. Finalmente la conjunción de las teorías neoplatónicas la lectura del Viejo y el Nuevo Testamento y la relación con San Ambrosio le determinan a convertirse al cristianismo en el 386, recibiendo el bautismo de manos de San Ambrosio. Abandona a su familia y es ordenado sacerdote. Vuelve a África en 392, donde es ordenado sacerdote, y en 396 es nombrado obispo de Hipona, cargo en el que permanece hasta su muerte en 430 mientras los vándalos asedian la ciudad.

San Agustín es un hombre de emociones encontradas incansable y apasionado. Como señala en las *Confesiones*, «con una increíble pasión de mi corazón yo deseaba ardientemente la inmortalidad de la sabiduría». Así se comprenden sus sucesivas conversiones y el ahínco con que defendió en cada momento las creencias que entonces profesaba. Entre sus más de quinientos escritos destacan *De vera religione* (390-391), *De libero arbitrio* (388-395), *De genesi contra Manicheus* (388-389) y su obra fundamental *De civitate Dei* (413-426).

San Agustín vive en un mundo convulso que ve desmoronarse principios que parecían inamovibles. Mientras que el cristianismo vivía un momento de gran desarrollo --tras el Edicto de Milán (313) y el Concilio de Nicea (325)--, el Imperio romano iba perdiendo su anterior esplendor. El saqueo de Roma por las huestes de Alarico en el 410 demostró su estado real de debilidad y motivó una alarma generalizada. Los paganos atribuyeron la catástrofe a las doctrinas cristianas y al culto a un Dios erróneo. Sus acusaciones inducen a Agustín a escribir *La ciudad de Dios*.

Esta obra, en la que invirtió trece años, es una obra desmesurada («magnum opus et arduum») llena de digresiones y rodeos que se ocupa de muchos temas sin resolverlos todos

⁸ La herejía **maniquea** afirmaba la existencia en el universo de dos principios antagónicos, con igual realidad metafísica: **el bien y el mal**.



de modo indubitado lo que ha posibilitado fundar en ella teorías de muy diverso calibre. Se divide en veintidós libros ordenados en dos partes. En la primera censura las tesis paganas que ven en el culto politeísta el presupuesto de la prosperidad terrena o del acceso a otra vida futura. La segunda, como señala el propio Agustín al iniciar el libro XI, «trata del origen de las dos ciudades la terrena y la celestial; de su desarrollo y de sus fines».

En realidad Agustín de Hipona no es un teórico político en sentido estricto. Pero ello no obsta para que su influencia posterior en las construcciones políticas sea enorme. Su obra se convierte en la máxima referencia de la Edad Media anterior a Santo Tomás de Aquino; da lugar a lo que se ha denominado el «agustinismo político». Muchos pasajes de *La ciudad de Dios* se utilizaron como argumento de los partidarios de la preeminencia de la Iglesia aunque también los invocarán las construcciones seculares (así Carlomagno fue un lector asiduo de *La ciudad de Dios*).

10.2 Pensamiento filosófico-social-teológico

Para una correcta comprensión del pensamiento agustiniano, pueden diferenciarse dos perspectivas:

A) Perspectiva filosófico-social

Profesa un pesimismo antropológico que le conduce a acentuar los efectos del pecado original en el sentido de una corrupción de la naturaleza misma. Perdida su integridad original, sólo débilmente puede la naturaleza racional servir de norma de acción. De ahí que S. Agustín subraye la necesidad de su estrecha subsunción en la ley divina revelada, y también, que acentúe el papel coercitivo y represivo del derecho humano en la vida concreta de la sociedad.

Lucha contra la herejía de *Pelagio*: absoluta libertad de la voluntad del hombre, bondad de la naturaleza humana no corrompida por el pecado, posibilidad de obrar bien y de salvarse sin necesidad de la gracia divina. Por el contrario, para San Agustín, desde Adán, el hombre es pecador.

Su filosofía social y política arranca del principio aristotélico de la sociabilidad natural del hombre (familia, ciudad). Sin embargo, es consciente de la insuficiencia de la naturaleza abandonada a sus solas fuerzas y su necesidad de perfección por la sobrenaturaleza, a la que está ordenada. Esta insuficiencia es sentida por San Agustín con mayor angustia que la que nos presentará S. Tomás.

B) Perspectiva teológico-histórica

Civitas Dei - Civitas coelestis // Civitas terrena - Civitas diaboli

Entre los años 413 y 426 San Agustín compone su gran obra, *La Ciudad de Dios*, escrita con el propósito de refutar las acusaciones que se hacen al cristianismo de haber



sido la causa de la decadencia del Imperio y, en particular, de la caída de Roma en 410 en manos de los godos.

Para Agustín, por culpa del pecado original los hombres nacen en la ciudad terrenal. De acuerdo con el propósito que ha formulado al iniciar la obra Agustín explica el origen evolución y finalidad de las dos ciudades. No contempla un reino celestial que surja tras el fin del reino de la tierra. Las dos ciudades coexisten desde el origen de los tiempos como se deduce de sus respectivos fundadores: Caín de la terrestre y Abel, el primer peregrino.

La teología política de Agustín se fundamenta en la distinción entre **dos ciudades: la ciudad terrena y la ciudad de Dios**, que son dos instituciones o realidades materiales dos conceptos de carácter espiritual. **La ciudad terrena**, dominio del mal, está constituida por el conjunto de intereses y solicitudes centrados alrededor del cuerpo, de lo material, mientras que **la ciudad de Dios** lo está por los intereses eternos, por los intereses del alma. Desde el punto de vista social considera dos ciudadanías según predominen en la persona unos intereses u otros. «Dos amores construido dos ciudades, el amor propio llevado hasta el desprecio de Dios: la ciudad de la tierra, el amor de Dios llevado hasta el desprecio de sí mismo: la ciudad de Dios » (Libro XIV, cap. 23).

Como es patente en las líneas transcritas, San Agustín no identifica las dos ciudades a ninguna institución existente; los ciudadanos de ambas estarán mezclados hasta el final de los tiempos. Aun cuando considera que la Iglesia cristiana es representación de la ciudad de Dios, aclara que no se deben sacar conclusiones generalizadoras: un político puede, por ejemplo, pertenecer a la ciudad de Dios y un dignatario de la Iglesia a la ciudad terrena. Sólo en el día del Juicio Final se manifestarán claramente las adscripciones.

Puesto que los ciudadanos de ambas ciudades tienen que vivir entremezclados, será preciso que concuerden en algo que haga posible la convivencia, ese algo no puede ser otra cosa que el deseo de paz, con la cual unos y otros podrán dedicarse a buscar mejor sus propios intereses. De aquí **se origina la necesidad del Estado**, cuya principal función será precisamente la de **imponer la paz necesaria**. El Estado no es, por tanto, para San Agustín, como lo era para los antiguos griegos, una consecuencia de la virtud, sino del vicio; una necesidad derivada del pecado y, simultáneamente, un remedio parcial para el mismo; un mal menor que evita el que los hombres se destruyan entre sí.

Se han formulado varias interpretaciones sobre el significado y relación entre ambas ciudades. En especial se ha querido identificar la Iglesia con la ciudad celeste y el Estado con la terrena. Esta teoría conocerá un notable éxito en la Edad Media pero no creemos que se corresponda con las claves de los textos agustinianos. Las ciudades que Agustín describe son ciudades espirituales --él define sucintamente la ciudad como congregación de hombres que reconocen unas creencias comunes-- que no tienen un correlativo exacto con la Iglesia ni con el Estado. Es cierto que en ocasiones identifica a la Iglesia con la ciudad de Dios pero no es ése su propósito. Para él la Iglesia visible no se corresponde con la ciudad invisible como se desprende del hecho de que un hombre puede pertenecer a la Iglesia pero si su conducta se rige por el amor a sí mismo no tiene la condición de miembro de la ciudad celeste. Los miembros de ambas ciudades coexisten. No se puede ni se podrá saber



con propiedad quién pertenece a cada ciudad hasta que tenga lugar el Juicio Final en el que se producirá la definitiva selección entre elegidos y condenados.

En realidad el papel de la Iglesia debe reconducirse a la condición de representante de la ciudad de Dios que actúa en su nombre pero no se identifica. Es el vehículo que hace a los hombres ciudadanos de ambas ciudades.

1.3. El gobernante cristiano

San Agustín perfila cómo debe ser el gobernante del Estado cristiano en una exposición que servirá de modelo para futuros textos medievales (en especial los *Espejos para príncipes*) destinados a los gobernantes. Pone como ejemplos a Constantino y Teodosio. El gobernante perfecto será, por consiguiente, el gobernante cristiano. Es sabida la veneración de Carlomagno por esa semblanza y se ha dicho que su teoría del sacro Romano Imperio se basó en la Ciudad de Dios.

Sin embargo, no siempre ha sido entendido el pensamiento agustiniano en toda su complejidad. El "agustinismo político" se ha interpretado teocráticamente, como una defensa de la jurisdicción directa de la iglesia en lo temporal. Respecto de la **relación entre las dos instituciones, Iglesia y Estado**, debe ser de independencia soberana en sus respectivos planos y de una disposición de colaboración sincera entre ambas. Así, por ejemplo, el Estado debe proteger a la Iglesia contra sus enemigos y la Iglesia debe ser una escuela de civismo y lealtad política.

El Estado cuidará de los intereses materiales y la Iglesia de lo espirituales. No obstante la Iglesia se sitúa en un plano superior debido a su propia finalidad: el Estado es una situación provisional que desaparecerá tras el Juicio Final. La Iglesia, aún sin identificarla con la ciudad de Dios, la representa. El *Apocalipsis* (20.4): "(...) y sentáronse en ellos y fieles dado el poder de juzgar". Esa posibilidad de dictar sentencias es la que se considera se corresponden a las del Juicio Final. Ello sido interpretado por diferentes teólogos como el otorgamiento de plenitud de poderes a la Iglesia para atar y desatar. Sin embargo, esta interpretación no puede encontrarse en ninguno de los escritos de San Agustín.

1.4. Teoría de la guerra justa

Tres condiciones de la guerra justa:

1. Deshacer una *iniuria*
2. Sólo está permitido hasta la finalidad de restaurar el derecho
3. El beligerante justo ha de tener recta intención

LA GUERRA PREVENTIVA



San Agustín y, siglos más tarde, la Escuela de Salamanca (Francisco de Vitoria, Francisco Suárez) enunciaron las condiciones para considerar una guerra como justa. Son requisitos que después la Iglesia ha reconocido de forma oficial.

a)--GUERRA JUSTA:

1. Que el daño causado por el agresor sea duradero, grave y cierto
2. Que todos los medios para poner fin a la agresión hayan resultado impracticables o ineficaces
3. Que se reúnan las condiciones serias de éxito
4. Que el empleo de las armas no entrañe males y desórdenes más graves que el mal que se pretende eliminar

A partir del atentado del 11 de septiembre en Nueva York se perfila un nuevo concepto de guerra

b)--GUERRA PREVENTIVA:

. Nueva doctrina de seguridad nacional que eximía a Estados Unidos de la obligación de justificar una guerra por razones de defensa propia o de amenaza inminente (de acuerdo con el artículo 51 de la Carta de Naciones Unidas).

. Se promulga un nuevo derecho "a actuar contra amenazas nacientes antes de que se hayan formado por completo" y a "actuar de forma preventiva" contra Estados que den cobijo o apoyo al terrorismo. El resultado es que a) Los ataques preventivos a los "Estados delincuentes" y a "quienes financian o protegen el terrorismo" fracasan por estar basados en un malentendido fatal sobre qué es terrorismo y cómo procede; b) Los terroristas no son como un cáncer en el cuerpo de un Estado que, cuando muere el Estado muere también el terrorismo. Son como parásitos migrantes que ocupan temporalmente un huésped (Estados delincuentes, gobiernos débiles e incluso democracias transparentes) y entonces, cuando un huésped es destruido se mudan a otro Estado. Los terroristas no son Estados sino que se sirven de los Estados.

DECADENCIA DEL IMPERIO ROMANO - SIGLOS V y VI

San Agustín vivió justamente en el periodo en que se disuelve el Imperio Romano de occidente, y en sus territorios comienzan a instalarse, de forma permanente, las poblaciones germánicas. Los bárbaros arrollaron las instituciones políticas romanas y supusieron un gran quebranto para la cultura latina. A pesar de esto, surge algún pensador, en estos siglos culturalmente oscuros. Casi siempre son eclesiásticos que buscan la inspiración en los textos clásicos y patrísticos (puestos a salvo y conservados en los monasterios) o que trataba de compilar textos para el estudio en las escuelas de clero.

SIGLO IX

El restablecimiento, llevado a cabo por Carlomagno, de unas condiciones de vida pacíficas y seguras y la reorganización política de territorios de Europa occidental, favoreció, en el siglo IX, el florecimiento de la cultura.

11. La Escolástica Cristiana

La Filosofía cristiana de estos años –principalmente entre el siglo XII y XIV- se llama *Escolástica*, tomando su nombre de las escuelas de filosofía y teología.



Aquino, en sus obras, seguirá el método de la escolástica (cerca a la controversia judicial):

- *Lectio*: Comentario a textos filosóficos y teológicos
- *Disputatio*: Planteamiento de una serie de problemas (*quaestiones*) con textos a favor de una tesis, discusión pública. Las pruebas aducidas estaban reforzadas por textos autorizados.
- *Conclusio*: juicio final.

11.1 Biografía de Santo Tomás de Aquino

Santo Tomás de Aquino es considerado como el más grande de los teólogos y filósofos cristianos. Nació en 1.224 cerca de Nápoles, de una familia noble, y, en contra de la voluntad de ésta, ingresó en la Orden dominicana. Estudió en la Universidad de Nápoles, en la de París y en la de Colonia. En esta Universidad, bajo la dirección de San Alberto Magno, inició su labor docente que luego continuaría en la de París, Roma y otras de Italia. Murió en 1274, viajando hacia el Concilio II de Lyon, al que había sido llamado como teólogo por Gregorio X.

Entre sus obras importantes hay que citar *Summa contra gentiles*, que, al tener como finalidad la de ser una ayuda para la conversión de no cristianos y no creyentes, expone la doctrina cristiana buscando argumentos racionales, ya que no puede basarse exclusivamente en la autoridad de la Sagrada Escritura, que muchos de ellos no aceptan. En cuanto a la *Summa Theologica*, realizada con la intención de servir de libro de texto para estudios teológicos, es considerada como su obra más importante.

Respecto de la filosofía política, Santo Tomás no hizo ninguna exposición de conjunto, y sus conceptos sobre el tema están recogidos sobre todo en dos pequeñas obras, *De Regimine Judeorum* y *De Regimine Principum*, y en algunos pasajes de la *Summa Theologica*.

Tomás de Aquino realiza una síntesis filosófica original entre elementos aristotélicos, principalmente, y algunos platónicos, que le permiten un gran desarrollo especulativo del mensaje cristiano. Presenta una concepción armónica y grandiosa del Universo, donde cada parte tiene una causa y, sobre todo, «un porqué». Existe un **orden** y jerarquía de los seres, todos y cada uno de los cuales tienen una finalidad a la que tienden, y, por tanto un valor. Los seres inferiores están al servicio de los superiores, y en la cima de la creación visible se encuentra el hombre, que es, además, el único que integra en sí mismo materia y espíritu.

Como el universo ha sido creado por Dios, todo lo existente es bueno en algún sentido. Al **conocimiento de la verdad se puede llegar por la vía de la razón o por la de la fe**; como ambas proceden del mismo Creador, no pueden ser contradictorias, sino complementarias. La fe y su contenido (Revelación) son un don de Dios que viene a complementar el conocimiento con aquellas verdades, necesarias para el hombre, que la razón no podría descubrir por sí sola, o que difícilmente descubriría todo hombre concreto.

Tomás de Aquino considera, a diferencia de San Agustín, que **la necesidad de organización política** no es consecuencia del pecado, sino previa a éste, **algo connatural al hombre**. La sociedad política deriva su carácter natural de la necesidad de intercambio de servicios para la vida buena. Tanto es así, que Santo Tomás considera al hombre, más que un ser social (muchos animales lo son en cierto sentido), **un ser cívico, o político**. "Los demás animales cuentan con ciertas ventajas que el hombre tiene que suplir con la razón; por eso, ésta le impulsa a asociarse".

La comunidad doméstica, siendo necesaria, no es suficiente para el hombre: precisa de una más amplia, que le proporcione seguridad, orden jurídico y donde puedan realizarse plenamente sus capacidades materiales y espirituales. A esta comunidad política, y también



a la Iglesia, las denomina sociedades perfectas, en el sentido de que pueden disponer de los medios precisos para, dentro de sus respectivas esferas, procurar el bien común, pleno, de sus miembros, a diferencia de otras comunidades inferiores que sólo pueden pretender un bien común de carácter parcial. Aclara, sin embargo, que en toda comunidad política existe un cierto componente contractual y que de ninguna forma puede intentar absorber completamente a la persona o a las sociedades intermedias, que tienen derecho a determinados ámbitos de autonomía.

La propia naturaleza de la sociedad implica la existencia de una **autoridad**, y ésta existiría incluso en el supuesto de no haberse producido la caída original. Por ello, Tomás de Aquino afirma que la necesidad de la autoridad no se deriva del pecado, sino que hubiera sido también necesaria en el estado de inocencia, puesto que su razón última es la de coordinar las actuaciones personales hacia el bien común; del pecado sólo procede la necesidad de coacción. En esta **función coordinadora** radica la justificación de la autoridad, y también **su limitación**. La autoridad ha de procurar que todos vivan una vida virtuosa y feliz, corrigiendo los abusos que se opongan a ello, pero siempre según ley. Santo Tomás afirma, por otro lado, que, aunque «toda autoridad viene de Dios», en lo que hace referencia a sus modos de determinación, pasa por el pueblo.

Tan importante es la autoridad, que la **resistencia** frente a ella será, normalmente, pecado, que puede llegar a ser grave, y sólo en circunstancias muy excepcionales estará justificada la resistencia. La obediencia, sin embargo, no será exigible en cualquier orden de la vida, pues: «hasta el alma de un esclavo es libre». En conexión con el derecho de resistencia del pueblo en casos excepcionales, también está el de la Iglesia, que puede eximir a los súbditos de su deber de fidelidad a un gobernante gravemente indigno. Santo Tomás recalca, sin embargo, que no deben confundirse las esferas secular y religiosa, por lo que sólo en casos particularmente graves deberá intervenir la Iglesia.

11.2 Filosofía política

Parte de la perspectiva de la teoría cristiana del **origen divino del poder**. El poder radica última y mediatamente en Dios, por cuanto creó la naturaleza humana social de manera que no sea posible una convivencia racional sin una autoridad común; pero próxima e inmediatamente reside en la comunidad como tal, pues ningún hombre tiene por naturaleza título alguno para imponerse a los demás sin su voluntad. Ahora bien, la comunidad confía el ejercicio del poder a personas determinadas según modalidades y condiciones variables, que dan lugar a las distintas formas de gobierno. Esta entrega del poder no supone, sin embargo, dejación de su derecho originario al mismo, por lo que podrá reivindicarlo de nuevo en caso de abuso grave por parte de los gestores.

Respecto de las **formas de gobierno**, Santo Tomás sigue el mismo esquema de Aristóteles:

- las tres buenas (monarquía, aristocracia y democracia ordenada)
- y tres malas (tiranía, oligarquía y demagogia) como perversión de las primeras.

También, como Aristóteles, considera, teóricamente, óptima la monarquía, pero, por el riesgo de tiranía, juzga debe ser preferida, en la práctica, una forma mixta en la que se combinen la unidad de acción (principio monárquico) con el gobierno de los mejores (principio aristocrático) y con la libertad e igualdad cívicas (principio democrático). Vuelven, pues, en el siglo XIII las antiguas ideas de soberanía, representación y contrapeso de poderes, pero, en la práctica, quedarán de nuevo sepultadas por el absolutismo renacentista durante medio milenio más.



Tiranía: S. Tomás admite la resistencia activa cuando la tiranía se hace intolerable y se han agotado todas las posibilidades que el régimen respectivo ofrezca (si es un feudo, por ejemplo, cabe acudir al superior); pero se trata de una prerrogativa de la comunidad a través de representantes cualificados. La prudencia podrá aconsejar el desistimiento ante la perspectiva evidente de un mal mayor, quedando como suprema instancia la plegaria y la reforma moral, por cuanto Dios tolera a los tiranos como castigo de los pecados de los hombres. No admite como lícita la muerte del tirano por iniciativa privada.

Asimismo, Tomás de Aquino sigue en la tradición, iniciada por Sócrates y que continuará hasta el Renacimiento, de considerar a la política y a la ética como dos ciencias prácticas íntimamente relacionadas.

XV. NOTAS

La dicotomía entre la *Civitas Dei* y la *Civitas Diaboli* no es hoy aceptada por la iglesia católica, ya que tiene una gran influencia del maniqueísmo.

El pesimismo de San Agustín fue rechazado por Santo Tomás.

San Agustín no pasó a la historia como un gran pensador político pero nos dejó algunas notas que permanecen válidas:

- La necesidad de la función ordenadora y represiva del Estado;
- La defensa de la paz
- La función y el perfil del gobernante. El gobernante debe convencerse de que sus súbditos son sus hermanos: "La autoridad debe aceptarse como un servicio y amada como un beneficio" en favor de los otros, y sobre todo de los más pobres.
- El pesimismo y el autoritarismo de san Agustín marcaron la doctrina de la Iglesia Católica durante siglos. Bien diferente -más optimista y de tendencias democráticas- fue otro gran doctor de la iglesia medieval, Santo Tomás.

En cuanto a las aportaciones de santo Tomás, pueden destacarse tres puntos esenciales de su pensamiento político:

- Puso fin, en el plano doctrinario, al agustinismo político.
- Consideró a la persona humana como algo distinto del estado, formando parte del mismo para ciertos fines pero sin integrarse nunca con él en todas las características. Por ello, rechazó cualquier tipo de régimen político totalitario y abrió camino a la doctrina de los "derechos del hombre"

XVI. Bibliografía

Bibliografía básica obligatoria por cada tema.

SABINE, G., *Historia de la Teoría Política*, Fondo de Cultura Económica, 2006.

TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*. Madrid, Alianza (4 volúmenes).

Bibliografía complementaria:



MARTÍNEZ DE PISÓN, José, *Constitución y libertad religiosa en España*. Madrid, Tecnos, 2005.

. SARTORI, Giovanni, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Taurus, 2001.

XVII. Recursos

Recomendamos realizar las lecturas que siguen. Se trata de extractos de algunos fragmentos de las obras de San Agustín y de Santo Tomás, en los que se pueden ver las claves de sus respectivas teorías que hemos analizado.

LECTURAS

CAPÍTULO XXVIII

Propiedades de las dos ciudades, la terrena y la celeste

Dos amores han dado origen a dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial. La primera se gloria en sí misma; la segunda se gloria en el Señor. Aquella solicita de los hombres la gloria; la mayor gloria de ésta se cifra en tener a Dios como testigo de su conciencia. Aquella se engríe en su gloria; ésta dice a su Dios: *Gloria mía, Tú mantienes alta mi cabeza*¹¹⁶. La primera está dominada por la ambición de dominio en sus príncipes o en las naciones que somete; en la segunda se sirven mutuamente en la caridad los superiores mandando y los súbditos obedeciendo. Aquella ama su propia fuerza en los potentados; ésta le dice a su Dios: *Yo te amo, Señor; Tú eres mi fortaleza*¹.

Por eso, los sabios de aquella, viviendo según el hombre, han buscado los bienes de su cuerpo o de su espíritu o los de ambos; y pudiendo conocer a Dios, *no lo honraron ni le dieron gracias como a Dios, sino que se desvanecieron en sus pensamientos, y su necio corazón se oscureció. Pretendiendo ser sabios, exaltándose en su sabiduría por la soberbia que los dominaba, resultaron unos necios que cambiaron la gloria del Dios inmortal por imágenes de hombres mortales, de pájaros, cuadrúpedos y reptiles* (pues llevaron a los pueblos a adorar a semejantes simulacros, o se fueron tras ellos), *venerando y dando culto a la criatura en vez de al Creador, que es bendito por siempre*⁸.

En la segunda, en cambio, no hay otra sabiduría en el hombre que una vida religiosa, con la que se honra justamente al verdadero Dios, esperando como premio en la sociedad de los santos, hombres y ángeles, *que Dios sea todo en todas las cosas*.

(San Agustín, LA CIUDAD DE DIOS (a)CONTRA PAGANOS. Traducción de Santos Santamarta del Río, OSA y Miguel Fuertes Lanero, OSA , **LIBRO XIV [El pecado y las pasiones]**)<http://www.augustinus.it/spagnolo/cdd/cdd_14.htm>

Suma teológica - Parte II-IIae - Cuestión 40 La guerra.

Sobre el tema de la guerra ([q.39 intr](#)), ST. Tomás formula cuatro preguntas:



1. [¿Hay alguna guerra lícita?](#)
2. [¿Es lícito a los clérigos entrar en guerra?](#)
3. [¿Es lícito a los combatientes usar estrategias?](#)
4. [¿Es lícito combatir en días festivos?](#)

El texto que sigue se ocupa de la primera pregunta

Artículo 1: **¿Es siempre pecado guerrear?**

Objeciones por las que parece que es siempre pecado hacer la guerra:

1. No se inflige pena más que por el pecado. Ahora bien, a quienes pelean el Señor les tasa pena, a tenor de estas palabras: *Todo el que empuñare la espada, morirá* (Mt 26,52). Por tanto, toda guerra es ilícita.
2. Es pecado cuanto contraría al mandamiento divino. Pues bien, guerrear contraría al precepto divino, pues se dice: *Yo os digo: no resistáis al mal* (Mt 5,39), y también: *No defendiéndooos, carísimos, sino dando lugar a la ira* (Rom 12,19). Guerrear, pues, siempre es pecado.
3. Nada sino el pecado contraría a la acción virtuosa. Ahora bien, la guerra contraría a la paz. Luego la guerra siempre es pecado.
4. Finalmente, la práctica en cosa lícita es lícita, como resulta evidente en la práctica de las ciencias. Pues bien, la Iglesia prohíbe los ejercicios bélicos que se hacen en los torneos, ya que, a quienes mueren en ellos, se les priva de sepultura eclesiástica. Así, pues, la guerra parece pura y simplemente pecado.

Contra esto: está el testimonio de San Agustín en el sermón *De puero Centurionis*: *Si la doctrina cristiana inculpara todas las guerras, el consejo más saludable para los que lo piden según el Evangelio sería que abandonasen las armas y se dejaran del todo de milicias. Mas a ellos les fue dicho* (Lc 3,14): *A nadie hiráis; os baste con vuestro estipendio. A quienes ordenó contentarse con su propia paga, no les prohibió guerrear.*

Respondo: Tres cosas se requieren para que sea justa una guerra. Primera: la autoridad del príncipe bajo cuyo mandato se hace la guerra. No incumbe a la persona particular declarar la guerra, porque puede hacer valer su derecho ante tribunal superior; además, la persona particular tampoco tiene competencia para convocar a la colectividad, cosa necesaria para hacer la guerra. Ahora bien, dado que el cuidado de la república ha sido encomendado a los príncipes, a ellos compete defender el bien público de la ciudad, del reino o de la provincia sometidos a su autoridad. Pues bien, del mismo modo que la defienden lícitamente con la espada material contra los perturbadores internos, castigando a los malhechores, a tenor de las palabras del Apóstol: *No en vano lleva la espada, pues es un servidor de Dios para hacer justicia y castigar al que obra mal* (Rom 13,4), le incumbe también defender el bien público con la espada de la guerra contra los enemigos externos. Por eso se recomienda a los príncipes: *Librad al pobre y sacad al desvalido de las manos del pecador* (Sal 81,41), y San Agustín, por su parte, en el libro *Contra Faust.* enseña: *El orden natural, acomodado a la paz de los mortales, postula que la autoridad y la deliberación de aceptar la guerra pertenezca al príncipe.*

Se requiere, en segundo lugar, causa justa. Es decir, que quienes son atacados lo merezcan por alguna causa. Por eso escribe también San Agustín en el libro *Quaest.*: *Suelen llamarse guerras justas las que vengan las injurias; por ejemplo, si ha habido lugar para castigar al pueblo o a la ciudad que descuida castigar el atropello cometido por los suyos o restituir lo que ha sido injustamente robado.*



Se requiere, finalmente, que sea recta la intención de los contendientes; es decir, una intención encaminada a promover el bien o a evitar el mal. Por eso escribe igualmente San Agustín en el libro *De verbis Dom.: Entre los verdaderos adoradores de Dios, las mismas guerras son pacíficas, pues se promueven no por codicia o crueldad, sino por deseo de paz, para frenar a los malos y favorecer a los buenos*. Puede, sin embargo, acontecer que, siendo legítima la autoridad de quien declara la guerra y justa también la causa, resulte, no obstante, ilícita por la mala intención. San Agustín escribe en el libro *Contra Faust.: En efecto, el deseo de dañar, la crueldad de vengarse, el ánimo inaplacado e implacable, la ferocidad en la lucha, la pasión de dominar y otras cosas semejantes, son, en justicia, vituperables en las guerras*.

(Suma Teológica. Parte II-IIae – Q. 40 (Santo Tomás) <<http://hjg.com.ar/sumat/c/c40.html>>

CAPÍTULO VI

Concluyese que el gobierno de uno es mejor; Y muestra cómo se deben haber con el los súbditos; porque no se le debe dar ocasión de tiranizar, y que aun esto se debe tolerar, por evitar mayores males Pues que el gobierno de uno debe ser elegido por ser el mejor, y su ele convertirse en tiranía, que

es el peor, como se echa de ver de lo dicho, se ha de procurar con toda diligencia, que al pueblo se le de tal Rey, que no venga a dar en tirano. Lo primero las necesario que aquellos a cuyo oficio toca elijan por Rey hombre de tal condición que no sea probable que se incline a la tiranía; [...]

Después se debe disponer el gobierno de la Republica de manera que al Rey que hubiesen instituido se le quite ocasión de tiranizar, y juntamente moderar su potestad, para que no pueda fácilmente inclinar a la tiranía; y para que esto sea, se considerara lo que adelante iremos diciendo.

Finalmente se debe cuidar de lo que se haría si el Rey se convirtiese en tirano, como puede suceder, y sin duda que si la tiranía no es excesiva, Que es más útil tolerarla remisa por algún tiempo que levantándose contra el tirano meterse en varios peligros que son más graves que la misma tiranía. Porque puede acontecer que los que esto hacen no puedan prevalecer, y que así provocado el tirano se haga más cruel, y cuando alguno pudiese prevalecer contra el, muchísimas veces es causa de gravísimas disenciones en el pueblo, o cuando se trata de descomponer el tirano, o después de derribado, sobre el ordenar el modo del gobierno el pueblo se divide en diversas partes

y opiniones; y también acontece que cuando el pueblo con ayuda de alguno deshace al tirano, aquél con la nueva potestad se adjudica y

usa de la tiranía, y temiendo que otro haga con el lo que el hizo con el pasado oprime con mayor servidumbre los súbditos, y así en las tiranías suele suceder que la que se sigue es más grave que la de antes; [...]



Mas si fuese intolerable el exceso de la tiranía, a algunos les pareció que tocaba al poder de los varones fuertes el dar la muerte al tirano y ofrecerse por la libertad del pueblo al peligro de la muerte; [...]

además de que aun al mismo pueblo le sería dañoso que cada uno por su parecer particular pudiese procurar la muerte de los que gobiernan, aunque fuesen tiranos; porque por la mayor parte más se exponen a estos peligros los malos que no los buenos, porque como a los malos les suele ser pesado tanto el dominio de los reyes como el de los tiranos, [...]

Por lo cual parece que más se debe proceder contra la crueldad de ellos por autoridad pública, que por presunción particular.

(TRATADO DEL GOBIERNO DE LOS PRÍNCIPES DEL ANGELICO DOCTOR SANTO TOMAS DE AQUINO- Cap. VI) http://biblio3.url.edu.gt/Libros/gob_princ.pdf



GRADO EN CIENCIA POLÍTICA Y GESTIÓN PÚBLICA

PENSAMIENTO Y MOVIMIENTOS POLÍTICOS Y SOCIALES

TEMA 3

AUTONOMÍA DE LA POLÍTICA EN LA EDAD MODERNA

Nuria Beloso Martín

Índice de contenidos

I. INTRODUCCIÓN	3
II. OBJETIVOS	3
III. CONTENIDOS ESPECÍFICOS DEL TEMA	3
1. Contexto histórico	3
2. Objetivos de Maquiavelo	3
3. Moral, Política y Razón de Estado	4
4. El Príncipe	28
4.1. Modelos de Príncipes	76
4.2. Poder y Política	
5. El punto de partida: su antropología	5
6. Maquiavelo y la religión	16



IV. NOTAS / RESUMEN	18
VI. BIBLIOGRAFÍA	8
VII. RECURSOS	8



XVIII. Introducción

En los “tiempos modernos” podemos destacar tres grandes movimientos espirituales: el Renacimiento, la Reforma y la Contrarreforma.

El **RENACIMIENTO** actualmente, no puede ser considerado tan tajantemente opuesto a la Edad Media como ha sido tradicional. La Edad Media había tenido una fase inicial de “oscuridad”, pero tampoco cabe calificarla de “barbarie gótica”.

Con todo, si se compara el siglo XVI con el siglo XIII se advierte un nuevo espíritu:

- individualismo
- de lo trascendente se pasa a lo inmanente: secularización de la cultura
- nuevo sentido del papel creador del hombre
- humanismo paganizante

Maquiavelo (1469-1527) simboliza un cambio respecto a la política de la Edad Media. Representa el espíritu renacentista en cuanto a la concepción y función de la política y de los gobernantes. Se caracteriza por:

- Concepción naturalista de la política
- Separación entre la política y la ética. Autonomía de la política

Nos presenta, con una dosis de realismo, la caracterización del príncipe- (Espejo de príncipes) y la caracterización de los hombres (antropología pesimista).

En Maquiavelo, convendrá prestar atención a:

- Sus diversos planteamientos en las **dos respectivas obras de referencia**: *Discursos sobre la primera Década de Tito Livio* y *El Príncipe*.
- **El Príncipe**: obra original porque rompe con la tradición del pensamiento político que le precedió, en la medida en que opta por el realismo político contra el idealismo ético, nunca habla de Dios, ignora y desprecia las limitaciones temporales de los gobernantes, a menudo aconseja la práctica de actos inmorales; Si esporádicamente habla de la religión no es para subordinarla a la política sino para afirmar que la religión es útil para el estado y para los gobernantes, porque les ayuda a convencer a los pueblos de que obedezcan las leyes.
- **La noción de Estado**: Maquiavelo es el primer autor que utiliza el término “Estado” con su sentido actual.
- **La política como ciencia Y Formulación de las leyes de la política**: adopta un método de observación de la realidad política y procura establecer las leyes de ese método, convirtiendo la política en una ciencia. Se interesa por las leyes que reflejan la forma cómo ocurren los fenómenos políticos y sus razones. Su método consiste en la observación de la realidad.
- **La amoralidad política**: Defiende la llamada “razón de Estado”, esto es, la doctrina según la cual el estado debe obedecer a reglas propias de acción, diferentes de las que tradicionalmente se enseñan como regla moral aplicable a los individuos. Todo lo que sea necesario para mantener el poder es legítimo y debe hacerse, independientemente de que esté o no condenado por la moral, que según Maquiavelo sólo puede aplicarse a los individuos en su vida privada.
- **Consecuencias prácticas del maquiavelismo**: La finalidad de los Príncipes es conquistar y mantener el poder. Si se alcanza ese fin, los medios que se haya usado –aunque ilegítimos- serán aceptados por todos e incluso elogiados. Aunque Maquiavelo nunca llegó a escribir. “el fin justifica los medios”, es lo que se deduce de su planteamiento. En este contexto habrá que entender las máximas maquiavélicas que describen cómo debe actuar el Príncipe. Y de ahí surge la teoría de la “razón de Estado”.



XIX. Objetivos

- Conocer la evolución e historia de las ideas y doctrinas políticas y movimientos sociales.
- Reflexionar sobre la conveniencia (o no) de la separación de política y ética. Reivindicación de la autonomía de la política.
- Valorar el perfil del gobernante y del político.
- Analizar críticamente el incumplimiento de promesas electorales y de la máxima de que el fin justifica los medios.

XX. Contenidos específicos del tema

12. Contexto histórico

Durante la época republicana, Maquiavelo ocupó un puesto administrativo en el gobierno y realizó diversas misiones diplomáticas⁹. En 1512, al ser derrocada la república y volver los **Médici** al poder, sufrió persecución y vivió casi todo el resto de su vida en el exilio, durante el cual escribió sus dos obras más importantes: *El Príncipe* y *Discursos sobre los diez primeros libros de Tito Livio*. Murió en 1527 (año en que se produjo el "saqueo de Roma" por las tropas españolas de Carlos V).

Maquiavelo vive en una época en la que empiezan a crearse las nuevas nacionalidades: **Francia** lo consigue después de la Guerra de los Cien años; **Inglaterra** se hace una nación potente, tras la guerra de las Dos Rosas, bajo la dinastía de los Tudor; **España** consigue su unidad nacional con los Reyes Católicos.

Cuando Maquiavelo escribe, Inglaterra, Francia y España son reinos firmemente establecidos y con potentes ejércitos, mientras que Italia está dividida en los Estados independientes de Milán, Florencia, Venecia, Nápoles y los Estados Pontificios, siendo estos últimos, a su vez, un conglomerado, muy poco cohesionado, de Estados semiautónomos. Las rivalidades y guerras entre Estados italianos, las frecuentes invasiones de ejércitos extranjeros que juegan a favor de unos u otros, las bandas de mercenarios que asolan Italia, la corrupción política imperante y la degradación moral son las características de una sociedad en la que como aspecto positivo sólo cabe mencionar la brillantez en la creación artística. Italia es un avispero o mosaico de principados y feudos, de luchas internas, de rivalidades políticas y de conflictos entre príncipes. Es un campo de continuas batallas, a la par que de invasiones extranjeras como las de Francia, España, etc. Es un verdadero laboratorio de sistemas políticos distintos: Estados Pontificios, reinos feudales, tiranías, municipios libres, imperios comerciales, etc. Sólo ella permanece refractaria al movimiento general centralizador.

⁹ Cfr. Skinner, Quentin: *Maquiavelo*. Ed. Alianza Editorial, Madrid, 1991.



Maquiavelo consideraba que el principal culpable de tal estado de cosas era el papado, pues no tenía bastante fuerza para unir a Italia y tenía suficiente para impedir que otros lo hicieran; consideraba, además, que esta falta de unidad era la causa de todos los males de Italia.

13. Objetivos de Maquiavelo

Apartado 1 No le importa que se esté destruyendo la concepción de «cristiandad» o imperio universal. Lo que busca y pretende es que Italia sea una gran nación; hacer de ella una primera potencia como lo había sido en otros tiempos.

14. Moral, Política y Razón de Estado

Maquiavelo quiere averiguar los factores que concurren en la adquisición, el afianzamiento e incremento o la pérdida del poder en el Estado y entre los Estados. La suya es una concepción naturalista (en el sentido de las ciencias naturales) de la política.

Para Maquiavelo, la variable política fundamental es el poder, entendiendo por tal la capacidad de obligar a otros a la obediencia, y el enfoque adecuado para el estudio y praxis política, el de la más estricta amoralidad, rechazando cualquier norma de carácter ético, en aras de la eficacia, de la «razón de Estado». Este rechazo de cualquier condicionante moral en el gobernante rompe abiertamente con toda la tradición del pensamiento político, que proclamaba la unidad entre ética y política, y ha valido a Maquiavelo la fama de personaje siniestro y paradigma de la inmoralidad «*maniobrero*».

No hay nada que justificar, ya que no hay principios universales ni religiosos; sólo hay un principio y es la "razón de Estado". La política del Príncipe viene justificada por el fortalecimiento del Estado. No puede, el Príncipe, observar o atenerse a las cosas que se consideran buenas entre los hombres, ya que para mantener el Estado se verá obligado a ir contra cualquier principio justificador.

Vemos cómo se ha producido con Maquiavelo la **separación entre moral individual y moral política**; una cosa es el individuo cuando actúa solo y otra muy diferente cuando lo hace como elemento del Estado.

Maquiavelo es quien pone la palabra «Estado» en circulación. Pero ya hemos expuesto que el Estado no significa nada con fin moral; es mera forma de Constitución y relaciones de poder, o simplemente poder político y poder público; es algo meramente objetivo, un instrumento para conseguir que funcione tal poder personal.

15. El Príncipe

Es un libro breve al igual que sus capítulos, y, sobre todo, enormemente realista¹⁰. Antes de Maquiavelo se habían escrito normas para los príncipes desde perspectivas totalmente diferentes a la suya. Maquiavelo quiere investigar la verdad efectiva de la cosa pública pero a través de su propia experiencia y de las lecciones de la historia. Quiere ofrecer aquello

¹⁰ Cfr. Maquiavelo, Nicolás: *El Príncipe*. Ed. Alianza Editorial. Madrid, 1984. Prólogo de Miguel Angel Granada. 134 págs.



que tiene en más estima de cuantos posee: "Su conocimiento de los mayores y mejores gobernantes que han existido".

De sus diferentes misiones diplomáticas al servicio de los *Médici* había obtenido amplia experiencia sobre las vicisitudes políticas de su tiempo; de sus escritos anteriores al *Príncipe* le ha quedado especial interés por la política romana y un cúmulo de reflexiones profundas sobre las causas de la decadencia y del éxito en la política. A ello unamos su nostalgia, como hombre Renacentista, del mundo greco-romano y tendremos las razones de su inspiración en la ciencia política romana; restaura el naturalismo político romano, para el que toda actuación ha de justificarse no en principios religiosos ni morales, sino en Roma, es decir, en el interés del Imperio.

Entiende que para periodo de estabilidad política, un régimen republicano, al estilo de la época de la república en Roma- especialmente, la del gobierno de Tito Livio, como refleja en su obra *I Discorsi sopra la prima época de Tito Livio*. Para épocas de inestabilidad o de guerra, es más conveniente un gobierno fuerte y único – *Il Principe*- capaz de adoptar decisiones con rapidez.

15.1 Modelos de Príncipes

Los autores vacilan en torno a qué modelo humano pudo tomar Maquiavelo para su obra; unos sostienen que fue César Borgia, que contribuyó al florecimiento de los Estados Pontificios y a quien Maquiavelo conoció estando en Urbino; otros apuestan en favor de **Fernando de Aragón**, que consiguió la unidad de España.

1º) **Luis XII de Francia**: Maquiavelo pasará seis meses en 1500 en la corte de Luis XII de Francia como embajador de la República de Florencia para explicar las dificultades que los florentinos habían encontrado en la guerra contra Pisa, donde actuaban como aliados de los franceses. Tiene la oportunidad de conocer una Monarquía moderna y fuerte, frente a la endeble y vacilante Florencia, y aprendió sus primeras lecciones: "sus escritos políticos de madurez están llenos de advertencias sobre la necesidad de las dilaciones, el peligro de aparecer como irresoluto, la necesidad de una acción rápida y decidida tanto en la guerra como en la política"¹¹.

2º) **César Borgia**: En abril de 1501 Borgia fue nombrado duque de la Romaña por Alejandro VI. Inmediatamente lanzó una serie de audaces campañas: se apoderó de Faenza, de Piombino, del ducado de Urbino. Engreído con estos éxitos, pidió entonces una alianza formal con los florentinos, y solicitó que se le enviase un mensajero para escuchar sus condiciones. El hombre elegido para esta delicada tarea fue Maquiavelo. Después de cuatro meses en esa misión, dirá Maquiavelo de Borgia: "controla todo por sí mismo", gobierna "con extrema discreción" y es capaz en consecuencia de decidir y ejecutar sus planes con una rapidez aplastante

3º) **Julio II**: las luchas que surgen entre C. Borgia y el nuevo pontífice, Julio II, obligan a Maquiavelo a realizar nuevas misiones diplomáticas. Las pretensiones del Papa de recuperar los territorios de Perugia y Bolonia obligan a Maquiavelo a negociar con Julio II. Observando el Papa guerrero en acción, Maquiavelo quedó impresionado en un

¹¹ Skinner, Quentin: *Op. Cit.* Pág.18



principio, y luego atónito: "Nadie piensa que el Papa sea capaz de llevar a término lo que pretende"; "procede impetuosamente en todos sus asuntos".

4º) **El emperador Maximiliano:** La *signoria* de Florencia envía a Maquiavelo como embajador ante Maximiliano ante su plan de marchar sobre Italia y coronarse emperador en Roma. Desde el principio hasta el final el emperador causó a Maquiavelo la impresión de un gobernante totalmente inepto, y su debilidad fundamental era la tendencia a ser "muy negligente y crédulo a la vez", a resultas de lo cual "*manifiesta una constante proclividad a dejarse influenciar por cada opinión distinta que se le presente*", "*un hombre manejable*", "*es imposible fiarse, ...lo que hace un día lo deshace al día siguiente*".¹²

Lo que sí está claro es el destino o finalidad del libro. Lo expone manifiestamente en el capítulo último: incitar a un príncipe, Lorenzo de Médici, al que va dedicado, «*a hacer por la guerra y por la astucia (león y vulpeja), la unificación de Italia*». «*Exhortación para librar a Italia de los bárbaros*», dice, refiriéndose a los extranjeros invasores.

Aun cuando Maquiavelo era partidario de un régimen republicano, y, en cierta medida, democrático, consideraba que en **Italia** no se daban las circunstancias objetivas para ello; que era necesario, en primer lugar, conseguir la **reunificación** nacional a través del liderazgo de un príncipe capaz y sin inhibiciones morales. Por ello dedica *El Príncipe* a Lorenzo de Médici con la intención de animarle a emprender semejante tarea y enseñarle las reglas en que debe basarse la acción política. Cuando existe una república libre, hay que asegurar su pervivencia educando en las virtudes cívicas a los ciudadanos, pero cuando todavía no existe, lo primero es propiciar la aparición de un fundador político que establezca la estabilidad y orden necesarios para que posteriormente pueda construirse la república.

15.2 Poder y Política

Maquiavelo escribe sobre la **mecánica del poder**: cómo conseguirlo y cómo conservarlo. Rechaza explícita y reiteradamente cualquier consideración de tipo moral, que el príncipe ni siquiera debe plantearse, ya que lo único importante es la eficacia.

La inspiración naturalista de la política de Maquiavelo implicaba la ya aludida autonomía de la política. La política, independizada de la ética, se convierte en una técnica de adquisición, conservación o incremento del poder en el Estado y entre los Estados. Y habrá que enjuiciarla, no desde el punto de vista trascendente de una regla moral superior, sino desde el punto de vista inmanente de su lógica interna, de la adecuación de los medios al fin. La ética queda relegada a la esfera privada de la vida humana. El príncipe es antes persona pública que privada. Su conservación es la suprema ley. De ahí las conocidas máximas maquiavélicas (especialmente en los capítulos XVII y XVIII de *Il Principe*, acerca del comportamiento del príncipe en sus relaciones con los súbditos y con los demás poderes:

- Aun cuando es mejor para él ser amado que temido, habrá de preferir lo segundo en el supuesto de tener que elegir.
- Aun cuando es mejor mantener la promesa dada, ésta se quebrantará en el caso de que resulte provechoso
- Aun cuando es mejor tener las cualidades requeridas para gobernar que no tenerlas, lo importante será hacer creer que se tienen, "*ed essere gran simulatore e dissimulatore*".

¹² Idem. pp.25-26.



Al espejo de príncipes de la tradición medieval, sigue ahora un espejo de príncipes cuyo ideal es la astucia del zorro y la fuerza del león.

El Príncipe deberá compaginar fuerza y habilidad, ardor y prudencia, energía, talento, capacidad, poder...; cuando algún príncipe quiere a toda costa ser bueno, estando rodeado de gente que no lo es, camina hacia su desastre. No obstante, el Príncipe también deberá saber guardar, mientras sea posible, las apariencias del bien, de la decencia, honradez, sinceridad. También, y sólo para poder tener el consenso social, en la medida que lo precise y sólo en ésta, puede el Príncipe tener en la boca palabras de honor, moralidad, fe y religión (esto forma parte de la técnica de la vulpeja o **zorra**, tan útil como la fuerza misma del **león**). Pero si la oportunidad lo exige, tendrá que ser malo y sagaz, perjuro, mentiroso y un gran hipócrita, experto en el arte del fingimiento. Nada hay peor que actuar dudando entre el bien y el mal; hay que actuar con decisión; los políticos con titubeos o escrúpulos no triunfan; y solamente cuenta el éxito final y no los medios para conseguirlo. Al príncipe le juzgarán por sus conquistas, no por los medios que utilizó. Tiene que hacer todo lo que sea necesario para conseguir sus fines políticos. Su política deberá ser la del **oportunismo**.

Dos puntos interesantes a destacar son los que hacen referencia al apoyo que el príncipe debe buscar en el pueblo y a la instrumentalización de la religión con fines políticos. Respecto de lo primero, indica que el príncipe debe buscar el apoyo del pueblo más que el de la aristocracia, porque el pueblo sólo desea no ser oprimido, mientras que la nobleza, además de ser más difícil de manipular, tiene un ansia de poder que es fuente de inestabilidad y desorden. Sin embargo, se debe velar para que el pueblo no se corrompa, por lo cual es necesaria una censura estricta en su comportamiento moral y darle una educación cívica y de amor a la patria. El considerar al pueblo como naturalmente pacífico, aunque egoísta, es lo que hace que Maquiavelo propugne la forma republicana, cuando se den las condiciones necesarias.

16. El punto de partida: su antropología

El punto de apoyo del amoralismo político de Maquiavelo es una antropología de fondo pesimista. Parte de cierta concepción del hombre que se asienta en un profundo **pesimismo**: el hombre es egoísta por naturaleza: los que permanecen dentro de un cierto orden, es porque se ven constreñidos por necesidad. La naturaleza humana es mala tal y como es en la realidad. El hombre está lleno de deficiencias y vicios: es desagradecido, inconstante, hipócrita, cobarde ante el peligro, ávido de ganancia, miente, perjura... Ingratos, volubles, simuladores, esquivos al peligro y ávidos de ganancia, "Olvidan antes la muerte del padre que la pérdida del patrimonio". En una palabra, «se arrastran en las pasiones».

Por tanto, hay que construir la sociedad y la política en dependencia no de como son los hombres respecto de Dios, sino de **cómo son en realidad**. Quien deba gobernar a los hombres tendrá que considerarlos así y usar de todos sus recursos para dominar «tan mala naturaleza».

17. Maquiavelo y la religión

Sin duda es la religión lo que menos cuenta en la concepción política de Nicolás Maquiavelo. La ve como una fuerza social más, y no propiamente espiritual sino un instrumento que utiliza el Estado para dominar, ya que por medio de ella se puede tener sojuzgado al pueblo. El cristianismo, por ejemplo, acaba debilitando y disociando a la vez al ciudadano, al ensalzar la humildad y el desprecio por las cosas humanas, contraponiendo las exigencias propias de su credo a las del Estado. La religión es un *instrumentum regni*. Las sanciones religiosas pueden operar en el mismo sentido que la coacción estatal para contener la inclinación humana al



desorden. Afirma, incluso, que son preferibles las religiones paganas (como sucedía en Roma), puesto que éstas ensalzan el poder y la gloria del Estado; el cristianismo, al contrario, lo hace de la pobreza y de la humildad; es, como dirá siglos después Nietzsche, la moral de la canalla.

Aunque Maquiavelo era personalmente irreligioso, atribuía a la religión un alto valor político, entendiendo que sin ella los hombres no tendrían una razón profunda para obedecer. Aun considerando al temor como uno de los instrumentos importantes del poder, hasta el punto de afirmar: **«más vale ser temido que amado»**, consideraba que el temor sólo es eficaz temporalmente, mientras que la actitud de obediencia proporcionada por la religión es indefinida. Debido a esta importancia de la religión, el Estado debía tener bajo su control a la Iglesia y a sus enseñanzas.

XXI. Notas / Resumen

Fueron sin duda su sinceridad al poner al descubierto ciertas formas habituales del ejercicio del poder, junto a su escepticismo que parecía justificar esas actuaciones, y sobre todo la **ruptura que establece entre moral y política** las causas de la controversia que suscitaron sus escritos.

Maquiavelo ha dejado para la posteridad fórmulas como la de “**maquiavelismo**”, es decir, la “**razón de Estado**”, la necesidad de adopción de una moral diferente para gobernar y juzgar la acción política, la absolución de los comportamientos éticamente reprobables de los gobernantes, tanto cuando tengan los intereses superiores de la colectividad, como cuando pretendan apenas el éxito personal del gobernante.

XXII. Bibliografía

Bibliografía básica obligatoria por cada tema.

SABINE, G., *Historia de la Teoría Política*, Fondo de Cultura Económica, 2006.

TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*. Madrid, Alianza (4 volúmenes).

Bibliografía complementaria:

McALPINE, Alistar, *El nuevo Maquiavelo. Realpolitik renacentista para ejecutivos modernos*, Barcelona, Gedisa, 2000.



XXIII. Recursos

LECTURA

El Príncipe: Capítulo XVIII- De qué modo los príncipes deben cumplir sus promesas

Nadie deja de comprender cuán digno de alabanza es el príncipe que cumple la palabra dada, que obra con rectitud y no con doblez; pero la experiencia nos demuestra, por lo que sucede en nuestros tiempos, que son precisamente los príncipes que han hecho menos caso de la fe jurada, envuelto a los demás con su astucia y reído de los que han confiado en su lealtad, los únicos que han realizado grandes empresas.

Digamos primero que hay dos maneras de combatir: una, con las leyes; otra, con la fuerza. La primera es distintiva del hombre; la segunda, de la bestia. Pero como a menudo la primera no basta, es forzoso recurrir a la segunda. Un príncipe debe saber entonces comportarse como bestia y como hombre. Esto es lo que los antiguos escritores enseñaron a los príncipes de un modo velado cuando dijeron que Aquiles y muchos otros de los príncipes antiguos fueron confiados al centauro Quirón para que los criara y educase. Lo cual significa que, como el preceptor es mitad bestia y mitad hombre, un príncipe debe saber emplear las cualidades de ambas naturalezas, y que una no puede durar mucho tiempo sin la otra.

De manera que, ya que se ve obligado a comportarse como bestia, conviene que el príncipe se transforma en zorro y en león, porque el león no sabe protegerse de las trampas ni el zorro protegerse de los lobos. Hay, pues, que ser zorro para conocer las trampas y león para espantar a los lobos. Los que sólo se sirven de las cualidades del león demuestran poca experiencia. Por lo tanto, un príncipe prudente no debe observar la fe jurada cuando semejante observancia vaya en contra de sus intereses y cuando hayan desaparecido las razones que le hicieron prometer. Si los hombres fuesen todos buenos, este precepto no sería bueno; pero como son perversos, y no la observarían contigo, tampoco tú debes observarla con ellos. Nunca faltaron a un príncipe razones legítimas para disfrazar la inobservancia. Se podrían citar innumerables ejemplos modernos de tratados de paz y promesas vueltos inútiles por la infidelidad de los príncipes. Que el que mejor ha sabido ser zorro, ése ha triunfado. Pero hay que saber disfrazarse bien y ser hábil en fingir y en disimular. Los hombres son tan simples y de tal manera obedecen a las necesidades del momento, que aquel que engaña encontrará siempre quien se deje engañar.

No quiero callar uno de los ejemplos contemporáneos. Alejandro VI nunca hizo ni pensó en otra cosa que en engañar a los hombres, y siempre halló oportunidad para hacerlo. Jamás hubo hombre que prometiese con más desparpajo ni que hiciera tantos juramentos



sin cumplir ninguno; y, sin embargo, los engaños siempre le salieron a pedir de boca, porque conocía bien esta parte del mundo.

No es preciso que un príncipe posea todas las virtudes citadas, pero es indispensable que aparente poseerlas. Y hasta me atreveré a decir esto: que el tenerlas y practicarlas siempre es perjudicial, y el aparentar tenerlas, útil. Está bien mostrarse piadoso, fiel, humano, recto y religioso, y asimismo serlo efectivamente; pero se debe estar dispuesto a irse al otro extremo si ello fuera necesario. Y ha de tenerse presente que un príncipe, y sobre todo un príncipe nuevo, no puede observar todas las cosas gracias a las cuales los hombres son considerados buenos, porque, a menudo, para conservarse en el poder, se ve arrastrado a obrar contra la fe, la caridad, la humanidad y la religión. Es preciso, pues, que tenga una inteligencia capaz de adaptarse a todas las circunstancias, y que, como he dicho antes, no se aparte del bien mientras pueda, pero que, en caso de necesidad, no titubee en entrar en el mal.

Por todo esto un príncipe debe tener muchísimo cuidado de que no le brote nunca de los labios algo que no esté empapado de las cinco virtudes citadas, y de que, al verlo y oírlo, parezca la clemencia, la fe, la rectitud y la religión mismas, sobre todo esta última. Pues los hombres, en general, juzgan más con los ojos que con las manos, porque todos pueden ver, pero pocos tocar. Todos ven lo que parece ser, mas pocos saben lo que eres; y estos pocos no se atreven a oponerse a la opinión de la mayoría, que se escuda detrás de la majestad del Estado. Y en las acciones de los hombres, y particularmente de los príncipes, donde no hay apelación posible, se atiende a los resultados. Trate, pues, un príncipe de vencer y conservar el Estado, que los medios siempre serán honorables y loados por todos; porque el vulgo se deja engañar por las apariencias y por el éxito; y en el mundo sólo hay vulgo, ya que las minorías no cuentan sino cuando las mayorías no tienen donde apoyarse. Un príncipe de estos tiempos, a quien no es oportuno nombrar, jamás predica otra cosa



que concordia y buena fe; y es enemigo acérrimo de ambas, ya que, si las hubiese observado, habría perdido más de una vez la fama y las tierras.

(MAQUIAVELO, N., *El Príncipe* (escrito en 1512-1513 y publicado en 1532). Madrid, Tecnos, 1991, pp.70-73).

CUESTIONES para reflexionar:

1-¿Debe el Príncipe mantener siempre la palabra dada?

2- ¿Por qué es tan importante la "apariciencia" de cualidades morales en el comportamiento de quien detenta el poder?

3.- La clase política, ¿suele mantener las promesas dada? El gobierno que accede al poder ¿suele cumplir su programa político? Y, si no lo cumple ¿tiene alguna consecuencia más allá del "castigo" que pueda sufrir en las urnas en las elecciones (4 años más tarde)?



GRADO EN CIENCIA POLÍTICA Y GESTIÓN PÚBLICA

PENSAMIENTO Y MOVIMIENTOS POLÍTICOS Y SOCIALES

TEMA 4

DEL ABSOLUTISMO AL LIBERTARISMO

Docentes:

Nuria Beloso Martín

Índice de contenidos

I.	INTRODUCCIÓN	3
II.	OBJETIVOS	3
III.	CONTENIDOS ESPECÍFICOS DEL TEMA	3
1.	El absolutismo de T. Hobbes (1588-1679)	3
1.1	Biografía	
1.2	Bases de su pensamiento político	
1.3	Ansia de poder	



1.4	Estado de naturaleza y el contrato social	
1.5.	La sociedad civil y el Leviatán	
1.6.	La religión civil	
1.7.	Sedición, tiranía y resistencia	
1.8.	Valoración de la teoría hobbesiana	
2.	El libertarismo de Jhon Locke	5
2.1	Biografía. Las bases del liberalismo político	
2.2	Hobbes y Locke	
2.3	El estado de naturaleza lockeano	
2.4.	La creación del Estado: el contrato	
2.5.	Sistemas de gobierno	
2.6.	El pensamiento religioso: la tolerancia	
2.7.	La oposición al poder	
IV.	NOTAS / RESUMEN	18
VI.	BIBLIOGRAFÍA	8
VII.	RECURSOS	8



XXIV. Introducción

LA ILUSTRACIÓN

En siglo XVII, en lo político, asiste al fin de la preponderancia española, y en lo religioso a la estabilización del pluralismo, consagrado en el plano jurídico-internacional por la paz de Westfalia (1648). El centro de gravedad de la especulación jurídica y política se traslada a los países del oeste y del centro de Europa, a Holanda, Inglaterra y Alemania, bajo el signo del protestantismo, quedando rezagados los del sur, principalmente España. Francia jugará un papel decisivo en el siglo siguiente, el de la *Enciclopedia* y el reinado de Luis XIV, el "Rey Sol". En esta época de la Ilustración, el Universo ha dejado de ser teocéntrico para convertirse en antropocéntrico. La influencia de un papa infalible o un tribunal eclesiástico deja de ser decisiva. Ya no pesa tanto el miedo a la condenas de excomuniación.

La Ilustración es una actitud que se puede resumir con las palabras de Kant: "atrévete a saber". El hombre, consciente de su mayoría de edad, se despega de la censura que marca la interpretación religiosa. Con la sola luz de la razón intenta resolver los problemas que permanecen oscuros en los distintos ámbitos de la vida humana.

En Hobbes, representante del **absolutismo-autoritarismo**, analizaremos cuestiones tales como:

- **El "Leviatán", nombre de un monstruo bíblico elegido para simbolizar el Estado.**
- **El "estado de naturaleza": una concepción pesimista acerca de la naturaleza humana**
- **Factores conducentes del "estado de naturaleza" a la paz cívica y al "estado de sociedad".**
- **El Estado según Hobbes: poderes del soberano y derechos de los súbditos.**

En Locke, representante del **libertarismo**, analizaremos cuestiones tales como:

- **El origen del poder y el estado de naturaleza:** a diferencia de Hobbes, no considera que el estado de naturaleza sea una "guerra de todos contra todos". Es un estado en el que no habiendo poder político que regule la libertad y la propiedad individual, ni órganos de control social como los tribunales, cada hombre tendría que hacer justicia por sus propias manos.
- **El paso al estado de sociedad**
- **Los derechos individuales que el hombre que el Estado debe de respetar:** el derecho de propiedad que se concreta en el derecho a la vida, libertad, salud y propiedad.
- **La limitación del poder estatal:** el poder político, delegado por los ciudadanos en el estado, no es, ni puede ser nunca un poder absoluto, ilimitado o tiránico, sino un mero poder relativo, legítimo y estrictamente limitado.



XXV. Objetivos

Diferenciar los presupuesto, objetivos y fines que tienen una forma de gobierno absolutista-autoritarista (representada por Hobbes y la defensa de la seguridad) frente a una forma de gobierno libertarista (representada por Locke y la defensa de la libertad).

Entender la influencia posterior del autoritarismo en gobiernos totalitarios.

Entender la influencia posterior del libertarismo en gobiernos democráticos.

XXVI. Contenidos específicos del tema

18. El absolutismo de T. Hobbes (1588-1679)

1.1. Biografía

Thomas Hobbes nació en 1588, estudió en Oxford, fue tutor durante algún tiempo del que llegaría a ser Carlos II y se vio envuelto en las turbulencias políticas y religiosas que enfrentaron al parlamento con el rey y que culminarían en la guerra civil (1642-1648), ejecución de Carlos I (1649), república de **Cromwell** (1649-1660) y restauración de la monarquía con **Carlos II en 1660**.

Con británico humor resumía en una ocasión su estado de ánimo, reconociendo que el miedo y él eran hermanos gemelos. Lo dijo porque su nacimiento estuvo presidido por el signo de las luchas humanas. Su madre dio prematuramente a luz, al difundirse la amenazadora noticia de que se acercaba la armada, también prematuramente calificada de invencible, enviada contra Inglaterra por Felipe II. Su padre era un predicador mediocre y violento, que huyó después de una refriega. Ayudado por un tío suyo, estudió en Oxford. Fue preceptor de varias familias de la nobleza y en calidad de acompañante hizo varias veces el viaje, habitual entonces en los aristócratas ingleses, a Francia e Italia, entrando en relaciones con Galileo. Ante el cariz de la guerra civil que costó la vida Carlos I, buscó refugio en París (1640), donde vivió once años, cultivando la amistad con Descartes. Enseñó matemáticas durante algún tiempo al príncipe de Gales, futuro rey Carlos II. Regresó a su patria en 1651, a raíz de la amnistía concedida por Cromwell, y aunque siempre había estado del lado del rey tuvo que retirarse de sus actividades políticas y dedicarse a la producción estrictamente literaria, pues algunas de las cosas que había escrito previamente no eran del agrado de las fuerzas monárquicas. Murió en 1679 ahorrándose, por tanto, tener que contemplar la «**Revolución Gloriosa**» de **1688**, en la que el Parlamento aseguró definitivamente su autoridad y sacó a Gran Bretaña de la era absolutista.

Entre los escritos políticos de Thomas Hobbes, el más importante y que recoge lo esencial de su pensamiento es el *Leviatán* (1651). También cabe mencionar *De Cive* (publicado anónimamente en París, 1642).

1.2. Bases de su pensamiento político

La política sólo puede constituirse como ciencia si parte de un análisis objetivo del hombre tal y como es y así descubre el resorte más oculto de su obrar: el egoísmo. El egoísmo hace de la autoconservación el principio práctico supremo y tiene como corolario un



obsesivo temor a la muerte. La tendencia del hombre es el afán de seguridad. Esta función de autoconservación define lo bueno y lo malo. De ahí la búsqueda angustiada de cuanto contribuya a preservar la vida y el poder.

1.3. Ansia de poder

Hobbes afirma que, aunque pueda existir cierta disparidad en los deseos de los hombres, hay, sin embargo, algo en lo que todos coinciden: en el ansia de poder, ya que éste es el único medio para disfrutar y asegurar el placer.

Participa de la **teoría del Contrato Social**, y que en esto le acompañarán otros autores: Locke, Rousseau, etc., siendo ésta una teoría generalizada hasta finales del siglo XVIII. En esencia, la teoría del Contrato Social es una ficción intelectual que le sirve para explicar la necesidad del Estado.

Si lo que mueve a los hombres es el más radical egoísmo, con la consecuencia de búsqueda incesante de mayores cotas de poder, sólo tienen como alternativas la guerra de todos contra todos o establecer un contrato por el que puedan vivir en paz. De este contrato por el que los hombres acuerdan ceder todo su poder a un soberano (individual o colegiado) nace el Estado.

Hobbes denomina «**estado de naturaleza**» a la situación previa al contrato y que se caracterizaría por unas condiciones de **libertad e igualdad absolutas**. Libertad absoluta porque, sin leyes, "todo hombre tendría derecho a todo". (Hay que recordar que para Hobbes no existen condicionantes éticos.) Igualdad absoluta, porque todos los hombres tienen unas capacidades físicas e intelectuales similares. (Según Hobbes, es la sociedad la que arbitrariamente ha hecho a los hombres desiguales.) Dadas estas circunstancias, Hobbes deduce, como evidente, **la guerra de todos contra todos** y una vida miserable,



atemorizada y corta. El contrato es, pues, una necesidad, una «ley natural», dirá Hobbes, y el Estado tendrá como función exclusiva asegurar la paz.



1.4. Estado de naturaleza y el contrato social

Nos presenta un hipotético ESTADO DE NATURALEZA, en el que hombre vive aislado y lucha por sobrevivir. Se hace necesaria la competencia en la lucha por la supervivencia: "el hombre es un lobo para el hombre. No hay leyes, no hay moral". Es un estado presocial, prejurídico y premoral. No cabe presumir la buena fe de los demás si nos prometen algo. El estado de naturaleza es un estado de hostilidad latente. Los hombres son por naturaleza iguales: todos pueden de alguna manera lo más y lo peor, es decir: matar a otro, incluso al más fuerte. No hay distinción alguna entre lo "justo" y lo "injusto". Cada cual tiene derecho a todo. Ahora bien el derecho de todos a todo es prácticamente un derecho vacío de contenido, porque nada nos garantiza nuestras pretensiones frente a los demás. El fraude y el engaño es lo que prevalece. La vida en el estado de naturaleza es "solitaria, pobre, desnuda, bestial y breve" (Cap. XIII del Leviatán). El temor a la muerte, unido a la preocupación de defender la propia existencia, ahoga cualquier otra consideración.

Es el *bellum omnium contra omnes*. Hobbes adopta el término Leviatán de la tradición bíblica del Antiguo Testamento, que la presenta como una bestia marina que intenta devorar a las personas e incluso a los barcos. En la teoría hobbesiana significa un poder absoluto, que se engulle los derechos de los individuos, destructor y controlador.

PACTO SOCIAL: Ante esta situación, la razón aconseja a los hombres que hagan entrega de su derecho a todo, transfiriéndolo a un superior. Los hombres hacen un cálculo de ventajas de unirse y vivir en sociedad, bajo un poder común que les garantice las condiciones de paz y de seguridad. Y así realizan el pacto social y se someten al Leviatán. Surge así la sociedad civil o el Estado mediante el contrato de cesión, pero la originalidad de Hobbes consiste en que este contrato, lejos de suponer para el poder establecido una limitación, asegura por el contrario, su carácter absoluto e ilimitado. Porque no hay, según Hobbes, dos contratos (de unión y sumisión), sino uno solo, de los individuos entre sí, que acuerdan someterse a un tercero. El tercero, el gobernante, no es parte de ese contrato, y no tiene, por tanto, obligación alguna con respecto a los contrayentes, fuera de



protegerles. Su función consiste en asegurar la paz, y para ello puede imponer a todos su voluntad, sin condiciones.

La función prioritaria de la creación del Leviatán por un pacto entre los hombres es la seguridad de sus vidas y de sus bienes. El Leviatán, en suma, el Estado, personaliza la seguridad, la certidumbre y protección frente a las pasiones irrefrenables de los otros.

El Leviatán de Hobbes justifica precisamente ese poder absoluto del soberano por la necesidad de poner fin a esa guerra, establecer la paz y asegurar la supervivencia

1.5. La sociedad civil y el Leviatán

El pacto ha transformado la multitud en persona civil, representada por el soberano. La sociedad civil es así como un hombre artificial que quiere y actúa por cada uno de sus miembros. Hobbes la designa con el nombre de un monstruo bíblico, el Leviatán, y ve en ella al "Dios mortal", que bajo el Dios inmortal trae a los hombres las bendiciones de la paz y la seguridad.

El "derecho a todo", que ha pasado de cada uno de los individuos al Estado, puede residir en un monarca, en un asamblea mayor o menor, según la respectiva forma de gobierno. Hobbes rechaza la distinción aristotélica de las formas de gobierno basada en un criterio cualitativo, por lo que sólo se atiende al número de quienes poseen el poder supremo. Considera que lo más idóneo es que se atribuya el poder a uno sólo. La monarquía es, para Hobbes, la forma óptima de gobierno. La peor es la democracia.

La expresión más genuina del poder absoluto, ilimitado e indivisible del soberano es la facultad de dar leyes. Es la voluntad del soberano la que crea artificialmente lo justo y lo injusto. Ahora bien, la ley no obliga al soberano, el cual puede prescindir de ella sin derogarla previamente, si así lo estima conveniente. La autoridad, no la verdad, hace la ley.

1.6. La religión civil

No admite Hobbes una Iglesia universal que abarque a todos los cristianos. La Iglesia es, para él meramente una reunión de hombres que profesan la fe cristiana, unidos en la persona del soberano, por orden del cual tienen que congregarse, y sin cuya orden no pueden hacerlo. La Iglesia es Iglesia nacional: es simplemente la sociedad civil en cuanto está integrada por cristianos. El sacerdote obra por la autoridad del soberano, pues sin ella, su parecer sería el de un simple particular. Dada la influencia práctica de los dogmas, le corresponde al soberano su formulación.

Hobbes fue un enemigo encarnizado de la Iglesia de Roma (de "cuyas erróneas doctrinas" hizo una dura crítica, especialmente en la última parte, "El reino de las tinieblas" del Leviatán); y en general, de toda la organización religiosa como tal. Lo cual explica que su obra, *De Cive*, estuviera incluida en el Índice de 1654 y las reservas de que fuera objeto incluso por parte de la Iglesia anglicana. La única limitación que pone a la facultad del soberano de decidir cuestiones religiosas es que sus definiciones obligan sólo a un acatamiento externo, permaneciendo el súbdito libre de su convicción en el fuero interno.



Así se explica que el gigante que figuraba en la portada de la primera edición del *Leviatán*, tuviera en sus manos, además de la espada, el báculo.

1.7. Sedición, tiranía, resistencia

Hobbes procura impedir la **sedición**, que significa la vuelta al estado de naturaleza y a la guerra de todos contra todos. A *Leviatán* se opone en su pensamiento, como en la Sagrada escritura, *Behemot*, el monstruo terrestre que aquí simboliza la guerra civil.

También rechaza el **tiranicidio**. El rey no puede ser juzgado sino por Dios. Únicamente si el soberano falla en su misión de garantizar la paz y la seguridad, quedan los súbditos en libertad para someterse a otro.

Asimismo, nadie puede, en efecto, por ninguna clase de pacto, quedar obligado a no resistir a quien intente darle muerte, herirle o causarle otro daño físico. De esta reserva se ha deducido de Hobbes la existencia de un verdadero **derecho de resistencia del súbdito frente a la acción-límite del Estado** que le amenace en su vida o en su integridad.

1.8. Valoración de la teoría hobbesiana

El monstruo Leviatán (Leviatán significa ballena) **que se come la libertad y los derechos del individuo**, ya que éste, en función de conservar la vida y la integridad personal tanto tiempo como fuera posible, los cedió de manera voluntaria: los peces pequeños han sido engullidos por la «ballena».

El *Leviatán* no ha de interpretarse, como a veces se ha hecho, en el sentido del totalitarismo moderno. Porque a pesar de su apología del Estado, "divinidad mortal", Hobbes profesa un individualismo que mitiga las consecuencias prácticas de su absolutismo. El Estado de Hobbes no tiene un fin en sí mismo sino que está al servicio de los individuos.

Tampoco hay en Hobbes, a pesar del simbolismo bíblico, ningún elemento de misticismo colectivo. Se explica que los partidarios de la monarquía tradicional, de derecho divino, quedasen defraudados. De ahí la postura paródica de Hobbes, que postula el absolutismo político para luego, una vez afianzada la paz y la seguridad, pedir la máxima libertad de los individuos, olvidando que su antropología, radicalmente pesimista, no suministra la mejor base para ello.

Hobbes intuyó claramente la existencia de un poder central, actuando mediante órganos calificados por su competencia y no por la tradición, y esencialmente consagrados a dar leyes, característica del Estado moderno.

El Estado moderno desde sus inicios, ha aparecido como un Estado protector, como un Estado cuyo objetivo es el logro de seguridad sobre la vida y sobre los bienes de los ciudadanos. Esta función protectora siempre ha estado presente en la evolución y en las diferentes versiones que han emergido hasta llegar al Estado social.

2. El libertarismo de Jhon Locke (1632-1704)



2.1. Biografía. Las bases del libertarismo político

John Locke nació en 1632 en el seno de una familia puritana de clase media acomodada y entró en Oxford para seguir la carrera eclesiástica pero fue derivando hacia las ciencias naturales y se hizo médico. Conoció a Lord Ashley, que llegaría a ser canciller del Reino, se convirtió en su consejero y se vio envuelto en los sucesos políticos de la época.

Con la restauración de **Carlos II** tuvo que huir a Holanda, de donde volvió cuando la Revolución Gloriosa de 1688, adquiriendo gran prestigio e influencia política. Murió en 1704. Sus obras más importantes son *An Essay Concerning Human Understanding*, de carácter filosófico, y sus *Two Treatises of Government*, (*Dos Tratados sobre el Gobierno*) de contenido político. Ambas fueron escritas alrededor de 1690.

Desde su ascensión al trono en 1685, Jacobo había adoptado una serie de políticas que atentaban contra los elementos principales de la vida política inglesa. Estas políticas incluían promulgar o prescindir de leyes en contra del Parlamento, el establecimiento de tribunales especiales, el nombramiento de católicos para altos cargos en la armada y en las Universidades, y una equívoca política exterior en la que Jacobo era sospechoso, como después se ha demostrado, de aceptar dinero francés a cambio de ingeniárselas para restaurar el catolicismo. J. Locke trabajaba mientras en una obra política que habrá de convertirse en los *Two Treatises of Government*.

Aunque algunos de los allegados a Locke en el movimiento revolucionario tuvieran simpatías republicanas, el movimiento no era en esencia republicano. La preocupación de Locke era construir el argumento que justificara, en circunstancias excepcionales, la expulsión de un gobernante (o gobernantes, ya fueran Parlamentos o reyes tiránicos)- que hubiera dejado de actuar constitucionalmente. No se trataba de un argumento contra la monarquía como tal.

2.2. Hobbes y Locke

Thomas Hobbes y John Locke son dos escritores contemporáneos que, en las contiendas políticas de la época, militan en campos opuestos y llegan a conclusiones también opuestas respecto a la naturaleza del gobierno: al absolutismo de Hobbes y al gobierno limitado de Locke.

2.3. El estado de naturaleza lockeano

El pensamiento político de Locke, que en lo fundamental está recogido en sus *Dos tratados sobre el gobierno*, tiene como punto central la limitación del poder del gobierno, que justifica con su teoría del contrato social, estimando carente de todo sentido el que los hombres para salir del estado de naturaleza consintieran en someterse a un poder absoluto.

Según Locke, el estado de naturaleza era de total libertad, donde cada individuo podía hacer lo que le viniera en gana, y de total igualdad, derivada de la pertenencia a una misma especie biológica. Sin embargo, a diferencia de Hobbes, no creía que en ese estado se diera una guerra de todos contra todos, sino, más bien, una **situación normal de paz**, puesto que, junto al sentimiento de propia conservación, cada individuo poseía uno de **solidaridad** hacia los demás.

La guerra era posible, pero no inevitable. El estado de naturaleza tenía una Ley Natural: la Razón, que enseñaba a todo hombre que ninguno debía dañar a los demás en su vida, salud, libertad y propiedad.

PROBLEMA



Ese estado implicaba que no había una autoridad común, es decir, un gobierno, y aunque no por ello dejaban los hombres de sentirse vinculados por la Ley Natural, podían producirse discrepancias en cuanto a su aplicación a casos concretos y, además, al permanecer el poder coactivo de esa ley en manos de cada individuo particular, éste se constituía en «juez y parte». Esta situación de estado de naturaleza era, según Locke, análoga a la existente en las relaciones entre países independientes.

. Su pensamiento tiene como punto central la limitación del poder del gobierno. Estima carente de sentido el que los hombres, para salir del estado de naturaleza, consintieran en someterse a un poder absoluto. Por ello, aun cuando en el estado de naturaleza el hombre era sujeto de derechos naturales (principalmente a la propiedad, tanto sobre su vida como su libertad y sus posesiones), su disfrute era sin embargo incierto y permanentemente expuesto a la violación

--FALTABA:

- una ley establecida, fija y conocida, que hubiese sido aceptada por consentimiento común, como norma de lo bueno y lo malo.
- un juez público e imparcial, con autoridad para resolver los pleitos que surjan entre los hombres
- un poder que respalde y de fuerza a la sentencia cuando ésta sea justa, a fin de que se ejecute debidamente

2.4. La creación del Estado: el contrato

Aun cuando en el estado de naturaleza el hombre era sujeto de los derechos naturales, su disfrute era, sin embargo, incierto y permanentemente expuesto a violación. Por esta razón, tuvo interés en salir de ese estado, en el que, aun cuando libre, estaba lleno de temores y continuos peligros.

Por medio del **contrato** el hombre pretendió crear una autoridad común, que le librase de los inconvenientes del estado de naturaleza, y, para ello, esa autoridad no podía ser en modo alguno absoluta, sino de tal forma limitada que no pudiese abusar de sus poderes. Los individuos entregaban al gobierno el derecho de aplicar la ley natural y exigir su cumplimiento, pero se reservaban el resto de los derechos. El ciudadano quedaba obligado a obedecer las leyes justas y el gobierno a respetar los derechos de los ciudadanos.

Locke consideraba dos fases en el contrato:

1ª) La primera, en la que intervenían todos los individuos, por la que se creaba la sociedad;

2ª) y la segunda, para la que bastaba la mayoría, por la cual la sociedad creaba el gobierno.

La relación entre sociedad y gobierno tenía un carácter fiduciario, por lo que si el gobierno violaba su compromiso podía ser destituido por la sociedad. Quedaba así justificado el derecho del pueblo a la rebelión.

Para Locke los derechos del hombre podían ejemplificarse y, en cierto sentido, resumirse en el derecho de propiedad (sobre su vida, libertad y posesiones); precisamente la finalidad principal por la cual los hombres establecían el contrato social era la de preservación de la propiedad. El derecho a adquirir propiedad se materializaba cuando el hombre, mediante su trabajo, mezclaba algo de sí mismo con la materia sobre la que trabajaba, y sólo venía limitado



por la exigencia de dejar para los demás suficiente cantidad de igual calidad de aquello que tomaba; como regla práctica, podría afirmarse que ese requisito se cumplía mientras lo acumulado no alcanzase un nivel en que una parte llegase a estropearse. Aun cuando sólo fuese, por tanto, legítimo adquirir tanta propiedad como pudiera utilizarse, el invento del dinero vino a hacer posible, sin violar la ley natural, la acumulación ilimitada de propiedad. Locke argumentaba, además, que el régimen de propiedad privada es un estímulo para la productividad que hace que todo el mundo pueda llegar a disponer de más bienes que los que tendría en un régimen de propiedad colectiva, y que el dinero, abriendo la posibilidad de acumulación ilimitada, abría también la de una ilimitada productividad.

2.5. Sistemas de gobierno

Según Locke, una vez constituida la sociedad, habría que encontrar un sistema de gobierno en el que se garantizaran: a) la defensa de los derechos individuales y, b) que el propio gobierno no llegara a ser una amenaza para la sociedad

Resultaba imprescindible: limitar el poder del gobierno:

- 1) recurriendo al sufragio, por el que se elegiría periódicamente a la cámara legislativa
- 2) establecer la separación de los poderes legislativo, ejecutivo y federativo (relaciones con otros países)

2.6. El pensamiento religioso: la tolerancia

La sociedad surge de un contrato social por el que cada hombre cede su derecho de coerción y punición para evitar contiendas mayores. De aquí arrancará el liberalismo del siglo XIX con su concepción del "Estado gendarme" cuya misión consiste en servir y velar por los derechos individuales, cortando todo *abuso* contra la libertad e igualdad de los hombres.

Lamenta la persecución y la intolerancia por opuestas al espíritu del Evangelio. Ningún individuo debe ser obligado a pertenecer a una Iglesia concreta, pues nadie nace siendo miembro de una Iglesia, sino que la escoge libremente. Él, a diferencia de Hobbes, separa las sociedades civil y religiosa. El magistrado civil debe limitarse a preservar los intereses civiles (la propiedad...) sin ocuparse de la salvación de las almas. Por su parte, la Iglesia o iglesias, como comunidades religiosas cuyo fin "es el culto público a Dios y, a través de él, la adquisición de la vida eterna", deben limitar sus normas a ese fin. No obstante, el Estado debe prohibir aquellas doctrinas que pueden alterar la paz pública. Locke se opone a la religión católica, porque sus adeptos anteponen la fidelidad al papa a la fidelidad a la Constitución inglesa. También proscribía a los mahometanos, dado que su moral no resulta compatible con la civilización inglesa, y a los ateos, pues carecen de principios morales.

Locke está en contra del derecho divino del rey, ya que la autoridad no puede darse a uno sólo como ungido de Dios, sino que es el pueblo quien se la da y se la restringe. El Estado no es, pues, una institución natural sino la suma de voluntades individuales; es el producto de la libre voluntad de los individuos.

El Estado y la Iglesia tienen misiones diversas y, por lo mismo, deben separarse. Toda la concepción política y religiosa de Locke está orientada hacia la **tolerancia**, y ello es debido a que, en el fondo, no podemos llegar a tener certeza de los últimos principios religiosos, éticos o teóricos porque son metafísicos y nuestro conocimiento es exclusivamente experimental y psicológico. Hay que admitir por ello el relativismo religioso.

2.7. La oposición al poder



Si el poder se ostenta de modo condicionado, la actuación contraria a la misión confiada legítima a los gobernados a rebelarse. Locke afirma que los pueblos son capaces de soportar grandes errores de sus gobernantes y muchas leyes injustas y molestas. Pero todo tiene un límite y la comunidad tiene derecho a readquirir su libertad primitiva. Distingue varios supuestos de lo que denomina "*disolución*" del gobierno:

1.- En primer lugar, cuando el príncipe impide al poder legislativo decidir, o actúa arbitrariamente desoyendo las leyes, o varía arbitrariamente el sistema electivo del Parlamento para alterar su composición.

2.- En segundo, cuando el poder ejecutivo descuida su cargo de modo que las leyes vigentes dejan de ser aplicadas.

3.- Un tercer modo de disolverse surge cuando el príncipe o el legislativo intentan adquirir un dominio arbitrario sobre la vida, la libertad o las posesiones de los súbditos. En esos supuestos, el pueblo recupera la libertad de valerse por sí mismo: puede desvincularse de ese gobierno y constituir otro.

La disolución del gobierno, a diferencia de las tesis de Hobbes, no implica la de la comunidad.

XXVII. Resumen

Hobbes hizo un análisis correcto: no hay duda que existe el egoísmo de la naturaleza humana y que generará la anarquía si no hay un Estado y un gobierno capaces de hacer imponer la paz y la seguridad.

Pero si el análisis teórico de los fundamentos del Estado moderno realizado por Hobbes son correctos, sus conclusiones no lo son tanto. No se puede ser demócrata en cuanto al origen del poder, y ser antidemócrata en cuanto al ejercicio del poder. La democracia exige dos condiciones esenciales: el origen democrático del poder y el ejercicio democrático del poder.

Porque si los hombres son egoístas y buscan su interés, la gloria y el poder, ¿por qué los hombres han de ser peligrosos apenas en su condición de súbditos y no en la condición de soberanos? Una concepción adecuada de la naturaleza humana no puede destacar apenas los peligros de la anarquía si no hay suficiente autoridad, también debe reconocer los peligros de la tiranía si no hay suficiente libertad.

Hobbes no fue un demócrata ni un liberal sino un de los grandes teóricos del absolutismo monárquico del s. XVII.

Hobbes es nuevo en la búsqueda de un fundamento democrático para el poder pero todavía es viejo en su apego a la monarquía absoluta y autoritaria.

J. Locke proclamó algunos de los **elementos esenciales de un régimen democrático** tal y como lo entendemos hoy:

a) el origen y el fundamento del poder político están en el pueblo



- b) El Poder Legislativo y el Ejecutivo no pueden estar en las mismas manos
- c) El principal poder del Estado es el Legislativo, que debe estar constituido por representantes del pueblo, por éste elegidos y periódicamente renovados
- d) Las decisiones del electorado y del Parlamento se pueden tomar por mayoría y, los demás, aunque no estén de acuerdo, deben obedecerlas
- e) El Estado sólo existe para conseguir el bien común mediante la prosecución de intereses públicos y está limitado por los derechos fundamentales.

XXVIII. Bibliografía

Bibliografía básica obligatoria por cada tema.

SABINE, G., *Historia de la Teoría Política*, Fondo de Cultura Económica, 2006.

TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*. Madrid, Alianza (4 volúmenes).

XXIX. Recursos

Se recomienda realizar las siguientes tres LECTURAS:

LECTURA 1

EJEMPLO - EL DILEMA DE LOS PRISIONEROS



Hobbes pensaba que los individuos tienen interés en salir del estado de naturaleza pero difícilmente cumplirán sus pactos si no existe una autoridad que los garantice mediante la amenaza del uso de una fuerza irresistible. El problema del estado de naturaleza en Hobbes se ha explicado modernamente mediante el célebre dilema del siguiente modo:

El dilema del prisionero es un modelo de juego, construido en torno a las rutinarias habilidades policiales para hacer confesar a los detenidos, cuyo equilibrio, determinado por la concurrencia de las mejores estrategias individuales a disposición de cada jugador, es ineficiente (en el sentido de Pareto, es decir, existen otros resultados posibles en el mismo juego que proporcionarían mayor beneficio a alguno o a todos los jugadores sin disminuir correlativamente el beneficio de otros). Hay que tener en cuenta, para entender su funcionamiento, que se trata de un juego de turno estrictamente simultáneo (cada jugador juega sin haber podido observar la jugada del otro), que se juega una sola vez, con información completa y simétrica para ambos jugadores, sin comunicación posible entre ellos y sin que haya sido posible establecer acuerdos previos ni ulteriores castigos disuasorios.

El dilema se ha explicado de muchas maneras. Optamos por la siguiente:

Un director de orquesta ruso (durante la época de Stalin) viaja en tren de Moscú a Leningrado. Sentado en su compartimiento estudia la partitura del concierto para violín y orquesta de Tchaikovski y que tiene que dirigir en Leningrado la semana siguiente. Unos agentes del KGB (bastante torpes) que le espían desde el corredor sospechan que el director es un agente al servicio de una potencia extranjera y que está consultando un código secreto. Lo detienen y le conducen a la temible mazmorra de la plaza Dzerzhinsky. "De nada te valdrán tus protestas porque ya hemos detenido a tu cómplice, el tal Tchaikovski, y en estos momentos lo estamos interrogando para que confiese todo lo que sabe". Efectivamente, un pobre ciudadano sin otra culpa que llamarse Tchaikovski, se encuentra aterrorizado en otra de las mazmorras del mismo edificio. El KGB no utiliza la violencia para obtener la confesión que pretende, simplemente plantea a cada uno de los inocentes detenidos la siguiente estructura de resultados:

Si tú confiesas que sois dos espías y el otro no confiesa, a ti te caerá sólo 1 año de prisión, mientras que al otro, le caerán 20 años. Si es el otro quien confiesa que sois dos espías y tú no confiesas, al otro le dejaremos libre, como premio por colaborar con el KGB, mientras que a tí, por recalcitrante, te caerán 10 años. Si los dos confesáis, nadie será premiado ni tampoco más intensamente castigado, por lo que os caerán 5 años a cada uno. Queda una última posibilidad, que ninguno de los dos confiese, en cuyo caso no tendremos pruebas y sólo podremos imponeros 1 año a cada uno (una pena adecuada en la URSS ante la ausencia de pruebas).

En definitiva, los dos prisioneros son interrogados por separado. Ambos saben que:

. Si ninguno de ellos acusa al otro recibirán una sentencia leve por una falta y serán condenados a un año de prisión como máximo.

. Pero si uno no acusa y el otro le acusa, éste será absuelto mientras que el primero sufrirá una grave condena de diez años de prisión.

. Por último, si los dos se acusan mutuamente recibirán una condena de cinco años de prisión cada uno.

Primer prisionero A

Segundo prisionero B



No acusan	1	1
Acusa A... ..	0	10
Acusa B	10	0
Acusan A y B.....	5	5

El Director de orquesta medita y analiza su situación: "El pobre Tchaikovski puede estar confesando o resistiendo:

1. En el primer supuesto –Tchaikovski está confesando–, si yo no confieso me caen 10 años y si confieso me caen 5. Entonces me conviene más confesar.

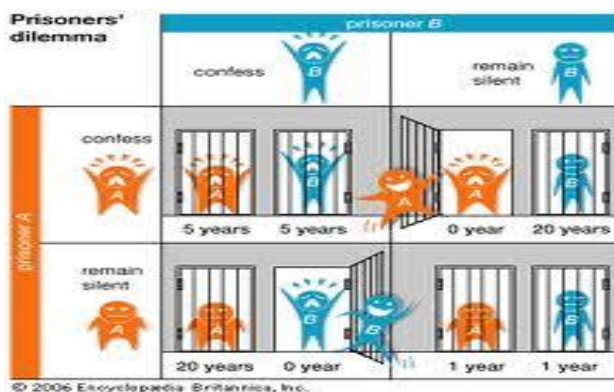
2. En el segundo supuesto –Tchaikovski está resistiendo– si yo no confieso me cae 1 año, y si confieso me dejan en libertad por colaborar- También en este caso me conviene más colaborar.

Por su parte, Tchaikovski está haciendo el mismo razonamiento. Tanto si el Director está confesando como si está resistiendo, le conviene más confesar.

¿Cuál es la SOLUCIÓN de este juego? ¿De qué forma deberían actuar A y B para obtener el máximo beneficio, es decir, la menor condena posible?

-PRIMERA HIPÓTESIS: Si suponemos que **no existe comunicación entre los prisioneros.**

-SEGUNDA HIPÓTESIS: Supongamos que los dos prisioneros no estuvieran aislados y **podieran comunicarse.**



-PRIMERA HIPÓTESIS: Si suponemos que **no existe comunicación entre los prisioneros:**

a) Lo mejor para los dos es que **no se acusen** porque el total de los años en prisión serán dos (1 año para el prisionero A y otro año para el prisionero B).



b) Pero si parten de su propio interés y su objetivo es preservarlo hasta donde sea posible, **lo mejor esa acusar** –con independencia de lo que haga el otro- porque:

- si el otro también acusa le condenarán a cinco años
- y si el otro no le acusa quedará libre.

En este caso, ya que tanto el director como Tchaikovski han llegado a la misma conclusión, el resultado es que ambos confiesan y cada uno recibe una condena de 5 años.

Pero esta decisión desde el punto de vista colectivo es irracional porque les condenarán entre los dos a diez años en vez de dos. Es decir, el resultado no es óptimo en el sentido de Pareto, porque existe otra posibilidad en la que ambos mejorarían su utilidad. En efecto, si ninguno de los dos confesara se produciría el resultado (1 1) preferible para ambos al resultado de confesar (5 5). Sin embargo, la estrategia dominante de cada jugador, aquella que es mejor haga lo que haga el otro jugador, es confesar. ¿Cómo se explica esto?

Los dos condenados se encuentran en el *gulag* y se lamentan amargamente. “Nos la jugaron –se dice uno al otro-. Si hubiéramos podido comunicarnos nos habríamos puesto de acuerdo para no confesar y ambos hubiéramos cumplido sólo 1 año en lugar de 5 años.

-SEGUNDA HIPÓTESIS: Supongamos que los dos prisioneros no estuvieran aislados y **pu-
dieran comunicarse:**

Posiblemente pactarían no acusarse

Pero

una vez realizado el pacto,

lo mejor, desde el punto de vista del interés personal es incumplir el pacto y acusar, porque de este modo el valor del pacto les sirve de garantía de que el otro no le acusará.

Efectivamente, si se hubieran puesto previamente de acuerdo y no se hubieran traicionado después, el resultado habría sido de 1 año para cada uno. Pero en el fondo saben que ese resultado es muy improbable, ya que una vez solos en sus mazmorras no podrían tener seguridad de que el otro iba a mantener su compromiso. El incentivo de traicionar es muy atractivo. “Si el otro me traiciona –puede pensar cada uno- las consecuencias para mí son catastróficas -10 años-). Por tanto, traiciono yo también, aunque sea preventivamente, y sigo mi estrategia dominante. Así, si el otro ha resistido sólo será 1 año, y si ha confesado, evito que me caigan 10 años y sólo me caerán 5 años”.

Las personas, las sociedades, los Estados, los agentes económicos se ven continuamente atrapados en el dilema del prisionero. Los procesos de desarme nuclear, la paz entre los países, la recaudación fiscal, la limpieza de la cocina en un apartamento de estudiantes y otros infinitos aspectos del bienestar colectivo están constantemente en peligro porque los jugadores se debaten entre la necesidad objetiva de la cooperación, el miedo a ser explotado y el incentivo a traicionar aprovechándose de la cooperación de los otros sin cooperar uno mismo. En términos estratégicos, quienes se hallen atrapados en un modelo de dilema del prisionero no podrán cooperar, aunque lo deseen, hasta que encuentren una forma de neutralizar el incentivo a traicionar.

LECTURA 2



CAPÍTULO XI. DE LA EXTENSIÓN DEL PODER LEGISLATIVO

134. El fin sumo de los hombres, al entrar en sociedad, es el goce de sus propiedades en seguridad y paz, y el sumo instrumento y medio para ello son las leyes en tal sociedad establecidas, por lo cual la primera y fundamental entre las leyes positivas de todas las comunidades políticas es el establecimiento del poder legislativo, de acuerdo con la primera y fundamental ley de naturaleza que aun al poder legislativo debe gobernar. Esta es la preservación de la sociedad y, hasta el extremo límite compatible con el bien público, de toda persona de ella. El poder legislativo no sólo es el sumo poder de la comunidad política, sino que permanece sagrado e inalterable en las manos en que lo pusiera la comunidad. Ni puede ningún edicto de otra autoridad cualquiera, en forma alguna imaginable, sea cual fuere el poder que lo sustentare, alcanzar fuerza y obligamiento de ley sin la sanción del poder legislativo que el público ha escogido y nombrado; porque sin ésta la ley carecería de lo que le es absolutamente necesario para ser tal: el consentimiento de la sociedad, sobre la cual no tiene el poder de dictar leyes, sino por consentimiento de ella y autoridad de ella recibida; así, pues, toda la obediencia, que por los más solemnes vínculos se vea el hombre obligado a rendir, viene a dar a la postre en este sumo poder, y es dirigida por las leyes que él promulga. Y no pueden juramentos ante ningún poder extranjero, o poder subordinado doméstico, descargar a ningún miembro de la sociedad de su obediencia al poder legislativo que obrare conformemente a su cometido, ni obligarle a obediencia alguna contraria a las leyes de esta suerte promulgadas, o más allá del consentimiento de ellas, por ser ridículo imaginar que alguien pueda estar finalmente sujeto a la obediencia de cualquier poder en la sociedad que no fuera el supremo.

135. Aunque el poder legislativo, ya sito en uno o en varios, ya de continuo en existencia o sólo a intervalos, sea el sumo poder de toda república, en primer lugar, ni es ni puede ser en modo alguno, absolutamente arbitrario sobre las vidas y fortunas de las gentes. Pues no constituyendo sino el poder conjunto de todos los miembros de la sociedad, traspasado a una persona o asamblea que legisla, no acertará la entidad de este poder a sobrepasar lo que tales personas hubieren tenido en estado de naturaleza antes que en sociedad entraren, y traspasado luego a la comunidad. Por qué nadie puede transferir a otro más poder del que encerrare en sí, y nadie sobre sí goza de poder absoluto y arbitrario, ni sobre los demás tampoco, que le permitiere destruir su vida o arrebatar la vida o propiedad ajena. El hombre, como se probó, no puede someterse al poder arbitrario de otro; y no teniendo en el estado de naturaleza arbitrario poder sobre la vida, libertad o posesión de los demás, sino sólo el que la ley de naturaleza le diera para la preservación de sí mismo y el resto de los hombres, este es el único que rinda o pueda rendir a la república, y por ella al poder legislativo; de suerte que éste no lo consigue más que en la medida ya dicha. Está ese poder, aun en lo más extremado de él, limitado al bien público de la sociedad. Poder es sin más fin que la preservación, sin que por tanto pueda jamás asistirle el derecho de destruir, esclavizar o deliberadamente empobrecer a los súbditos; las obligaciones de la ley de naturaleza no se extinguen en la sociedad, sino que en muchos casos ganan, y mediante las leyes humanas traen añejas penas que obligan a su observación. Así la ley de naturaleza permanece como norma eterna ante todos los Hombres, legisladores o legislados. Las reglas que los primeros establecen para las acciones de los restantes hombres deberán, lo mismo que las acciones del legislador y las de los demás, conformarse a la ley de naturaleza, eso es a la, voluntad de Dios, de que ella es manifestación; y siendo ley fundamental de la Naturaleza la preservación de la humanidad, ninguna sanción humana será contra ella buena o valedera.

136. En segundo lugar, la autoridad legislativa o suprema no sabrá asumir por sí misma el poder de gobernar por decretos arbitrarios improvisados, antes deberá dispensar justicia y decidir los derechos de los súbditos mediante leyes fijas y promulgadas y jueces autorizados y conocidos. Pues por ser no escrita la ley de naturaleza, y así imposible de hallar en parte alguna, salvo en los espíritus de los hombres, aquellos que por pasión o interés malamente la adujeren o aplicaren, no podrán ser con facilidad persuadidos de su error



donde no hubiere juez establecido; y así no nos sirve debidamente para determinar los derechos y demarcar las propiedades de quienes viven debajo de ella, especialmente cuando cada cual es de ella juez, intérprete y ejecutor, y eso en caso propio; y el asistido por el derecho, no disponiendo por lo común sino de su solo vigor, carece de la fuerza necesaria para defenderse de injurias o castigar a malhechores. Para evitar inconvenientes tales, que perturban las propiedades de los hombres en su estado de naturaleza, únense éstos en sociedades para que puedan disponer de la fuerza unida de la compañía entera para defensa y aseguramiento de sus propiedades, y tener reglas fijas para demarcarlas, a fin de que todos sepan cuáles son sus pertenencias. A este objeto ceden los hombres su poder natural a la sociedad en que ingresan, y la república pone el poder legislativo en manos que tiene por idóneas, fiando de ellas el gobierno por leyes declaradas, pues de otra suerte la paz, sosiego y propiedad de todos se hallarían en la misma incertidumbre que en el estado de naturaleza.

137. Ni el poder arbitrario absoluto ni el gobierno sin leyes fijas y permanentes pueden ser compatibles con los fines de la sociedad y gobierno, pues los hombres no abandonarían la libertad del estado de naturaleza, ni se sujetarían a la sociedad política si no fuera para preservar sus vidas, libertades y fortunas, mediante promulgadas normas de derecho y propiedad que aseguraran su fácil sosiego. No cabe suponer que entendieran, aún si hubiesen tenido el poder de hacerlo, atribuir a uno cualquiera, o más de uno, un poder arbitrario absoluto sobre sus personas y haciendas, y dejar en manos del magistrado la fuerza necesaria para que ejecutara arbitrariamente sobre ellos sus ilimitados antojos; eso hubiera sido ponerse en peor condición que el estado de naturaleza, en el que tenían la libertad de defender su derecho contra los agravios ajenos y estaban en igual términos de fuerza para mantenerlo, ya les invadiera un hombre solo o un número de conchabados. Mas entregados al poder arbitrario y voluntad absoluta de un legislador, habríanse desarmado a sí mismos, y armándole a él para que cuando gustare hiciera presa de ellos; y hallárase en mucho peor condición un expuesto al poder arbitrario de quien manda a cien mil hombres, que el aventurado al de cien mil hombres sueltos, sin que nadie pueda estar seguro de que la voluntad dotada de aquel mando sea mejor que la de los demás hombres aunque su fuerza sea cien mil veces mayor. Y por lo tanto, cualquiera que sea la forma adoptada por la república, debería el poder dirigente gobernar por leyes declaradas y bien recibidas y no por dictados repentinos y resoluciones indeterminadas, porque entonces se hallarían los hombres en harto peor condición que en el estado de naturaleza, armado como estuviera un hombre, o unos pocos, con el poder conjunto de una muchedumbre que a placer de esos obligara a aquéllos a obedecer los decretos exorbitantes e irrefrenados de sus pensamientos súbitos o su desatado y, hasta aquel momento, desconocido albedrío, sin medida alguna

establecida que guiar y justificar pudiese sus acciones. Porque siendo todo el poder de que el gobierno dispone para el solo bien de la, sociedad, así como no debiera ser arbitrario y a su antojo, precisaría también que rigiera su ejercicio por leyes promulgadas y establecidas, a fin de que, por una parte, conocieran las gentes sus deberes, y se hallaren salvos y seguros dentro de las fronteras de la ley, y, por otra parte, los gobernantes se guardaran en su debida demarcación, no tentados por el poder que tienen en sus manos para emplearlo en fines y por medios que no quisieran ellos divulgar ni de buen grado reconocerían.

138. En tercer lugar; el poder supremo no puede quitar a hombre alguno parte alguna de su propiedad sin su consentimiento. Porque siendo la preservación de la propiedad el fin del gobierno, en vista del cual entran los hombres en sociedad, supone y requiere necesariamente que el pueblo de propiedad goce, sin lo cual sería fuerza suponer que perdieran al entrar en la sociedad lo que constituía el fin para su ingreso en ella: absurdo demasiado tosco para que a él se atenga nadie. Los hombres, pues, que en sociedad gozaren sus propiedades, tal derecho tienen a bienes, que según la ley de la comunidad son suyos, que a nadie asiste el derecho de quitárselos, en todo ni en parte, si n su consentimiento; sin lo cual no gozarían de propiedad alguna. Porque realmente no tendré yo propiedad en cuanto



otro pueda por derecho quitármela cuando le pluguiere, contra mi consentimiento. Por lo cual es erróneo pensar que el poder supremo o legislativo de cualquier comunidad política puede hacer lo que se le antoje, y disponer arbitrariamente de los bienes de los súbditos o tomar a su gusto cualquier parte de ellos. No será esto mucho de temer en gobiernos en que el poder legislativo consista en todo o en parte en asambleas variables, cuyos miembros quedaren tras la disolución de la asamblea sujetos a las leyes comunes de su país, igual que los demás. Pero en los gobiernos en que el poder legislativo radicare en una asamblea permanente de no interrumpida existencia, o en un hombre, como acaece en las monarquías absolutas, existirá aún el peligro de que imaginen los tales ser su interés distinto del que compete al resto de la comunidad, con lo que podrán aumentar su riqueza y porvenir arrebatando a las gentes lo que tuvieren por conveniente. Porque a pesar de que buenas y equitativas leyes hayan establecido las lindes de una propiedad entre un hombre y sus vecinos, no estará ella en modo alguno asegurada si quien a sus súbditos mandare tuviere poder para despojar a quienquiera de la parte de su hacienda que apeteciere, y de usarla y disponer de ella como le viniere en gana.

(LOCKE, J., *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, Cap. XI)

CUESTIONES para reflexionar:

1.¿Cuál es la relación entre el ejercicio del poder y las leyes?

2.¿Cuál es el fin del gobierno en relación con las propiedades que poseen los ciudadanos?

LECTURA 3

Para reflexionar sobre los presupuestos y exigencias del liberalismo individualista (pose-sivo) frente al solidarista.

DEL INDIVIDUALISMO POSESIVO AL LIBERALISMO SOLIDARISTA

Principios básicos: seguridad // libertad // igualdad

- . Seguridad (T. Hobbes y su Leviatán)
- . Libertad (J. Locke, R. Nozick –individualismo posesivo)
- . Igualdad (J. Rawls –liberalismo solidarista, liberalismo social)

1.Individualismo posesivo (primacía de la libertad y propiedad). Rasgos:

- a) Lo que hace al hombre humano es ser libre, es decir, independiente de las volun-tades de los demás. Libertad e independencia se identifican
- b) Un hombre libre es independiente de cualquier relación con los demás, a excepción de aquellas que le interese contraer
- c) Cada individuo es propietario de su persona y de sus capacidades, por las que no debe nada a la sociedad. Por tanto, es también propietario del producto de sus capacidades.

Conclusión: - no hay razón para que comparta con los demás individuos aquello que es sólo suyo

- sus rentas son suyas, el sueldo es suyo, y "me quitan de lo mío" lo que se toma para redistribuir



2. Liberalismo solidaria (primacía de la igualdad intentando conciliarla con la libertad)

.El Estado de Derecho ha querido calificarse con adjetivo de "social": socialdemocracia

.*Críticas*: el Estado social elimina el Estado de Derecho porque imposibilita el imperio de la ley

. *Rasgos*:

- a) Las personas no son responsables ni dueñas de las cualidades naturales ni de las cualidades sociales que adquieren por nacimiento.
- b) Por tanto, cada persona debe a la sociedad parte de lo que es y resulta razonable compartir cargas y beneficios distribuyendo unas y otras de forma justa. Compartir cargas y beneficios es razonable y es distinto del objetivo de maximizar el beneficio
- c) Una sociedad será justa cuando los principios que la orientan distribuyan las cargas y los beneficios procurando no tener en cuenta la lotería natural y social
- d) Universalizar la libertad: la libertad es el valor más preciado para los seres humanos pero siempre que sea articulable con la de los demás ciudadanos.
- e) Es bueno una distribución igualitaria pero si el igualitarismo produce menos riqueza social es perjudicial para todos. Lo más justo es, entonces, retribuir de forma desigual, tomando por referente al grupo social más desfavorecido (Teoría de la justicia de J. Rawls).





**GRADO EN CIENCIA POLÍTICA Y
GESTIÓN PÚBLICA**

**PENSAMIENTO Y MOVIMIENTOS
POLÍTICOS Y SOCIALES**

TEMA 5

**EL IGUALITARISMO Y SUS PROYECCIONES EN
LAS DEMOCRACIAS DIGITALES**

Docente: Nuria Beloso Martín

Índice de contenidos

I. INTRODUCCIÓN	3
II. OBJETIVOS	3
III. CONTENIDOS ESPECÍFICOS DEL TEMA	3
1. La teoría de Rousseau y su defensa de la igualdad	3
1.1 Biografía de Rousseau	3
1.2 El hombre naturalmente bueno	4
1.3 El contrato social	28
1.4 La voluntad general	
1.5. Formas de gobierno	
1.6. La religión	
1.7. Valoración de la teoría de Rousseau	
2. Tres amenazas: para la igualdad, para las democracias y para la libertad	5
2.1. Primera: amenaza a la igualdad y no discriminación. Los sesgos algorítmicos	
16	
2.2 Segunda: amenaza a la democracia (y a la igualdad y libertad). Fake News y postverdad	7



2.2.1. El control de las plataformas tecnológicas de la información

2.2.2. Las *fake news* y la “desinformación” como amenaza a la democracia

2.2.3. *Quis custodiet ipsos custodes*: Quién (o qué) determina lo que es falso

2.2.4. La postverdad: ¿tiene algo de “verdad”? Hacia un Ministerio de la postverdad

2.3. Tercera: amenaza a la igualdad y a la libertad. Los neuroderechos

IV. NOTAS / RESUMEN	18
VI. BIBLIOGRAFÍA	8
VII. RECURSOS	8



XXX. Introducción

El punto de partida del pensamiento crítico de Rousseau se encuentra expresado en su fórmula radical: "El hombre nace libre, pero en todas partes se encuentra encadenado". La pretensión de Rousseau, en sus obras, es doble: explicar cómo se llegó a la situación actual, que considera injusta; y proponer fórmulas nuevas para la construcción de una sociedad justa.

- Del "estado de naturaleza" al "estado de sociedad"
- El régimen político ideal, con cinco aspectos esenciales:
 - a) El nuevo régimen debe ser una república
 - b) El nuevo régimen debe ser democrático
 - c) El nuevo régimen debe garantizar la libertad individual
 - d) El nuevo régimen debe asegurar la igualdad entre todos los ciudadanos
 - e) El nuevo régimen debe poner fin a la "alianza entre el trono y el altar", creando en su lugar una religión civil.
- De la tendencia inevitable de los regímenes políticos para degenerarse

Las aportaciones de Rousseau se han utilizado, siglos más tarde, para que otros filósofos de la política diseñaran una teoría de la justicia, como es el caso de J. Rawls (liberal-igualitarista, defensor de un modelo de Estado redistribuidor). Sin embargo, también ha habido detractores, como es el caso de R. Nozick (más inspirado en Locke, defensor de la libertad y de la fórmula del Estado mínimo).

Para Rawls, la suerte y el azar son arbitrarios; las contingencias de la vida no son merecidas, ni por aquellos a quienes les va bien ni por quienes zozobran. Ningún individuo, al nacer, tiene garantía de ser rico o estar condenado a ser pobre. Por eso es necesario que los hombres construyan una sociedad justa.

Rawls construye una teoría de la justicia en la que el tema de la *justicia social* se convierte en un *problema político*. Su objetivo es definir los principios de una sociedad democrática justa:

- De nuevo, el recurso, a una teoría contractualista del Estado.
- El "estado de naturaleza" es sustituido por una "posición original" contemporánea a todos nosotros
- "Situación original" y "velo de la ignorancia"
- Los dos principios de justicia. Especial referencia al "principio de la diferencia"



XXXI. Objetivos

- Conocer los fundamentos del principio de igualdad.
- Conocer la teoría de Rousseau de fundamento del poder político, su defensa de la democracia como forma de gobierno, y su reivindicación de la igualdad.
- Reflexionar sobre los nuevos desafíos que la revolución digital entraña para las democracias. Se analizarán tres amenazas, prestando especial atención a una de ellas: las Fake News y la postverdad.

XXXII. Contenidos específicos del tema

19. La teoría de Rousseau

La relevancia que la razón había comenzado a adquirir en el siglo XVII, se continúa incrementando en el siglo XVIII. El **Iluminismo** implica que la "luz de la razón" va a "iluminar" todas las áreas de conocimiento y pensamiento.

Jean-Jacques Rousseau es uno de esos pensadores cuya propia experiencia vital es reconocible en el resto de su obra. Su pensamiento no parece reducible a una presentación sucinta y esquemática. De ello puede dar buena cuenta la variedad de su herencia: mientras constituye uno de los nombres-símbolo de las revoluciones liberales del siglo XIX, la tradición marxista y anarquista lo considerará como un claro antecedente; mientras se le tiene por el verdadero teórico de la democracia participativa, no faltarán otros tantos que lo sitúen como un antecedente de los totalitarismos.

19.1 Biografía de Rousseau

Jean Jacques Rousseau nació en Ginebra, en 1712, de una familia de artesanos relojeros, pero la mayor parte de su vida la pasó en Francia. Su madre murió poco después de traerlo al mundo y, cuando todavía era un adolescente, su padre tuvo que exiliarse, con lo que Jean Jacques quedó abandonado y tuvo que ganarse la vida como pudo yendo de un sitio a otro. La experiencia vital de Rousseau resulta determinante de su pensamiento. Esa experiencia fue la de un marginado en una sociedad jerarquizada en la que, por su talante origen plebeyo, nunca logró integrarse.

Su infancia estuvo marcada por la injusticia, sentida como inherente a su status que le provocó un ansia de igualdad. Su fuga de Ginebra le hizo ir a parar a un hospicio de Turín, donde abandonó el calvinismo para abrazar el catolicismo. Fue secretario del embajador de Francia en Venecia, que hubo de dejar ante las humillaciones de que fue objeto; A los veintinueve años marchó a París, donde se relacionó con los «filósofos» y colaboró en la «*Enciclopedia*» escribiendo varios artículos sobre música y sobre economía. Muy pronto, sin embargo, surgiría una profunda y definitiva enemistad entre Rousseau y los «filósofos». En 1750 ganó un premio de la Academia de Dijon con su *Discurso sobre las ciencias y las artes* y posteriormente escribió bastantes obras literarias y políticas, entre las cuales las



más importantes son *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, *Emilio*, *El contrato social* y *Confesiones*.

La condena de su obra *Emile* (1762), su fugaz estancia en Escocia, como huésped de Hume, con quien riñó; su paso por Inglaterra, por Suiza, su regreso a Francia, autorizado a residir en París, hasta su muerte. En definitiva, el tormento de una manía persecutoria. Pasó por la frívola sociedad francesa de su tiempo a la manera de un contestatario.

19.2 El hombre naturalmente bueno

Rousseau va a dedicar especial atención al “estado de naturaleza”, como hipótesis explicativa de su existencia actual. Porque ésta se caracteriza, precisamente, por su alejamiento de la naturaleza. “El hombre ha nacido libre y en todas partes se encuentra encadenado”, comenta al inicio del *Contrato social*.

. Su interés se centra en la cuestión de cómo se ha engendrado la desigualdad.

. Diferencia dos tipos de desigualdad:

- 1) natural o física: resulta de las diferencias de edad, salud, aptitudes físicas e intelectuales. Deriva de la propia naturaleza
- 2) Moral o política: privilegios de unos sobre otros, y es de institución humana

La primera es inevitable. El problema estriba en cómo eliminar la segunda.

Por naturaleza, los hombres son libres, iguales entre sí fuera de las diferencias indicadas, y buenos. Si hoy los vemos por doquier encadenados, explotándose unos a otros y deprimidos, es por obra de la sociedad. ¿Cuál ha podido ser la causa de que el hombre, culturalmente bueno, con un sentimiento de compasión hacia los demás, haya podido llegar a la depravación en que se encuentra? La razón es clara para Rousseau: porque, en la sociedad, ha perdido la libertad. Esto ha sucedido porque la **división del trabajo llevó a la propiedad privada**; ésta, a la **desigualdad**, con la consiguiente dominación de unos sobre otros, y, finalmente, por la opresión también política, consecuencia de la económica, a la pérdida de libertad, que hace que el hombre ya no sea dueño y responsable de sus actos. Rousseau piensa, pues, haber demostrado que, mientras no se cambien las condiciones sociales, no serán posibles la verdadera libertad y felicidad del hombre, que seguirá forzado a actuar mal.

Dadas estas premisas y conclusiones, parecería lógico esperar que Rousseau propusiese volver a la situación de primitiva igualdad, aboliendo la propiedad privada, cosa que, sin embargo, no hace, pues afirma que los acontecimientos históricos que condujeron a la propiedad privada no pueden desandarse.

19.3 El contrato social

Para justificar su teoría recurre al modelo del «Contrato Social», recurso todavía muy utilizado en su época. El hombre primitivo no sería un ser social ni moral; sería como un animal, libre y feliz, capaz de satisfacer sus necesidades de nutrición, reproducción y descanso. No conociendo el lenguaje, invento social, no podría razonar ni tener, por tanto, ninguna regla moral; sería un ser benévolo, ya que la búsqueda de su propio bienestar



vendría condicionada por su repugnancia ante el sufrimiento ajeno, por su única virtud natural: **la compasión**.

ESTADO DE NATURALEZA:

Hay abundancia de bienes disponibles, simplicidad del modo de vida, sencilla, poco diferente de la de los animales. Los primeros hombres carecían de lenguaje y de moral fija, por vivir aislados.

Rousseau concibe el estado de naturaleza como presocial. Pero no atribuye al hombre una tendencia al egoísmo sino que considera que tiene una virtud universal de la piedad. Tampoco en el estado de naturaleza hay una situación de lucha, por la simplicidad del modo de vida y la abundancia de bienes disponibles. Sólo paulatinamente, se desarrolla el lenguaje, para expresar sentimientos y después, ideas.

Sin embargo, con el tiempo y por la institución de la propiedad privada surge la desigualdad, y con la codicia de bienes superfluos, rivalidades y contiendas, así como una creciente perversión de las costumbres. El poder del Estado degeneró, no gobernando ya la ley sino el capricho del poderoso, el despotismo. A la desigualdad entre ricos y pobres y entre fuertes y débiles se añade otra, la de esclavos y señores.

La lucha de todos contra todos caracteriza no el estado de naturaleza sino el incipiente estado de sociedad: "la sociedad naciente dio lugar al más horrendo estado de guerra".

ESTADO DE SOCIEDAD: SOCIEDAD CIVIL

De tal situación propiamente hobbesiana surge el Estado, instaurado por quienes se apropiaron mayores bienes y en beneficio suyo. Diría Marx "que por obra de los capitalistas y para los capitalistas".

La credulidad de los más permitió establecer un orden jurídico y una constitución (monárquica, aristocrática o democrática, según la mayor o menor concentración de la riqueza).

Hay que señalar que tal evolución podría no haberse producido, y de hecho, no se ha consumado en algunos pueblos, como los salvajes de América. Rousseau la atribuye a factores externos: "años estériles, inviernos duros y largos, veranos abrasadores que todo lo consumen", exigieron de los hombres "una nueva industria", que desembocó en una actividad organizada y la puesta en marcha de la razón. Se produce así una distinción de las familias, del cultivo de la tierra resulta su división, y de la propiedad, las primeras reglas de justicia.

El paso del estado de naturaleza al de sociedad y la cultura es el paso de la espontaneidad a la enajenación o alienación.

El hombre ha pasado de una vida animal, puramente instintiva y estúpida, a una vida más rica en que las relaciones se desarrollan basándose en unas **normas inventadas en**



sociedad; el hombre se ha civilizado. El problema estriba en que, por accidente, los hombres han creado una estructura social con tanta **desigualdad** que de ella se ha seguido una reata de consecuencias negativas que hacen que **la sociedad esté corrompida y sea causa de corrupción del hombre**, incluida su razón: se ha llegado a un extremo en que «un hombre que piensa es un animal depravado».

19.4 La voluntad general

Dado que no es posible volver al estado de naturaleza, han de buscarse las condiciones que en el estado actual garanticen la libertad y la igualdad.

Ahora bien, ¿cómo es posible compaginar la libertad del hombre con las exigencias de la irrenunciable vida social, es decir, con la necesidad de someterse a un orden moral? Para Rousseau sólo existe una solución: aplicar fielmente el **«Contrato Social»**.

VOLUNTAD GENERAL: Se trata de encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por virtud de la cual uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y quede tan libre como antes”.

Estas condiciones se dan en el CONTRATO SOCIAL, el cual no supone subordinación a un titular personal o corporativo del poder, sino al cuerpo social como un todo.

El contenido de la voluntad general es la legislación y su condición de validez es que todos han de ser iguales ante la ley.

Por él, todos y cada uno de los individuos hacen entrega a la comunidad de todos sus derechos (en el sentido de pretensiones, reivindicaciones); como esta cesión se hace a la comunidad total y no a ninguna otra persona o grupo, la voluntad y los derechos de cada individuo no quedan sometidos a los de ningún otro, sino a la «Voluntad general» de esa persona colectiva de la cual él es una parte. Esa voluntad general busca siempre el bien común, es decir, la defensa de la persona y de la propiedad de cada miembro, y, por tanto, lo mismo que buscaba cada uno de los individuos en el «estado de naturaleza». De esta forma, además de quedar garantizada la moralidad, cuando se obedece a la «Voluntad general», queda también garantizada la libertad individual, ya que se está obedeciendo a sí mismo.

La voluntad general lo es en dos aspectos:

1. Subjetivamente es voluntad de todos los individuos asociados o de la mayoría
2. Objetivamente es voluntad que tiene por finalidad el bien de todos, o bien público

De ahí su distinción entre voluntad general y voluntad de todos. Es una distinción esencialmente cualitativa: lo que constituye la voluntad general es menos el número de votos que el interés común que les une.

Para que este «obedecerse a sí mismo» sea auténtico, es preciso que la soberanía resida realmente en la comunidad, cuya voluntad es la «Voluntad general», y que ésta no quede suplantada por la de un grupo o asamblea de representantes. El poder legislativo ha de quedar directamente en manos de la comunidad, y la voz y voto de cada ciudadano han de tener idéntico valor.

El contenido de la voluntad general es la legislación, que tiene validez para todos. La condición de esta validez es que todos han de ser iguales ante la ley. La ley no ha de hacer excepciones. Igualdad y libertad rigen la voluntad general.



19.5 Formas de gobierno

Rousseau tiene preferencia por la democracia directa.

El gobierno puede adoptar las formas de monarquía, aristocracia o democracia, según sean las circunstancias del país (tamaño, clima, etc.), pero estará siempre subordinado a las decisiones de la comunidad, de las cuales es un mero administrador. Aun cuando las preferencias de Rousseau van hacia una aristocracia electiva, subraya que lo fundamental es que no sólo se reconozca la suprema soberanía de la comunidad, sino que ésta produzca la voluntad general a través de un sistema legislativo de democracia directa. Cuando alguna ley deba elaborarse por un grupo de personas, se requerirá para su aprobación un referéndum de la comunidad.

Se opone a la existencia de cuerpos intermedios (hoy serían los partidos políticos, los sindicatos) y defiende la supresión de la representación.

Para Rousseau la voluntad general es absoluta e infalible; ella determina qué es el bien común.

19.6 Religión

Considera necesario que el Estado regule la religión y la opinión pública, para que los ciudadanos aprendan a pensar, en primer lugar, en el bien común. Habrá que establecer un sistema de censura, con el fin de evitar que las opiniones de los ciudadanos puedan corromperse, y una «religión civil», cuyo contenido será determinado por la voluntad general, de forma que la atención de los ciudadanos se dirija hacia el bien de la comunidad en lugar de pensar en otro mundo.

En materia religiosa, reconoce Rousseau al soberano la facultad de formular artículos de fe de una "religión civil" cuya observancia es obligatoria no en cuanto dogmas religiosos, sino en cuanto sentimientos de sociabilidad, sin los cuales, en su opinión, es difícil ser un buen ciudadano y súbdito. El dualismo del poder espiritual y temporal socava la unidad de la república, según Rousseau, que evoca expresamente a Hobbes. Resuena también en Rousseau la opinión de Maquiavelo, según la cual los cristianos, en cuanto tales, eran malos ciudadanos. El Estado no tiene porqué inmiscuirse en las creencias de los súbditos en lo que se refiere a la comunidad pero tiene que exigir una profesión de fe puramente civil que garantice una convivencia sin grietas. Los dogmas de esta religión civil son simples: "la existencia de la Divinidad, inteligente, bienhechora, provisor y providente; la vida por venir; la felicidad de los justos; el castigo de los malos y la santidad del contrato social y de sus leyes".

19.7 Valoración de la aportación de Rousseau

La obra de Rousseau ha dado lugar a interpretaciones divergentes:

- Precursor del despotismo, del colectivismo y del totalitarismo: esta imagen se apoya en su teoría de la voluntad general como instancia absoluta frente al individuo y a las sociedades parciales así como también en su doctrina de la religión civil.



- Posición democrática: Limitaciones que señala a la soberanía y el hincapié que hace en la libertad. Es indudable su posición democrática pero resulta difícil no tener que calificarla de totalitaria, o al menos, autoritaria. Su oposición a los grupos intermedios contrasta con el pluralismo, generalmente asociado hoy a la idea de democracia en Occidente, como su religión civil con la creciente tendencia a la separación entre Estado y religión.

Su influencia se hizo sentir en las declaraciones de derechos del hombre y del ciudadano, de la Revolución francesa, así como sobre el romanticismo.

20. Amenazas para la igualdad, para las democracias y para la libertad

El mundo analógico presenta numerosas dificultades y obstáculos para la consecución de principios (y derechos) como la libertad y la igualdad, incluso en los sistemas democráticos. En el mundo digital, en el que actualmente estamos inmersos, tales dificultades se repiten, y lo único que cambia son las nuevas amenazas que se ciernen sobre la igualdad, la libertad y las democracias.

Los numerosos estudios, textos, Informes y Cartas sobre la Inteligencia Artificial (IA) han puesto de manifiesto la virtualidad de sus usos en prácticamente todas las áreas: desde el ámbito agrícola, al educativo, sanitario, transporte, comunicación, Administración de justicia y, también, la política. Actualmente, los sistemas de IA se utilizan en el ámbito laboral (para decidir a quién se contrata); sanitario (calidad del tratamiento médico); bancario (para decidir la concesión de un préstamo bancario); policial (en el sistema predictivo, para decidir si nos convertimos en sospechosos en una investigación policial). No voy a extenderme ahora en un análisis detallado de tales usos. Me voy a limitar a enunciar tres amenazas, centrándome principalmente en la segunda:

i)Primera: amenaza a la igualdad y no discriminación. Los sesgos algorítmicos; ii) Segunda: amenaza a la democracia (y a la igualdad y libertad). *Fake News* y postverdad; iii) Tercera: amenaza a la igualdad y a la libertad. Los neuroderechos

2.1.Primera: amenaza a la igualdad y no discriminación. Los sesgos algorítmicos

Conviene empezar por clarificar a qué se hace referencia con el término "sesgo" (*bias*) para después analizar de dónde derivan y qué tipos de sesgos algorítmicos existen. Un sesgo hace referencia a una inclinación o desviación hacia algo. La Real Academia Española, relativa al área de la estadística, lo conceptualiza como: "Error sistemático en el



que se puede incurrir cuando al hacer muestreos o ensayos se seleccionan o favorecen unas respuestas frente a otras”.

La problemática de los sesgos algorítmicos- tanto en su sentido técnico como jurídico- puede englobarse en el “Estado algorítmico de Derecho”. La realidad es que los sesgos algorítmicos están presentes de distintas formas y en diversos momentos. Quienes no están versados en el tema, suelen culpar al propio sistema, como si hubiera ejecutado erróneamente el programa. No se trata de que la IA cometa errores, sino de que, o bien el diseño del programa no era el correcto; o bien la selección de los datos recopilados para entrenar al algoritmo haya sido incompleta; o incluso, porque la interpretación de los resultados ha sido equivocada.

Como resultado, la respuesta que facilite el algoritmo puede generar decisiones injustas, comportando discriminación o estigmatización hacia ciertos grupos de personas o colectivos. Los sesgos de raza, género, clase social, etnia, religión, orientación sexual y otros muchos, constituyen una problemática con la que tanto politólogos, juristas y, por supuesto, ingenieros informáticos, deben luchar en aras de la consecución de la igualdad y no discriminación. Basta pensar en tres modalidades de sesgos: i) *Machine Learning*; ii) Sistemas de reconocimiento facial; iii) Chabots y asistentes de voz.

2.2.Segunda: amenaza a la democracia (y a la igualdad y libertad). Fake News y postverdad

Conviene llamar la atención, en primer lugar, sobre el papel que desarrollan las plataformas tecnológicas sobre las democracias; en segundo lugar, advertir sobre el rol que la desinformación y la postverdad desempeñan en los sistemas democráticos.

2.2.1.El control de las plataformas tecnológicas de la información

En el contexto en el que nos encontramos, nunca hemos tenido a nuestro alcance tanta información y nunca hemos estado más desinformados. La crisis sanitaria a consecuencia del coronavirus, tanto en el periodo inicial de confinamiento como también a lo largo de estos dos años subsiguientes, ha propiciado una búsqueda desenfadada de información a través de las redes sociales y de otros servicios de internet, junto con aplicaciones móviles. Ciudadanos que, dominados por una ceguera como la que describía Saragamo en la obra de ese mismo título, buscaban a tientas resquicios de luz, principalmente a través de internet y las redes sociales. El no-saber ha impulsado una búsqueda de respuestas a través de las grandes plataformas como Twitter, Meta -ahora matriz de Facebook- Instagram, Whatsapp, Twitter y YouTube, en las que se puede opinar sin contrastar. Todas ellas se convirtieron en la ventana de acceso al mundo que ayudaba a sobrellevar confinamiento y distancia social. A las puertas de un ansiado horizonte pospandémico, el auge de las redes sigue vivo, siendo la salud objeto de búsqueda de información y canal para hacer pública la libertad de expresión.

Este acceso al mundo digital sólo puede entenderse desde una perspectiva más amplia como es la de que el mundo está evolucionando a lomos de la revolución digital hacia una nueva experiencia del hombre y del poder, como apunta Lassalle. Byung-Chul Han ha analizado las diferencias entre la “masa clásica” y la nueva masa, a la que denomina “enjambre digital”. El enjambre digital consta de individuos aislados, carece de alma, de un nosotros capaz de una acción común, de andar en una dirección o de manifestarse en una voz. La hipercomunicación digital destruye el silencio que necesita el alma para reflexionar y para ser ella misma. Se percibe solo ruido, sin sentido, sin coherencia. Todo ello impide la formación de un contrapoder que pudiera cuestionar el orden establecido, que adquiere así rasgos totalitarios. Empresas como Facebook y Google trabajan como servicios secretos que vigilan nuestros intereses para extraer beneficio de nuestros comportamientos en internet y las redes sociales.



También Lasalle alza la voz de alarma con respecto a que los seres humanos estén derivando hacia una especie de enjambre masivo sin capacidad crítica y entregado al consumo de aplicaciones tecnológicas dentro de un flujo asfixiante de información que crece exponencialmente.

En el ámbito de la salud y la crisis pandémica, se han generado millones de datos sin control sobre su veracidad, informaciones no contrastadas, noticias contradictorias, cada uno manejando unos datos y ofreciendo versiones dispares sobre una misma realidad. Ello ha hecho que, junto a la pandemia generada por el propio virus se haya añadido otra, la derivada de la desinformación y que ha contribuido a ampliar la perturbación, alarmismo y miedo colectivo que ya existía. Pero el ámbito de la salud no es inocuo, sino que esos bulos, postverdades, mentiras a medias o noticias falsas, comunicación "líquida" -como diría Bauman- se dirigen a canalizar la voluntad de los individuos sobre la toma de decisiones, afectando a su propia salud y, a la postre, su vida. Los ciudadanos reclaman protección y reglas claras mientras los Estados y sus respectivos sistemas jurídicos asisten con perplejidad a este escenario tecnológico al que deben hacer frente y para la que los preceptos jurídicos tradicionales no parecen tener la respuesta.

La verdad y la mentira han sido temas recurrentes a lo largo de la historia del pensamiento jurídico. Los sofistas, en la Grecia clásica, presentaban discursos de una oratoria brillante, de una impecable presentación, transmitidos con tal convencimiento que cautivaban al auditorio. Sócrates, a diferencia de los sofistas, advertía que, tras esos discursos ampulosos, no había una preocupación por la búsqueda de la verdad. No interesaba si aquello que se decía y de lo que se intentaba convencer, era verdadero o era falso. De una frase de Aristóteles como "Decir de lo que es que es, y de lo que no es que no es, es verdadero" se ha derivado a rebautizar las mentiras como "verdades alternativas", lo que ya permite intuir con qué construcciones y narrativas bien estudiadas, se pretende presentar la verdad, a modo de una ilusión ideológica, como una ficción moralista, como un instrumento de dominación. El antídoto más eficaz contra la mentira y la falsedad es la verdad. La verdad que, recurriendo a la etimología griega, deriva del término, *aletheia* (de *a-lethès*, "no escondido"), y que significa sacar a la luz cosas oscuras, "desvelar la realidad", difícil tarea entre una marea de datos.

El profesor Ballesteros advierte de que vivimos en la época de la "servidumbre voluntaria": "Utilizamos los servicios de empresas tecnológicas como Google o Facebook, creyendo en la falacia de que se trata de servicios gratuitos, desconociendo consciente o inconscientemente de que estas compañías se cobran accediendo a nuestra intimidad, que es lo más valioso que tenemos, de tal forma que saben todo de nosotros mismos y venden dicha información al resto del mundo para lucrarse". También insiste en que, por comodidad, estamos dispuestos a ofrecer nuestra intimidad, viviendo un "momento de esclavitud voluntaria".

Las nuevas tecnologías han aportado nuevos instrumentos para transmitir noticias, además de que favorecen la instantaneidad y la difusión inmediata de la misma. La velocidad, por un lado, y la universalidad por otro, son factores que facilitan su difusión amparándose en el anonimato y la fuente oculta. Si a ello se añade que el consumidor no está preparado para distinguir si la fuente es o no fiable, y que la presentación del mensaje se sabe que debe ser breve -porque si fuera largo se tiende a rechazarlo-, el consumidor queda desarmado ante tal avalancha de datos. La manera en que accedemos a la información ha cambiado sustancialmente. Mientras los medios tradicionales -como la prensa escrita y televisiones- han ido perdido seguidores, las redes sociales y plataformas digitales se han convertido en el medio habitual para las generaciones de jóvenes -y también, de los no tan jóvenes-.

Actualmente estamos ante un escenario especialmente doloroso como es un conflicto bélico entre Rusia y Ucrania. Esta guerra está permeada, mucho más que otras, por los medios de comunicación de la sociedad de la información y de las tecnologías. Sin embargo, la sensación de estar consumiendo noticias prefabricadas, según del bando del que provengan, y cuyas fuentes de noticias no son neutrales en el conflicto, hace aumentar la sensación de desconcierto. Se han alzado algunas voces -las menos- que reivindican un pluralismo informativo, de manera que se facilite un pluralismo democrático informativo. Si, por un lado, Rusia tienen un férreo control de la red y de las plataformas, intentando censurar información y controlar el relato, por otro lado, las plataformas norteamericanas más conocidas, como Facebook o Twitter, transmiten vídeos con un único relato; Google no permite descargar la app de la agencia estatal de noticias rusa, se han incrementado



las verificaciones y restricciones a las cuentas de varios medios - como la agencia de noticias RIA Novosti o el canal Zvezda- y se ha restringido el acceso a Russia Today -RT- y Sputnik.

El peligro de entrar en una espiral de datos e imágenes manipuladas -se ha llegado a incluir imágenes de un videojuego- o, directamente, falsas, incrementan la desinformación, escenario que se agrava con ciberataques a web estatales. La "rusofobia" (discurso violento o de muerte) también ha hecho entrada en cuanto las redes sociales Facebook e Instagram, ambas integradas en Meta, permitirán a los usuarios de algunos países (Armenia, Azerbaiyán, Estonia, Georgia, Hungría, Letonia, Lituania, Polonia, Rumania, Rusia, Eslovaquia y Ucrania) la difusión de mensajes de odio e incitación a la violencia contra los soldados rusos, siempre que no sean prisioneros, en el contexto de la invasión de Ucrania. A la guerra de datos se le suma la censura de la cobertura de la guerra, la guerra de la desinformación y una admisibilidad de los delitos de odio -aunque dicen es temporal-, que atenta contra los derechos humanos.

Si bien la democratización de la información ha supuesto un avance, por otra, el ciudadano se ha convertido en un consumidor de noticias (y de información) casi exclusivamente a través de las plataformas de Internet. Las noticias falsas, bulos, información tergiversada (las denominadas *fake news*), que, de forma deliberada inducen a error con la intención de manipular a la opinión pública, acaban formando un conglomerado con la información verdadera, provocando en el ciudadano-consumidor, no sólo una perplejidad ante la difusión viral de noticias falsas sino llevándole a adoptar actuaciones equivocadas a partir de esa alteración de la verdad que da por buena, porque parte de desinformaciones.

El derecho a "comunicar o recibir libremente *información veraz*" sin que "pueda restringirse mediante ningún tipo de censura previa" es un derecho constitucional establecido en el artículo 20 de la Carta Magna. La situación actual lleva a pensar si el hecho de que el ciudadano no exija veracidad a la información, si la consulta que hace de las noticias es a modo de entretenimiento, anulando cualquier perspectiva crítica al respecto, implica un consentimiento implícito porque resulta más cómodo "dejarse engañar". Al fin y al cabo, así no se obliga a pensar, a cuestionar, a rebelarse, creando un magma de creciente tolerancia al engaño y a la mentira. Un ciudadano pasivo, inerme, sin fuerza para denunciar la falsedad y exigir la verdad, confundido por la desinformación, corre el peligro de sucumbir a la corriente mayoritaria, favoreciendo un ciudadano maleable a las directrices económico-políticas o de otro perfil. Relativismo y postverdad son grandes enemigos de la verdad y la transparencia, y que afectan, de manera silenciosa, a derechos y libertades fundamentales, pilares básicos de toda democracia. El derecho a recibir y a acceder a información veraz hace posible que los ciudadanos se formen una idea del mundo que les rodea. La desinformación, entendida como un contenido informativo falso que se crea y difunde de forma deliberada, nos traslada -en cierta forma- a la distopía que Orwell describía en su novela *1984*.

Entre los cuatro ministerios con los que el Partido ejercía el gobierno, en la novela orwelliana, estaba el "ministerio de la verdad". Se inscribía en el "doblepensar", de manera que la principal función del ministerio de la verdad era la reescritura de la historia y el falseo de la misma. Esta. Este término, contradictorio en cuanto a lo que aparenta que es su finalidad y los objetivos que realmente se proponían, parece que se había inspirado en algún modelo de Ministerio de Información (inglés o norteamericano) que se dedicaba a restringir y controlar la información, en lugar de proporcionarla. Con todo, la alegoría que describe Orwell no se ajusta a lo que ahora estoy explicando. La distopía orwelliana parte de un Estado totalitario-aquí se trata de un Estado democrático-; es un lugar donde la información -o la desinformación- está canalizada, donde un solo poder, controla el flujo y altera el pasado según los intereses del presente. Actualmente, el problema es que el de un ecosistema donde la información llega de muchos lados, y donde la información rigurosa y la mentira conviven.

La mentira y la verdad tienen larga tradición en el ámbito de la política -basta recordar el caso de *Cambridge Analytica*, procedimiento dirigido especialmente a votantes influenciados, que incluyó la obtención ilegítima de datos personales a través de la red social *Facebook* y una estrategia de *marketing* personalizada que utilizó noticias falsas para propagar mitos y reforzar prejuicios sobre determinados candidatos y ciertas políticas, con fines de manipulación política (en la campaña del Brexit en Reino Unido) en las elecciones presidenciales de los Estados Unidos (2016)-, en la economía, y en otros ámbitos. A la mentira buscada se añade ahora la desinformación, como una lacra que afecta al Estado



de Derecho, por lo que examinaré qué instancia (qué o quién) determina lo que es verdad y lo que no. En segundo lugar, desde un enfoque iusfilosófico, revisaré el concepto de postverdad. La interesada intención de confundir a las personas, la tesis de que “cada uno tiene su verdad”, y que todo depende de la interpretación que se haga, hace necesario revisar los constructos relativistas y posmodernistas en los que se apoya, con el fin de desmontar sus débiles pilares. Terminaré con unas reflexiones finales.

2.2.2. Las fake news y la “desinformación” como amenaza a la democracia

El término *fake news* se puede traducir como falsas noticias. Se trata de relatos que pretenden hacerse pasar por noticias sin serlo. Suelen contar con datos incorrectos que han sido exagerados o manipulados para resultar más creíbles a un público fácilmente manipulable.

En 2017, el *Oxford English Dictionary* designó el término *fake news* como “Palabra del Año”. Por *fake news* se entienden “informaciones infundadas, basadas en datos inexistentes o distorsionados, que tienen como finalidad engañar o incluso manipular al lector para alcanzar determinados objetivos, influenciar las decisiones políticas u obtener ganancias económicas”.

La novedad actual radica más en los medios -como los digitales- que en los fines. Es un tipo de noticia que se divulga principalmente en medios *online* con objetivos específicos, la mayoría de las veces de carácter político-social.

Junto a la variedad de su tipología (las que tienen por objetivo manipular a los receptores del mensaje con conclusiones y creencias erróneas sobre el tema en cuestión; las que exageran o distorsión la realidad, etc) también su eficacia deriva de varios factores (su capacidad de aparecer como plausibles; que sean capciosas; que se apoyan en emociones fáciles de suscitar, como el ansia, el desprecio, la rabia y la frustración; conocen que los ciudadanos acostumbran a interactuar en grupos digitales homogéneos, con perspectivas y opiniones similares y lejos de contra-argumentaciones, lo que impide contrastar opiniones). Tal desinformación conduce a acabar desacreditando y demonizando al otro, a quien piensa diferente, lo que explica también la fácil deriva que puede provocarse hacia los delitos de odio.

A las *fake news* se han añadido las *Deep Fake News* (o *Deepfake*), técnica que permite editar vídeos falsos de personas que, en apariencia son reales, para lo que utilizan algoritmos de aprendizaje no supervisados, así como vídeos o imágenes que ya existen. Por otra parte, ya hay software -como Calisto- que ayudan a la construcción de discursos políticos; también hay investigadores -como los de *Global Pulse*, una agencia de la ONU, que han diseñado un software que genera discursos (en solo trece horas) sobre temas que pueden ir desde el desarme nuclear hasta los refugiados-. El programa rastrea la información presente en internet, le aplica una jerarquía de fuentes especialmente competentes y genera argumentos que el político puede utilizar en la construcción de su discurso. También se recurre a *bots* y *trolls* para manipular la opinión pública y sembrar la confusión entre los usuarios.

2.2.3. Quis custodiet ipsos custodes: Quién (o qué) determina lo que es falso

Estamos produciendo mucha más información de la que realmente podemos analizar y consumir, de lo que deriva el interrogante sobre cómo proceder a controlar esa verdad o falsedad de la información y, sobre todo, quién determinará lo que es o no verdad (¿un ser humano, una institución, una inteligencia artificial, todos conjuntamente?).

Se recupera aquí la categoría de **biopolítica**, ciencia humana y normativa, que estudia las cosas “como deberían de ser” para tomar decisiones. Se trata de una forma específica de gobierno que formuló Foucault, cuyo objeto es la gestión del cuerpo y de la vida de la población por parte de la esfera pública. La población se constituye como una categoría que estará en la encrucijada de todo un conjunto de saberes y tecnologías de gobierno a



través de la medicina, la sociología, la biología, la psicología, la psiquiatría y, claro está, la estadística, que se proyecta transversalmente a todas ellas. La escala biopolítica permite conocer y gobernar fenómenos que hasta aquel momento se consideraban accidentales o fruto del azar para poder determinar su frecuencia, incidencia o patrones de repetición a lo largo del tiempo. Se despliegan mecanismos para detectar situaciones de riesgo o peligrosidad (criminal, sanitaria) y actuar en fase temprana. En esta biopolítica subyacen acciones de vigilancia y de control, para poder intervenir cuando resulte necesario, y ello tanto sobre los cuerpos como sobre la población.

Ahora bien, en la línea de lo apuntado ahora por Byung-Chul Han, se ha dejado atrás la época biopolítica. Hoy nos dirigimos a la época de la **psicopolítica digital**, donde el poder interviene en los procesos psicológicos inconscientes. El psicopoder es más eficiente que el biopoder, por cuanto vigila, controla y mueve a los hombres no desde fuera, sino desde dentro. Las nuevas tecnologías vienen acompañadas de la virtualidad ya no sólo de controlar a la población, sino de influenciar sus opiniones para que, libremente, sin necesidad de control, opten por la elección prefijada. Y el papel que desempeñará la norma, ya no es el de prohibir o limitar una determinada acción, sino el de prescribir y regular cómo debe de ser y suceder. De ahí que la "desinformación" hace que el ciudadano piense, sienta, vote, actúe, de una forma dirigida, escondida tras un falso disfrute de libertad.

2.2.4. La postverdad: ¿tiene algo de "verdad"? Hacia un Ministerio de la postverdad

Uno de los más importantes problemas filosóficos a lo largo de la historia ha sido el de la percepción de la realidad, de la que se ocupa la Fenomenología, y que Platón describió en el Libro VII de *La República* mediante el "el mito de la caverna". Traducido a nuestros días, los prisioneros de la caverna vivirían en la posverdad.

Calificar como verdadera a la verdad, incita a pensar si es que hay una verdad falsa, y qué papel desarrollan conceptos como la contraverdad y la postverdad. El Diccionario de Oxford eligió la postverdad como palabra del año, en 2016, y la define como el fenómeno que se produce cuando "los hechos objetivos tienen menos influencia en definir la opinión pública que los que apelan a la emoción y a las creencias personales". Basta darse cuenta de que no se necesitan hechos, simplemente puedes mentir. Vivimos en un momento en el que lo que interesa "no es lo que ha pasado, sino lo que quiero pensar que ha pasado. Hay un desprecio a la objetividad, a lo que realmente ha sucedido y se construyen relatos paralelos que llevan al que no ha vivido esa circunstancia a creerse cosas que pueden ser inventadas". Por eso, es "imprescindible formar personas con capacidad crítica y de discernimiento para poder reconocer qué fuentes son más dignas de credibilidad y cuáles no".

La psicopolítica digital, el ciberleviatán y otras construcciones de filósofos, politólogos y juristas, vienen advirtiendo de los riesgos que, junto a las también innegables ventajas que tiene el mundo digital, conllevan unas amenazas a las democracias y a los derechos fundamentales, por lo que resulta necesario adoptar las cautelas precisas (tecnológicas, jurídicas y éticas).

2.3. Tercera: amenaza a la igualdad y a la libertad. Los neuroderechos

Los denominados "neuroderechos" han abierto un campo especialmente sensible al peligro de la discriminación, principalmente significativo en uno de los neuroderechos como el del acceso equitativo a la mejora de la capacidad cognitiva. Es una problemática que afecta a las actuales democracias y sistemas sociales (Beck, 2017) y que constituye un desafío para las investigaciones actuales, algunas muy volcadas en el diseño de un posthumanismo o de un transhumanismo.

Se han desarrollado diversos experimentos y programas para intentar emular el cerebro y manipular el cerebro (redes neuronales conectadas entre sí): percepción, memoria, pensamientos, emociones, personalidad, amor. Sus aplicaciones científicas son lo primordial: cura de enfermedades neurológicas; conversaciones mentales, con



traducción simultánea (Metaverso se está diseñando para poder comunicarse en 200 idiomas).

El neurocientífico español, afincado en la Universidad de Columbia (Nueva York) propone cinco neuroderechos:

i-**derecho a la privacidad mental**: derecho a proteger lo que pensamos y sentimientos.

ii-**libertad cognitiva** (derecho a la agencia -libre albedrío) va de la mano con la autodeterminación mental.

iii-**derecho a la identidad, a la integridad mental**: hace referencia a que los dispositivos o herramientas no generen ningún daño al cerebro o a la actividad cerebral y que no exista ninguna modificación no autorizada expresamente.

iv-**derecho a la protección contra los sesgos**: No se podrá discriminar a las personas en función de los datos obtenidos por medio de la neurotecnología.

v-**derecho de acceso equitativo a la mejora cognitiva**: La mejora de las capacidades cognitivas deberá estar al alcance de todos. No podrá estar Si, en un futuro, estas tecnologías no son asequibles para todos o solo están disponibles en algunos países, es evidente que se generarán enormes desventajas, difícilmente superables. Por ello, cuando llegue el momento en que se implementen estas tecnologías a gran escala, sería oportuno realizar un esfuerzo colectivo para garantizar que nadie se queda atrás. Algunos autores han abogado en esta línea por el reconocimiento de un derecho a que dichas tecnologías se empleen de manera justa y equitativa.

Todos ellos, de una forma u otra, afectan a la libertad y a la igualdad. El objetivo final de todos estos proyectos es el de conectarnos directamente con las máquinas para mejorarlos con inteligencia artificial, lo que se denomina la 'neuroaumentación'. La configuración de la IA en el modelo denominado de "Inteligencia Aumentada", es decir, la variante que no se propone replicar o sustituir la inteligencia humana sino integrarla y potenciarla mediante la inserción en el cerebro de instrumentos específicos de hardware y software, es objeto de debate.

Si técnicamente se pueden mejorar las capacidades cognitivas, hay personas dispuestas a pagar por ello, y podría redundar en un beneficio para la mejora de la especie humana y de la propia sociedad, ¿no hay obligación moral de hacerlo? O, por el contrario, ¿habría que evitar esa brecha "cognitiva" que se abriría entre quienes se lo pudieran permitir y aquéllos otros que no pudieran?

XXXIII. Resumen

Rousseau tiene el mérito de haber añadido, a la dialéctica entre libertad y seguridad (Hobbes/Locke) la de la compatibilidad, o no, entre libertad e igualdad. Es el gran debate entre individualismo y colectivismo y entre dos modelos de Estado desde el que, tras Rousseau, todos hablarán.

El difícil reto de conseguir la igualdad llega hasta nuestros días, en un **mundo digital** que ha producido claras y significativas mutaciones a las democracias. Se han señalado tres amenazas derivadas de la digitalización. La primera, la de los sesgos algorítmicos y la vulneración que representan los mismos con respecto a la igualdad y no-discriminación, al incorporar prejuicios sobre la base de la raza, el género, el sexo, la etnia, la clase social, la religión, u otros. En segundo lugar, y a diferencia de Rousseau que no era partidario de instancias intermedias entre la voluntad general y el pueblo, la libertad de expresión constituye una poderosa herramienta para fomentar el espíritu crítico y la libertad de ideas y pensamientos. Se ponen de manifiesto la necesidad de cultivar y fomentar un



espíritu crítico, capaz de desenmascarar las *Fake News* y la postverdad, fomentando el acceso a una información veraz, esencial para el funcionamiento democrático.

En cualquier caso, defiende que no debe admitirse censura en la libertad de expresión, aunque pudiera reducir estas vulneraciones, y ello, porque hago una apuesta por la libertad. Que la desinformación sea un precio a pagar por el disfrute de la libertad tendrá que asumirse. Lo contrario, llevaría a iniciar un peligroso sacrificio de las libertades sin control, implantando un sistema de censura, controles previos de las libertades de opinión, de acceso a la información, libertad ideológica y tantas otras, que sería muy difícil de delimitar.

Por otro lado, con relación a lo que el enfoque tecnológico podría aportar para luchar contra la desinformación y la postverdad, conviene recurrir a la inteligencia artificial -supervisada siempre por un humano- para que configure los sistemas de alertas y detección de bulos que, previamente, otra inteligencia artificial haya creado. Es decir, la misma tecnología debería dar la solución a los problemas que ella misma crea (*bots* y perfiles falsos) estableciendo herramientas que eviten la generación de distorsión en la red, así como de técnicas que viabilicen la identificación de cuentas que presentan unos movimientos incompatibles con la capacidad humana.

Por último, la tercera amenaza es la relativa a la libertad en cuanto las propuestas de interfaces máquina-humano, con la intención de lograr mejoras cognitivas, merece un análisis profundo en cuanto puede distanciarse tanto del acceso equitativo a técnicas de mejoras cognitivas (quien puede pagarlo y quien no) y a la propia libertad mental.

XXXIV. Bibliografía

Bibliografía básica obligatoria por cada tema.

SABINE, G., *Historia de la Teoría Política*, Fondo de Cultura Económica, 2006.

TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*. Madrid, Alianza (4 volúmenes).

Bibliografía complementaria:

DWORKIN, Ronald, "Impuestos y legitimidad", en *La democracia posible. Principios para un nuevo debate político*. Barcelona, Paidós, 2008.

FERRARIS, M., *Postverdad y otros enigmas*, traducción de Carlos Caranci Sáez, Madrid, Alianza Editorial, 2019.

LASALLE, J. M^a., *Ciberleviatán: El colapso de la democracia liberal frente a la revolución digital*, Madrid, Arpa Editores, 2019.

HAN, B.Ch., *En el enjambre* [2014], 1^a ed., 10^a reimpr., traducción de Raúl Gabás, Barcelona, Herder, 2020.

HAN, B. Ch., *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder* [2014], 1^a ed., 11^a reimpr., traducción de Alfredo Bergés, Barcelona, Herder, 2020.

PARIJS, Philippe van, *Libertad real para todos*. Barcelona, Paidós, 1996.

RAVENTÓS, Daniel, *El derecho a la existencia: la propuesta del subsidio universal garantizado*, Barcelona, Ariel, 1999.

----- "La renta básica de ciudadanía como derecho de existencia social", en *Los desafíos de los Derechos Humanos hoy* (R. de Asís, D. Bondía y E. Maza coords.), Madrid, Dykinson, 2007, pp.401-427.

XXXV. Recursos

Recomendamos LECTURA de los siguientes textos:

LECTURA 1- FRAGMENTOS DE OBRAS DE ROUSSEAU



II- El primer que habiendo cercado un terreno, se le ocurrió decir: *Esto es mío*, y encontró gentes lo bastante simples para creerlo, ése fue el verdadero fundador de la sociedad civil. ¡Cuántos crímenes, guerras, asesinatos, cuántas miserias y horrores no habría evitado al género humano aquel que, arrancando las estacas o allanando el cerco, hubiese gritado a sus semejantes: "Guardaos de escuchar a este impostor, estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y la tierra no es de nadie" [...]

ROUSSEAU, J.J., *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (Tecnos, Madrid, 1990).

Capítulo I- asunto de la obra

El hombre ha nacido libre, y en todas partes se halla entre cadenas. El mismo que se considera señor de los demás no por esto deja de ser menos esclavo que los demás. ¿Cómo ha tenido efecto esta transformación? Lo ignoro. ¿Qué puede legitimarla? Creo poder resolver esta cuestión.

Capítulo IV -De la esclavitud

Ya que por naturaleza nadie tiene autoridad sobre sus semejantes y que la fuerza no produce ningún derecho, sólo quedan las convenciones para servir de base a toda autoridad legítima entre los hombres.

[...] Ahora bien, un hombre que se hace esclavo de otro, no se da a éste; se vende, cuando menos, por su subsistencia. Pero ¿con qué objeto un pueblo se vendería a un rey [...] ¿Será que los súbditos ceden su persona a condición de que se les quiten también sus bienes? ¿Qué les quedará después para conservar?

Se me dirá que el déspota asegura a sus súbditos la tranquilidad civil. Sea; pero ¿qué ganan los súbditos en esto si las guerras que les atrae la ambición de su señor, si la insaciable codicia de éste, si las vejaciones de su ministerio, les causan más desastres de los que experimentarían abandonados a sus disensos internos? ¿Qué ganan en esto, si la misma tranquilidad es una de sus desdichas? También hay tranquilidad en los calabozos; ¿basta esto para hacerlos agradables? Los griegos encerrados en la caverna del Cíclope vivían tranquilos aguardando que les llegara el turno para ser devorados.

Decir que un hombre se entrega gratuitamente, es decir un absurdo incomprensible. Un acto de esta naturaleza es ilegítimo y nulo por el sólo motivo de que el que lo hace no está en su cabal sentido. Decir lo mismo de todo un pueblo, es suponer un pueblo de locos y la locura no constituye derecho.

Capítulo VI -Del pacto social

Supongamos que los hombres hayan llegado a un punto tal, que los obstáculos que impiden su conservación en el Estado natural, superan a las fuerzas que cada individuo puede emplear para mantenerse en este Estado. En un caso así, el Estado primitivo no puede durar más tiempo, y el género humano perecería si no cambia su modo de existir. Mas como los hombres no pueden crear por sí solos nuevas fuerzas, sino unir y dirigir las que ya existen, sólo les queda un medio para conservarse, y consiste en formar por agregación una suma de fuerzas capaz de vencer la resistencia, poner en movimiento estas fuerzas por medio de un sólo móvil y hacerlas obrar convergentemente.

[...] Esta dificultad, concretándola a mi objeto, puede expresarse en estos términos: «Encontrar una forma de asociación capaz de defender y proteger, con toda la fuerza común, la persona y los bienes de cada uno de los asociados, pero de modo tal que cada uno de éstos, en unión con todos, sólo obedezca a sí mismo, y quede tan libre como antes.» Este



es el problema fundamental, cuya solución se encuentra en el **Contrato Social**. [...] Todas estas cláusulas bien entendidas se reducen a una sola, a saber: la enajenación total de cada asociado, con todos sus derechos, a favor de la comunidad; porque en primer lugar, dándose cada uno por entero, la condición es la misma para todos; y siendo la condición igual para todos, nadie tiene interés en hacerla onerosa para los demás.

Capítulo XI -De los diferentes sistemas de legislación.

Si buscamos en qué consiste precisamente el mayor de todos los bienes, aquél que debe ser el fin de todo sistema de legislación, encontraremos que se reduce a estos dos objetos principales, la *libertad* y la *igualdad*. La libertad, porque toda dependencia individual es otra tanta fuerza quitada al cuerpo del Estado; la igualdad, porque sin ella no puede haber libertad.

He explicado ya en que consiste la libertad civil. En cuanto a la igualdad, no se ha de entender por esta palabra que los grados de poder y de riqueza sean absolutamente los mismos, sino que el poder esté siempre exento de toda violencia y se ejerza sólo en virtud del rango y de las leyes; y en cuanto a la riqueza, que ningún ciudadano sea tan opulento que pueda comprar a otro, y ninguno tan pobre que se vea precisado a venderse; lo que supone moderación de bienes y de crédito por parte de los grandes, y por la de los débiles moderación de avaricia y de codicia. Esta igualdad, se dirá, es una quimera especulativa, que no puede existir en la práctica. ¿Acaso de que el abuso sea inevitable, se sigue que no se le deba poner coto? Cabalmente por la misma razón de que la fuerza de las cosas se inclina siempre a destruir la igualdad, es necesario que la fuerza de la legislación tienda siempre a mantenerla. (ROUSSEAU, J.J., *Contrato social*).

CUESTIONES PARA REFLEXIONAR:

- 1.¿Cuáles son los límites infranqueables que debe respetar el gobernante?
- 2.Advierta las diferencias y semejanzas con la teoría de J. Locke en relación a la propiedad.

LECTURA 2

En los últimos años, sin embargo, han aparecido procesos jerárquicos de organización de la información y los datos a través de las grandes empresas tecnológicas que monopolizan la distribución de la información y la opinión y que son los nuevos mediadores entre los usuarios y la esfera pública. La libertad de expresión está actualmente condicionada por estos mediadores, a saber, las grandes empresas tecnológicas que controlan los procesos comunicativos.

En el entorno que han creado los nuevos mediadores, la libertad de expresión se convierte en un mero producto comercial, de manera que la información y la opinión se transforman en una mercancía efímera, ordenada por medio de los algoritmos de las aplicaciones de Internet, que deciden su impacto y su incidencia en el espacio público. [...]

Esos algoritmos han sido creados con una finalidad económica por lo que potencian las *fake news* y la radicalización, para atraer la atención del público y generar mayores ingresos. Los nuevos mediadores al potenciar las *fake news* en contextos democráticos (sin pretender imponer una narrativa concreta, como en los dictatoriales) generan una tensión destructiva sobre la realidad. En lugar de contribuir como los medios de comunicación tradicionales a la construcción social de la realidad o como en las dictaduras a la reconstrucción de la realidad en función de los intereses de la oligarquía dominante, están provocando la destrucción de la realidad, esto es, de una percepción social compartida de la realidad.



Entre las muchas medidas que se pueden adoptar destacan las relativas al derecho de la competencia, con medidas institucionales a través de los reguladores que dificulten una concentración aún mayor de poder. Sin embargo, lo deseable sería más que la limitación, la apertura. Una tecnología abierta que termine con el carácter cerrado y jerarquizado de las aplicaciones sería deseable.[...]

Las elecciones presidenciales de Estados Unidos en 2016 serían el punto de partida para una revisión en profundidad del papel de las redes sociales y de las compañías tecnológicas en los procesos comunicativos y en la configuración del espacio público. El escándalo de Cambridge Analytica sería un factor determinante para ver la línea de continuidad entre los procesos anteriores (el referéndum sobre el Brexit en el Reino Unido, entre otros) y los posteriores (las elecciones presidenciales en Brasil, por ejemplo). Una línea de continuidad centrada en la actividad de las grandes compañías tecnológicas, esencialmente de Facebook, a través de sus aplicaciones.

BALAGUER CALLEJÓN, Francisco (2022). "El impacto de los nuevos mediadores de la era digital en la libertad de expresión", *Revista EthikAI*, Nº3, pp.8-41.

