



FACULTAD DE DERECHO

**FORMAS DE ORGANIZACIÓN POLÍTICA: DE PLATÓN A
SANDEL. UTOPIÁS Y MODELOS DE ESTADO
ALTERNATIVOS.**

Autor: Pelayo Plaza Jorge

5º E3 Analytics

Filosofía del Derecho

Madrid

Junio de 2026

ÍNDICE

RESUMEN.....	3
ABSTRACT.....	3
PALABRAS CLAVE.....	4
KEYWORDS.....	4
INTRODUCCIÓN	5
A. JUSTIFICACIÓN DEL TEMA: EL DESCONTENTO DEMOCRÁTICO	5
B. METODOLOGÍA Y ENFOQUE: LA TEORÍA TRIDIMENSIONAL DEL DERECHO	
6	
CAPÍTULO I. MARCO TEÓRICO Y METODOLÓGICO: FILOSOFÍA DEL	
DERECHO Y FILOSOFÍA POLÍTICA	8
A. FILOSOFÍA DEL DERECHO COMO DISCIPLINA.....	8
B. PRINCIPALES CORRIENTES DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA	10
C. LA TEORÍA TRIDIMENSIONAL DEL DERECHO COMO MÉTODO DE	
ANÁLISIS INTEGRAL	11
CAPÍTULO II. DIMENSIÓN AGENTE: PODER, SUJETO POLÍTICO E	
INSTITUCIONES.....	13
A. EL PODER POLÍTICO: CONCEPTO Y LEGITIMIDAD	13
B. EL SUJETO POLÍTICO: INDIVIDUO, CIUDADANÍA Y COMUNIDAD	14
C. INSTITUCIONES DEMOCRÁTICAS Y REPRESENTACIÓN.....	16
CAPÍTULO III. DIMENSIÓN FINAL: UTOPIÁS Y MODELOS DE ESTADO.....	18
A. UTOPIÁS CLÁSICAS: PLATÓN Y ARISTÓTELES	18
B. RUPTURA MODERNA: MAQUIAVELO Y HOBBS.....	20
C. MODELOS CONTEMPORÁNEOS: LIBERALISMO, COMUNITARISMO Y	
TEORÍAS DE LA JUSTICIA.....	23
D. CRÍTICAS Y MODELOS ALTERNATIVOS	27

CAPÍTULO IV. DIMENSIÓN MATERIAL: SOBERANÍA, CONFLICTO Y CAMBIO POLÍTICO.....	29
A. SOBERANÍA DEL PUEBLO Y LEGITIMIDAD.....	29
B. DESCONTENTO SOCIAL Y CRISIS INSTITUCIONAL	31
C. REVOLUCIONES Y TRANSFORMACIONES POLÍTICAS	34
CAPÍTULO V. DIMENSIÓN FORMAL: EVOLUCIÓN HISTÓRICA DE LAS FORMAS DE ORGANIZACIÓN POLÍTICA	37
A. ANTIGÜEDAD: DE LA POLIS A LAS PRIMERAS TEORÍAS POLÍTICAS	37
B. EDAD MEDIA: ORDEN TEOLÓGICO-POLÍTICO	38
C. MODERNIDAD: NACIMIENTO DEL ESTADO MODERNO	39
D. EDAD CONTEMPORÁNEA: DEMOCRACIA, LIBERALISMO Y ESTADO SOCIAL	40
CONCLUSIONES.....	43
A. REFLEXIONES FINALES	43
B. EVALUACIÓN DESDE LA TEORÍA TRIDIMENSIONAL	46
BIBLIOGRAFÍA.....	48

RESUMEN

El presente trabajo de investigación realiza un análisis de las diversas formas de organización política a lo largo de la historia, desde la Antigüedad clásica hasta la era contemporánea, tomando como eje central el fenómeno del descontento democrático diagnosticado por Michael J. Sandel. El estudio se fundamenta metodológicamente en la teoría tridimensional del derecho, la cual permite una visión integral del fenómeno jurídico y político mediante la interrelación dialéctica entre el hecho social, el valor de justicia y la norma jurídica.

A través de un recorrido por las dimensiones del poder, el sujeto político y las instituciones, se contrastan los modelos basados en la virtud de pensadores como Platón y Aristóteles con la ruptura pragmática de la modernidad representada por Maquiavelo y Hobbes. Asimismo, se examinan las teorías contemporáneas de la justicia, el liberalismo y el comunitarismo, analizando críticamente la crisis de legitimidad institucional derivada de la globalización y la tecnocracia. El trabajo concluye que la superación de la desafección democrática actual requiere recuperar el ideal del bien común y el compromiso cívico, integrando la eficacia normativa con una sólida base ética y social que garantice la dignidad humana en el Estado constitucional moderno.

ABSTRACT

This research paper analyses the various forms of political organisation throughout history, from classical antiquity to the contemporary era, focusing on the phenomenon of democratic discontent identified by Michael J. Sandel. Methodologically, the study is grounded in the three-dimensional theory of law, which provides a comprehensive view of the legal and political phenomenon through the dialectical interrelation between social fact, the value of justice and the legal norm.

Through an examination of the dimensions of power, the political subject and institutions, virtue-based models of thinkers such as Plato and Aristotle are contrasted with the pragmatic break with tradition of modernity represented by Machiavelli and Hobbes. Furthermore, contemporary theories of justice, liberalism and communitarianism are examined, critically analysing the crisis of institutional legitimacy arising from globalisation and technocracy. The work concludes that overcoming the current democratic disaffection requires a return to the

ideal of the common good and civic engagement, integrating normative effectiveness with a solid ethical and social foundation that guarantees human dignity in the modern constitutional state.

PALABRAS CLAVE

Filosofía del Derecho, Teoría tridimensional del Derecho, Descontento democrático, Utopías, Michael J. Sandel.

KEYWORDS

Philosophy of Law, Three-Dimensional Theory of Law, Democratic Discontent, Utopias, Michael J. Sandel.

INTRODUCCIÓN

A. JUSTIFICACIÓN DEL TEMA: EL DESCONTENTO DEMOCRÁTICO¹

Con ese título Michael J. Sandel bautizó su obra de 1996, en la que diagnosticaba diversas patologías del orden político y social occidental. Ante una sociedad estadounidense cada vez más tecnocrática, donde los intereses económicos parecían imponerse sobre los sociales, el autor proponía recuperar el ideal del autogobierno como eje central de la vida política. Sin embargo, lejos de mejorar, fenómenos como la digitalización y la globalización intensificaron estos problemas, lo que le llevó a retomar su análisis en 2021 con una reflexión crítica, pero también esperanzadora, sobre la posibilidad de reconducir la democracia moderna hacia un futuro más solidario.

Este creciente desapego hacia los valores democráticos también ha sido señalado por otros autores. Entre ellos, el juez de la sala segunda del Tribunal Supremo, Manuel Marchena, en *La Justicia Amenazada*², analiza cuestiones clave que afectan tanto a las instituciones como a la confianza ciudadana, como la independencia judicial, la transparencia, la violencia de género o el impacto de la inteligencia artificial en el futuro del sistema judicial español. Todo ello refleja una sensación generalizada de distanciamiento entre la ciudadanía y un aparato estatal percibido como opaco y ajeno. En palabras del propio Marchena: “La historia enseña que el poder político no ha superado la tentación de debilitar los mecanismos constitucionalmente concebidos para el control democrático de sus decisiones”³.

Esta complejidad institucional está impulsando a numerosos pensadores a replantearse los fundamentos del sistema democrático. No se trata de rechazar la democracia, sino de cuestionar hasta qué punto sus estructuras actuales se han alejado de los ideales que las originaron. La tecnificación de la política, la burocratización del poder y la creciente distancia entre representantes y representados han contribuido a una desafección cada vez más extendida.

En este contexto, resulta pertinente comparar los principios actuales con los defendidos por los primeros teóricos de la democracia, para quienes la participación activa, la deliberación pública y el compromiso cívico orientado al bien común eran esenciales. Hoy, estos valores parecen

¹ Michael J. Sandel, *El descontento democrático: En busca de una filosofía pública*, 2025

² Manuel Marchena, *La justicia amenazada: Retos del derecho en una sociedad en conflicto*, 2025

³ Manuel Marchena, *La justicia amenazada: Retos del derecho en una sociedad en conflicto*, 2025, p. 17.

diluirse frente a dinámicas centradas en la eficiencia y la lógica del mercado, reduciendo la implicación ciudadana.

A este respecto, aparecen experiencias históricas como la Transición española, un ejemplo paradigmático de proceso democrático, que no solo supuso un cambio institucional, sino también un esfuerzo para alcanzar un consenso social basado en el diálogo y la integración. Este tipo de referencias permite entender que la preocupación por perfeccionar los sistemas políticos ha sido constante a lo largo de la historia, y que no se trata de una realidad alejada y ajena a los tiempos modernos.

Desde los modelos basados en la virtud de la Antigüedad hasta las teorías modernas centradas en el poder, la evolución de la filosofía política refleja distintas concepciones del ser humano y de la sociedad. Estas ideas han configurado los sistemas actuales y siguen influyendo en ellos. Por ello, analizar las aportaciones de los grandes pensadores resulta esencial para comprender el presente y evitar errores del pasado.

B. METODOLOGÍA Y ENFOQUE: LA TEORÍA TRIDIMENSIONAL DEL DERECHO

La teoría tridimensional del derecho, como formulada por Miguel Reale, postula que el fenómeno jurídico es una realidad integral compuesta por tres dimensiones: hecho, valor y norma⁴. Según esta concepción, el derecho no se constituye como un objeto estático, sino un proceso dinámico en el cual una norma surge para integrar un hecho social según un determinado valor de justicia. Estos tres elementos no existen de forma aislada, sino que mantienen una correlación dialéctica de complementariedad, es decir, que se implican recíprocamente en la praxis del vivir cotidiano.

Esta perspectiva resulta fundamental para analizar las corrientes filosóficas y políticas de la Historia, ya que permite superar las explicaciones unilaterales que han fragmentado el conocimiento jurídico, aportando una visión multilateral, divergente de posibles puntos de vista sesgados. Históricamente, muchas doctrinas han incurrido en el error de absolutizar una sola dimensión: el positivismo se centró a menudo en la norma o el hecho social, mientras que el iusnaturalismo tradicional se enfocó en valores ideales a menudo desvinculados de la realidad práctica. La teoría tridimensional permite evaluar cómo las diversas corrientes han priorizado

⁴ M. Reale, *Teoría tridimensional del derecho*, Tecnos, 1997, p. 69.

un aspecto sobre otro; por ejemplo, el individualismo liberal del siglo XIX enfatizó la validez formal y la seguridad jurídica de la norma como reflejo de sus valores burgueses dominantes.

Además, al considerar al derecho como una experiencia histórico-cultural, la teoría explica que los valores no son abstracciones eternas, sino proyecciones humanas que se concretan en modelos jurídicos según las coyunturas de cada época. De este modo, el análisis tridimensional sirve como un andamiaje para entender cómo el poder político y las necesidades sociales de distintos periodos históricos se han traducido en normas que buscan realizar valores específicos en contextos de hecho determinados⁵. En conclusión, ofrece una visión integral y dinámica para desentrañar la complejidad de la vida jurídica a través del tiempo.

⁵ M. Reale, *Teoría tridimensional del derecho*, Tecnos, 1997, p. 80.

CAPÍTULO I. MARCO TEÓRICO Y METODOLÓGICO: FILOSOFÍA DEL DERECHO Y FILOSOFÍA POLÍTICA

A. FILOSOFÍA DEL DERECHO COMO DISCIPLINA

La filosofía del Derecho se configura como una disciplina orientada a la reflexión general y sistemática sobre el fenómeno jurídico en su totalidad. Su objeto no se limita a describir el Derecho positivo, sino que abarca también el análisis de lo que debe ser considerado justo o correcto, así como las condiciones de posibilidad del conocimiento jurídico. En este sentido, integra una triple dimensión: ontológica, en cuanto estudia qué es el Derecho; ética, en cuanto examina qué debe ser; y epistemológica, en cuanto se interroga sobre cómo puede conocerse. Esta amplitud de enfoque la convierte en una disciplina fundamental para comprender el significado profundo del orden jurídico y su función en la organización de la vida social⁶.

Uno de los rasgos más característicos de la filosofía del Derecho es su carácter reflexivo. En palabras de Robert Alexy, se trata de un “*razonamiento acerca del razonamiento*”, es decir, de una actividad que no solo analiza el contenido del Derecho, sino también las formas en que este es pensado, interpretado y aplicado⁷. Desde esta perspectiva, la filosofía jurídica no se limita a observar el Derecho como un conjunto de normas, sino que busca hacer explícitas las presuposiciones ontológicas y axiológicas que subyacen a la práctica jurídica. De este modo, se sitúa en un nivel meta-teórico que permite cuestionar y fundamentar críticamente el propio sistema jurídico.

Volviendo a Robert Alexy, la filosofía del Derecho se articula en torno a tres dimensiones inseparables. En primer lugar, la dimensión analítica, que tiene por objeto identificar y sistematizar los conceptos jurídicos fundamentales, como norma, sanción o persona, así como las estructuras básicas del ordenamiento jurídico. En segundo lugar, la dimensión normativa, que aborda la cuestión de la corrección del Derecho y establece una conexión necesaria entre Derecho y moral a través de la denominada “pretensión de corrección”. Esta idea implica que todo sistema jurídico aspira, al menos implícitamente, a ser justo. Finalmente, la dimensión

⁶ Robert Alexy, *La naturaleza de la filosofía del Derecho*, en Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho, núm. 26 (2003), pp. 148–149

⁷ Robert Alexy, *La naturaleza de la filosofía del Derecho*, en Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho, núm. 26 (2003), pp. 147

holística o sintética busca integrar los distintos elementos en un todo coherente, actuando como un principio regulador que orienta la comprensión global del fenómeno jurídico.

Desde un punto de vista histórico, la filosofía del Derecho ha experimentado una tensión constante entre dos enfoques principales. Por un lado, la denominada “filosofía del Derecho de los filósofos”, que aplica sistemas teóricos generales al ámbito jurídico; por otro, la “filosofía del Derecho de los juristas”, que surge de la experiencia práctica y del análisis interno del Derecho positivo. Esta dualidad refleja la dificultad de conciliar la abstracción teórica con la concreción normativa, y ha dado lugar a distintas corrientes y metodologías dentro de la disciplina.

En esta línea, Rafael Hernández Marín propone una concepción más técnica de la filosofía jurídica, dividiéndola en dos grandes ámbitos. Por un lado, la teoría general del Derecho, que analiza la norma y el sistema jurídico de manera abstracta; por otro, la teoría de la ciencia jurídica, que estudia el discurso, los métodos y la actividad de los juristas⁸. Esta distinción permite delimitar con mayor precisión el objeto de estudio de la disciplina y resaltar su dimensión metodológica.

Otra forma en la que se articula la filosofía del Derecho es concebirla como una especie de “ingeniería conceptual”⁹. Desde esta perspectiva, su función consiste en detectar incoherencias, ambigüedades o contradicciones en el entramado jurídico, especialmente en lo relativo a la relación entre legalidad y legitimidad. Esta tarea no es meramente técnica, sino profundamente crítica, ya que implica confrontar el Derecho positivo con las grandes cuestiones éticas y políticas que afectan a la vida humana. Así, la filosofía del Derecho se convierte en el núcleo intelectual desde el que se pueden analizar y orientar las transformaciones jurídicas.

En última instancia, la filosofía del Derecho se consolida como una forma de filosofía práctica¹⁰. Los conceptos jurídicos fundamentales no son meras abstracciones, sino ideas que orientan la acción y que requieren una fundamentación ética y política. Por ello, esta disciplina no solo tiene un valor teórico, sino también una relevancia práctica decisiva en la configuración de las instituciones y en la resolución de los conflictos sociales.

⁸ Rafael Hernández Marín, *Concepto de la Filosofía del Derecho*, 1993.

⁹ Carlos Alberto Jaramillo Rojas, *Filosofía del Derecho*, 2013.

¹⁰ Jesús Vega, *La filosofía del Derecho como filosofía práctica*, 2018.

B. PRINCIPALES CORRIENTES DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA

La filosofía política se ocupa del análisis y la evaluación de la vida pública mediante un lenguaje normativo orientado a legitimar o criticar los órdenes sociopolíticos existentes. Su objeto de estudio abarca las formas de poder, los principios de legitimidad y las estructuras institucionales que organizan la convivencia humana. A lo largo de la historia, esta disciplina ha desarrollado diversas corrientes que reflejan distintas concepciones del ser humano, la sociedad y el Estado.

Una de las tradiciones más influyentes es la del realismo teleológico, representada por autores como Aristóteles y Santo Tomás de Aquino. Según estos pensadores, la política se concibe como la actividad orientada a la consecución del bien común y el perfeccionamiento del alma. La legitimidad del poder no se reduce a su origen, sino que depende fundamentalmente de su ejercicio, es decir, de su capacidad para promover la justicia y el bienestar colectivo. Esta distinción entre legitimidad de origen y legitimidad de ejercicio resulta clave para evaluar críticamente las formas de gobierno.

Otra línea fundamental es la de las doctrinas de la soberanía, que han justificado históricamente el poder político en diferentes fuentes. Así, la soberanía divina atribuye la autoridad al monarca como representante de Dios; la soberanía nacional la sitúa en la nación como entidad abstracta, y la soberanía popular la vincula directamente al conjunto de los ciudadanos. Cada una de estas concepciones implica un modelo distinto de legitimidad y de participación política. El liberalismo y el constitucionalismo constituyen otra corriente central en la filosofía política moderna. Su objetivo principal es la protección de los derechos individuales y la limitación del poder del Estado mediante mecanismos jurídicos¹¹.

Sin embargo, esta tradición ha sido objeto de críticas por parte de autores como Sergio Castaño, quienes advierten del riesgo de reducir la legitimidad a una mera legalidad formal¹². Según estos autores, un sistema político no puede considerarse justo únicamente por cumplir procedimientos legales, ya que ello puede conducir a fenómenos como la *tiranía de la mayoría* o a un vaciamiento axiológico del Derecho.

¹¹ Juan Ferrando Badía, *Las formas históricas de poder político y sus legitimidades*, 1965.

¹² Sergio Raúl Castaño, *La legitimidad política en el Estado democrático-representativo. Breve examen desde la tradición clásica*, 2014

En el contexto contemporáneo, marcado por la globalización, han surgido nuevas propuestas que buscan redefinir el alcance de la política. Entre ellas, Silveira destaca la teoría de Luigi Ferrajoli, quien propone la idea de una *Constitución de la Tierra* orientada a proteger los bienes fundamentales de la humanidad¹³. Estos bienes, como el medio ambiente, la paz o los derechos básicos, deben quedar fuera de la lógica del mercado y ser garantizados por estructuras jurídicas supranacionales.

Finalmente, el comunitarismo y las teorías de lo común plantean una crítica a la dicotomía tradicional entre lo público y lo privado. Estos autores defienden la existencia de bienes comunes que deben ser gestionados colectivamente mediante formas democráticas de cooperación. Más allá de una categoría económica, *lo común* se presenta como un principio político capaz de reconfigurar las relaciones sociales y de ofrecer alternativas a los modelos tradicionales de organización estatal.

C. LA TEORÍA TRIDIMENSIONAL DEL DERECHO COMO MÉTODO DE ANÁLISIS INTEGRAL

La teoría tridimensional del Derecho, según Miguel Reale, constituye uno de los intentos más influyentes de superar las visiones reduccionistas del fenómeno jurídico. Según esta teoría, el Derecho no puede comprenderse adecuadamente desde una única perspectiva, sino que debe analizarse como una integración dinámica de tres elementos: hecho, valor y norma¹⁴. Esta concepción responde a la necesidad de captar la complejidad del Derecho como realidad histórica, social y normativa, aplicada a una realidad concreta.

En una primera instancia, el hecho, corresponde a la dimensión fáctica del Derecho. Se refiere a los acontecimientos sociales, económicos y culturales que configuran el contexto en el que surgen las normas jurídicas.

El segundo elemento, el valor, introduce la dimensión axiológica, es decir, los principios éticos que orientan la interpretación de los hechos y que dotan de sentido al orden jurídico.

Finalmente, la norma representa la dimensión prescriptiva, en la que se integran los hechos y los valores en forma de reglas obligatorias.

¹³ Héctor Silveira, «Bienes fundamentales, bienes comunes y lo común en el Estado constitucional», 2025.

¹⁴ Miguel Reale, *Teoría tridimensional del derecho: Una visión integral del derecho*, 1997, p. 69.

La originalidad de esta teoría radica en su concepción dialéctica de estos tres elementos. No se trata de dimensiones independientes, sino de aspectos interrelacionados que se implican mutuamente¹⁵. El Derecho es, en este sentido, un proceso en el que los valores inciden sobre una realidad social determinada para generar normas jurídicas. Esta “dialéctica de complementariedad” permite comprender el Derecho como una realidad dinámica y en constante evolución, superando reduccionismos e idealismos que alejan el Derecho de la realidad social.

Uno de los principales aportes de este enfoque es su antedicha capacidad para superar el reduccionismo presente en otras corrientes. Mientras el positivismo jurídico tiende a absolutizar la norma, el sociologismo enfatiza el hecho social y el iusnaturalismo se centra en el valor, la teoría tridimensional integra estas perspectivas en un marco común. De este modo, ofrece una visión más completa del fenómeno jurídico.

Además, esta teoría permite analizar el Derecho como una experiencia histórico-cultural. Las normas no surgen de manera abstracta, sino como respuesta a tensiones concretas entre hechos y valores en un determinado contexto. Este proceso, denominado *nomogénesis jurídica*¹⁶, explica el origen y la evolución de las normas en función de las necesidades sociales.

Por último, la teoría tridimensional destaca la dimensión dinámica del Derecho. Las normas no son entidades estáticas, sino que experimentan cambios en su significado a medida que evolucionan los hechos y los valores sociales. Esto exige una constante labor interpretativa para mantener la coherencia del sistema jurídico y garantizar su validez en términos de vigencia, eficacia y legitimidad.

En definitiva, la teoría tridimensional del Derecho proporciona un marco analítico integral que permite comprender la complejidad del fenómeno jurídico, articulando de manera coherente sus dimensiones normativa, social y ética.

¹⁵ Miguel Reale, *Teoría tridimensional del derecho: Una visión integral del derecho*, 1997, p. 82.

¹⁶ Miguel Reale, *Teoría tridimensional del derecho: Una visión integral del derecho*, 1997, p. 16.

CAPÍTULO II. DIMENSIÓN AGENTE: PODER, SUJETO POLÍTICO E INSTITUCIONES

A. EL PODER POLÍTICO: CONCEPTO Y LEGITIMIDAD

El fenómeno del poder es, en su generalidad, un hecho social rudimentario que confirma que formar parte de cualquier grupo implica necesariamente la sumisión a una voluntad rectora. Alejándonos de anarquismos, en las sociedades civiles, este poder social se transforma en poder político, cuya función esencial es establecer, mantener y sancionar los modelos de conducta vigentes para asegurar la cohesión estructural de la comunidad global. Históricamente, el poder no se presenta como una entidad estática, sino que ha evolucionado a través de diversas formas: desde el poder anónimo de las sociedades cerradas, donde la sumisión es espontánea y difusa en los usos y costumbres, hasta el poder individualizado, donde el mando se concentra en un jefe o guerrero que lo ejerce como un derecho de propiedad basado en cualidades personales, físicas y/o carismáticas.

La transición definitiva hacia la modernidad se marca con el poder institucionalizado o Estado, donde el poder deja de estar vinculado a una persona física para imputarse a un estatus jurídico abstracto. Bajo esta forma, los gobernantes actúan meramente como agentes de una institución cuya existencia y límites están definidos por el Derecho. Según la perspectiva de Robert Alexy, el Derecho posee dos propiedades esenciales: la coerción (fuerza), necesaria para la eficacia social, y la pretensión de corrección (justicia), que expresa su dimensión ideal¹⁷. De este modo, un sistema que solo se base en la fuerza bruta, sin una pretensión de ser justo, podría ser un ejercicio de poder, pero difícilmente un sistema jurídico legítimo.

El concepto de legitimidad es el criterio que transforma la nuda fuerza en autoridad aceptada. Las doctrinas clásicas postulan que la legitimidad primaria consiste en la ordenación del obrar del gobernante hacia la consecución del bien común político. En este marco, se distingue fundamentalmente entre la legitimidad de origen: el acceso legal al mando según la constitución; y la legitimidad de ejercicio: la justicia de los actos orientados al bien común. Como expone Castaño¹⁸, la tradición clásica sostiene que la legitimidad de ejercicio es

¹⁷ Robert Alexy, *La naturaleza de la filosofía del derecho*, 2003, p. 155.

¹⁸ Sergio Raúl Castaño, *La legitimidad política en el Estado democrático-representativo. Breve examen desde la tradición clásica*, 2014, p. 98-99.

superior; por tanto, un gobierno que accede legalmente al poder (legitimidad de origen) puede perder su razón de ser si atenta contra el bien humano objetivo (ilegitimidad de ejercicio).

Como expone Badía, históricamente, los principios de legitimidad han variado drásticamente. Las doctrinas teocráticas justificaban el poder como una investidura divina directa del monarca, mientras que la escuela teológica española, representada, en parte, por Francisco de Vitoria, desarrolló la tesis del origen divino mediato, donde el poder viene de Dios, pero reside originalmente en el pueblo, *omnis potestas a Deo, per populum*¹⁹. Con la Ilustración, surge la legitimidad racional y contractualista, que desplaza lo sagrado por la voluntad general y el consenso. No obstante, algunos pensadores advierten que en el Estado liberal contemporáneo existe una tendencia peligrosa a reducir la legitimidad a mera legalidad procedimental. Bajo esta lógica positivista, cualquier decisión de la mayoría sería justa por el solo hecho de cumplir las formas legales, lo que podría derivar en una "tiranía legal" que vacía de contenido axiológico a la norma.

Para superar este reduccionismo, la teoría tridimensional del Derecho propone que el poder político debe analizarse en una integración dialéctica de hecho, valor y norma. El poder no es solo la norma impuesta, sino que surge de un hecho social condicionado por un valor de justicia. Desde esta visión, la legitimidad no puede ser un cheque en blanco basado solo en el voto (hecho) o la ley escrita (norma), sino que requiere una constante validación frente a la persona humana como valor-fuente. En conclusión, el poder político legítimo en el Estado constitucional moderno debe ser un poder limitado, cuya legalidad formal esté siempre subordinada a la eficacia social y al fundamento ético de los derechos fundamentales.

B. EL SUJETO POLÍTICO: INDIVIDUO, CIUDADANÍA Y COMUNIDAD

El sujeto político no debe entenderse como un ente estático o acabado, sino como una realidad en constante construcción procesual a través de la educación y la praxis social. Tradicionalmente, se ha definido al sujeto político como aquel individuo que trasciende del ámbito privado al público, asumiendo una actitud reflexiva sobre su capacidad de transformar la realidad mediante la acción organizada²⁰. Sin embargo, esta visión a menudo ha incurrido en un sesgo *mesianico*, asumiendo que el sujeto debe sacrificar sus intereses íntimos por el bien

¹⁹ Juan Ferrando Badía, *Las formas históricas de poder político y sus legitimidades*, 1965, p. 101.

²⁰ Gina Marcela Arias Rodríguez y Fabián F. Villota Galeano, *De la política del sujeto al sujeto político: Educación para la emancipación*, 2007, p. 42.

colectivo. Una perspectiva más compleja sugiere que el sujeto político es en realidad un estratega o jugador que busca la coherencia y simultaneidad entre sus dimensiones pública y privada, entendiendo que el interés público no debe anular al particular, sino armonizarse con él.

La ciudadanía surge como la formalización de esta condición política, vinculando al individuo con un sistema de derechos y deberes. En el marco del Estado constitucional, ser ciudadano implica una participación activa y no meramente pasiva, es decir, no ser solo un depositario de beneficios estatales, sino que implica también el deber de participación en la vida social y política. Esta ciudadanía se ejerce en el seno de la comunidad, un espacio de socialización donde los individuos desarrollan su capacidad crítica y democrática. En este sentido, la educación para la emancipación es fundamental para que el sujeto no acepte las condiciones sociales de manera acrítica, sino que desarrolle un "yo consistente" capaz de oponerse a la injusticia²¹.

En el debate contemporáneo, la noción de sujeto político se ha visto interpelada por la necesidad de reconocer nuevos bienes fundamentales que garanticen la dignidad humana ante la globalización. La corriente comunitaria propone que el individuo no solo sea titular de libertades civiles, sino que su estatus político dependa de la garantía de tres tipos de bienes vitales: personalísimos (como la integridad del cuerpo), comunes (como el aire y el agua) y sociales (como la salud y la alimentación)²². Al categorizar estos recursos como bienes fundamentales, el sujeto deja de ser un mero consumidor en el mercado para reafirmarse como un titular de derechos fundamentales primarios que deben estar blindados contra la apropiación privada.

La relación entre el individuo y la comunidad también se redefine a través del concepto de *lo común*. Frente al binomio tradicional de propiedad pública o privada, autores como Silveira han demostrado la viabilidad de sistemas de autogestión comunitaria donde los sujetos políticos se hacen cargo directamente de los recursos mediante reglas de cooperación²³. Esta *estrategia de lo común* propone que el sujeto político no es solo el votante, sino el copartícipe de una praxis que instituye nuevas formas de vida social al margen de la lógica mercantil. En este

²¹ G. M. Arias Rodríguez y F. F. Villota Galeano, *De la política del sujeto al sujeto político: educación para la emancipación*, Ánfora 14, n.º 23 (2007)

²² Héctor Silveira, *Bienes fundamentales, bienes comunes y lo común en el Estado constitucional*, 2025, p. 171.

²³ Héctor Silveira, *Bienes fundamentales, bienes comunes y lo común en el Estado constitucional*, 2025, p. 194.

marco, lo común se convierte en un principio político instituyente que busca la transformación del orden social a través de la cooperación y la responsabilidad compartida.

Finalmente, el sujeto político moderno debe enfrentar la tensión entre el individualismo liberal y la pertenencia a una comunidad política global. Mientras que el liberalismo clásico se centra en los límites del poder para proteger al individuo, el desafío actual es recuperar el sentido del bien común como un ideal de justicia que vincula a todos los miembros de la sociedad. El ciudadano ya no puede ser visto como un átomo aislado, sino como parte de una multitud que produce y reproduce la riqueza de manera social. Así, el fortalecimiento de la esfera pública y la creación de un cuarto poder cívico²⁴ permitirían que los individuos recuperen el control sobre las instituciones, garantizando que el interés general prevalezca sobre los poderes salvajes del capital y la técnica.

C. INSTITUCIONES DEMOCRÁTICAS Y REPRESENTACIÓN

La democracia representativa es la forma institucional por antonomasia del Estado de derecho contemporáneo, fundamentada en el principio de que el poder emana de la nación o el pueblo. Sin embargo, la estructura de la representación política moderna presenta una contradicción intrínseca: mientras se afirma la soberanía popular, el sistema proscribía legalmente el mandato imperativo. De este modo, el elector no tiene resortes reales para controlar las decisiones del elegido una vez que este ocupa el cargo, pues se asume que el diputado no representa a sus votantes concretos, sino a una entidad abstracta llamada Nación. En la praxis, esta desconexión se agrava por el monopolio de los partidos políticos, donde la voluntad del representante está cautiva de la disciplina de bloque del partido y no del criterio de la ciudadanía.

Esta configuración institucional ha llevado a que la soberanía del pueblo se verifique, en realidad, como una soberanía de los representantes. Como señala Castaño, en este sistema el verdadero soberano no es quien responde a las preguntas (el pueblo en elecciones o referéndums), sino quien formula las opciones de antemano (el poder establecido)²⁵. Esta *neutralidad axiológica* de las instituciones liberales, que reduce la legitimidad a la mera mayoría estadística del 51%, puede derivar en una matemática de la inhumanidad, donde las

²⁴ Héctor Silveira, *Bienes fundamentales, bienes comunes y lo común en el Estado constitucional*, 2025, p. 170.

²⁵ Sergio Raúl Castaño, *La legitimidad política en el Estado democrático-representativo. Breve examen desde la tradición clásica*, 2014

mayorías pueden imponer legalmente decisiones que vulneran principios fundamentales de justicia.

Frente a la crisis de estas estructuras, han surgido propuestas para revitalizar la institucionalidad democrática. Una de las más relevantes es la de Luigi Ferrajoli²⁶, quien aboga por una *Constitución de la Tierra* que establezca instituciones de garantía global. Estas instituciones no solo deberían gestionar el poder político tradicional, sino asegurar el acceso a los bienes fundamentales como el agua, el aire o las medicinas, sustrayéndolos del mercado. La propuesta de Ferrajoli implica que la democracia no debe ser solo formal, sino también sustancial, obligando a los poderes públicos y privados a cumplir con prestaciones sociales básicas como garantía de la supervivencia humana.

Complementariamente, regresamos a la idea que expone Silveira sobre la necesidad de crear un cuarto poder cívico o instituciones de contra-democracia. Estos órganos, integrados por ciudadanos y organizaciones de la sociedad civil, tendrían funciones de control, vigilancia y deliberación permanente sobre las políticas gubernamentales, operando como un puente entre la esfera pública y las instituciones tradicionales. El objetivo es pasar de una democracia puramente representativa y pasiva a una administración compartida, siguiendo el modelo italiano de gestión de los bienes comunes urbanos, donde la ciudadanía participa activamente en el cuidado y regeneración de los espacios públicos.

En última instancia, el fortalecimiento de las instituciones democráticas requiere una superación del positivismo ideológico que separa tajantemente el derecho de la moral. Como sostiene Robert Alexy²⁷, el razonamiento jurídico en los casos difíciles debe incorporar razones morales para cumplir con su pretensión de corrección. Las instituciones no pueden ser meros mecanismos técnicos de dominación, sino que deben estar orientadas por el bien común y la protección de la dignidad humana. Solo mediante una institucionalidad que combine el rigor técnico con la sensibilidad ética y la participación ciudadana activa, podrá la democracia transformarse de un simulacro en un verdadero horizonte de paz y justicia social.

²⁶ Luigi Ferrajoli, *Por una Constitución de la Tierra: La humanidad en la encrucijada*, 2022.

²⁷ Robert Alexy, *La naturaleza de la filosofía del derecho*, 2003, p. 148.

CAPÍTULO III. DIMENSIÓN FINAL: UTOPIÁS Y MODELOS DE ESTADO

A. UTOPIÁS CLÁSICAS: PLATÓN Y ARISTÓTELES

El pensamiento político clásico se desarrolló sobre la idea de que la política no constituye únicamente una técnica de organización del poder, sino una actividad orientada a la búsqueda del bien común y a la perfección moral del ser humano. En la Antigüedad griega, derecho, ética y política formaban parte de una misma reflexión sobre la vida en comunidad y sobre las condiciones necesarias para alcanzar una sociedad justa. En este sentido, sobresalen Platón y Aristóteles como baluartes de los principios de organización política orientada a la consecución de una sociedad virtuosa y justa.

Para Platón, la política debía estar guiada por la sabiduría y no por la mera opinión. En *La República*, el filósofo ateniense desarrolla una dura crítica a la democracia de su tiempo, a la que considera vulnerable frente a la manipulación y la demagogia. Según Platón, la mayoría de los ciudadanos viven condicionados por prejuicios y apariencias, incapaces de acceder al conocimiento verdadero. Platón concibe la embriaguez de libertad derivada de la democracia como un atentado contra la sociedad justa que busca la perfección del alma. Para él, el ciudadano de la sociedad democrática, vive una falsa ilusión de libertad, siendo en realidad esclavo de un extremo libertinaje, donde las líneas de la moral se difuminan. De este modo, “cuando una ciudad gobernada democráticamente y sedienta de libertad tiene al frente a unos malos escanciadores y se emborrachan más allá de lo conveniente con ese licor sin mezcla, entonces castiga a sus gobernantes, si no son totalmente blandos y si no le procuran aquélla en abundancia, tachándolos de malvados y oligárquicos”²⁸ y “por lo que se refiere a las bestias que sirven a los hombres, nadie que no lo haya visto podría creer cuánto más libres son allí que en ninguna otra parte, pues, conforme al refrán, las perras se hacen sencillamente como sus dueñas, y lo mismo los caballos y los asnos, que llegan allí a acostumbrarse a andar con toda libertad y empaque, empellando por los caminos a quienquiera que encuentren si no se les cede el paso; y todo lo demás resulta igualmente henchido de libertad”²⁹.

Esta idea se ejemplifica en su célebre mito de la caverna, donde los seres humanos son incapaces de diferenciar la sombra de la realidad, pues no conocen la luz. Aplicado al ámbito político, ello implica que el gobierno de la mayoría puede convertirse fácilmente en el gobierno

²⁸ Platón, *República*, 2013, 562d.

²⁹ Platón, *República*, 2013, 563c.

de la ignorancia, en el que los líderes no buscan el bien común, sino satisfacer los deseos inmediatos de la multitud para conservar el poder.

Frente a esta situación, Platón propone como ideal político el modelo del filósofo-rey³⁰. Solo aquellos individuos que han logrado salir de la caverna mediante el ejercicio de la razón y la dialéctica poseen la capacidad necesaria para gobernar con justicia. El filósofo-rey no actúa guiado por intereses particulares, sino por el conocimiento del bien y de la verdad, convirtiéndose así en garante de una ciudad ordenada y virtuosa. Para Platón, mientras los filósofos no gobiernen o los gobernantes no adquieran una auténtica formación filosófica, los conflictos y males de los Estados serán inevitables.

A diferencia de Platón, Aristóteles desarrolló una aproximación más empírica y realista. En lugar de construir un modelo ideal abstracto, se dedicó a estudiar las constituciones reales de las ciudades griegas para identificar cuáles eran los elementos que favorecían la estabilidad y el bienestar colectivo. En su obra *Política*, sostiene que un régimen es justo cuando gobierna atendiendo al bien común y no al beneficio particular de quienes ejercen el poder. De este modo, la legitimidad política depende de la orientación ética del gobierno y de su contribución al bien común.

Aristóteles consideraba que la polis debía garantizar ciertas condiciones materiales mínimas para que los ciudadanos pudieran participar activamente en la vida pública. En este sentido, destacó la importancia de la justicia distributiva y del equilibrio social como elementos esenciales de un régimen estable.

En cuanto a la justicia social, Aristóteles defendía que el gasto público debía utilizarse para garantizar el funcionamiento de las instituciones y para asistir a los ciudadanos más necesitados. Sin embargo, criticaba las prácticas demagógicas basadas en el simple reparto de dinero, al considerar que generaban dependencia y debilitaban la estabilidad de la polis. En lugar de ello, proponía ofrecer medios permanentes de subsistencia, como tierras o capital para desarrollar actividades comerciales y productivas. Su objetivo era fortalecer la autonomía económica de los ciudadanos y favorecer una participación política más equilibrada.

Es así como los pensadores de tradición antigua, representados tanto por Platón como por Aristóteles, compartieron la idea de que la política debía orientarse hacia la justicia y la perfección de la comunidad. Sin embargo, mientras Platón apostó por un idealismo basado en

³⁰ Will Ogilvie Vega de Seoane, *Platón y la democracia: Una relación complicada*, 2021, p. 3

el gobierno de los sabios, Aristóteles desarrolló una visión más pragmática centrada en el equilibrio institucional y en las condiciones reales de la vida social.

B. RUPTURA MODERNA: MAQUIAVELO Y HOBBS

La llegada de la modernidad supuso una transformación radical en la manera de comprender la política y el Derecho. Frente a la tradición clásica, de Platón y Aristóteles, donde la política estaba orientada a la búsqueda del bien común y al perfeccionamiento moral del ser humano, los pensadores modernos comenzaron a analizar el poder desde una perspectiva mucho más pragmática y realista. La política dejó progresivamente de entenderse como una prolongación de la ética para convertirse en una técnica de organización y conservación del poder. Este cambio de paradigma estuvo profundamente condicionado por el contexto histórico de la época: las guerras de religión, la fragmentación política europea y la crisis de las estructuras medievales impulsaron la necesidad de construir modelos estatales capaces de garantizar el orden y la estabilidad.

En este proceso de ruptura, la figura de Nicolás Maquiavelo ocupa un lugar fundamental. En su obra *El Príncipe*, Maquiavelo rompe con la tradición moralizante de la filosofía política clásica y analiza el poder desde una óptica estrictamente práctica. El gobernante ya no es juzgado por su virtud moral o por su capacidad para alcanzar el bien común, sino por su habilidad para conservar el poder y garantizar la estabilidad del Estado: “La principal ocupación de un príncipe, así como su estudio preferente, no debe tener otro objeto, otro pensamiento, más que la guerra, el orden y la disciplina de los ejércitos, porque es el único que se espera ver ejercido por el que manda. Este arte es de tan gran utilidad que no sólo mantiene en el trono a los que nacieron príncipes, sino que también con frecuencia hace subir a la clase de príncipe a algunos hombres de condición privada”³¹.

La política se independiza así de la ética tradicional y pasa a regirse por criterios de eficacia y utilidad. Una vez desterrados cualesquiera principios éticos regidores, la política se convierte en un juego de supervivencia y mantenimiento del poder, donde se impone la ley del más fuerte.

El Príncipe maquiavélico debe actuar según las circunstancias concretas de la realidad política y no conforme a ideales abstractos de justicia. En consecuencia, puede recurrir tanto a la fuerza como al engaño si ello resulta necesario para preservar el orden político. Esta visión no implica

³¹ Nicolás Maquiavelo, *El príncipe*, 2019, p. 95.

necesariamente una defensa del autoritarismo, sino una constatación de que el ejercicio del poder obedece a dinámicas distintas de las normas morales privadas. Con Maquiavelo nace una concepción secularizada y autónoma de la política, en la que el Estado se convierte en una estructura orientada prioritariamente a su propia conservación.

Esta tendencia alcanza su máxima expresión en el monstruo bíblico que supone el Estado de Thomas Hobbes. En *Leviatán*, Hobbes desarrolla una teoría política basada en una visión profundamente pesimista de la naturaleza humana. Según el autor inglés, los seres humanos son esencialmente iguales en capacidades y deseos, lo que genera una competencia permanente por los recursos, el poder y la seguridad. En ausencia de una autoridad común, esta situación conduce al denominado *estado de naturaleza*, caracterizado por una guerra de todos contra todos, donde la vida humana se vuelve insegura y dominada por el miedo.

Frente a este escenario de conflicto constante, surge la necesidad de crear un poder soberano capaz de garantizar la paz y el orden. A diferencia de los clásicos, para Hobbes, el Estado no nace con el objetivo de alcanzar el bien común en sentido moral, sino como una herramienta racional para neutralizar la violencia y asegurar la supervivencia colectiva. La legitimidad política deja así de fundamentarse en principios éticos o religiosos y pasa a basarse en un pacto o contrato social mediante el cual los individuos transfieren su poder al soberano a cambio de protección.

En este modelo, la soberanía adquiere un carácter absoluto. El soberano concentra la autoridad necesaria para imponer las leyes y mantener la estabilidad social, ya que cualquier división del poder podría devolver a la sociedad al caos del estado de naturaleza. De este modo, el Derecho deja de concebirse como expresión de una justicia objetiva o de una ley natural universal, y pasa a identificarse con el conjunto de normas dictadas por el poder soberano, y que constituyen lo que es correcto e incorrecto. La validez jurídica depende entonces de la autoridad que emite la norma y de su capacidad para garantizar el orden.

La modernidad política introduce así una concepción profundamente distinta de la legitimidad. Mientras la tradición clásica subordinaba la ley a la justicia y al bien común, el pensamiento moderno tiende a identificar legitimidad con legalidad procedimental. Una decisión es válida no por su contenido moral, sino por haber sido adoptada conforme a las reglas del poder soberano. Esta transformación implica un progresivo vaciamiento axiológico del Derecho, donde la fuerza y la coacción pasan a ocupar un papel central en la conservación del sistema

jurídico y político. Estas ideas supondrían el hartazgo de la sociedad, hacia una nueva etapa donde se regresase al gobierno de los muchos frente a los pocos.

No obstante, alejado del ideario de sus homólogos y buscando una sociedad idílica, más parecida a la de los clásicos, Tomás Moro embarca un viaje hacia la isla de Utopía, lugar donde ha de estar su concepción de la sociedad perfecta. Publicada en 1516, *Utopía* representa un intento de imaginar una organización social capaz de corregir los males que el autor observaba en la Inglaterra de su tiempo. A través del relato del viajero Rafael Hitlodeo, Moro describe una isla en la que la propiedad privada ha sido abolida y donde los recursos son compartidos por todos los ciudadanos. Para el pensador inglés, gran parte de la desigualdad, la delincuencia y los conflictos sociales tienen su origen en la acumulación de riqueza y en la búsqueda egoísta del beneficio individual, por lo que la comunidad de bienes aparece como una solución destinada a garantizar la armonía colectiva.

“Así, cuando miro esos Estados que hoy día florecen por todas partes, no veo en ellos, así Dios me salve, otra cosa que cierta conspiración de los ricos, que hacen sus negocios so pretexto y en nombre de la república. Imaginan e inventan todos los artificios posibles, tanto para retener, sin miedo a perderlos, los bienes adquiridos con malas artes, como para procurarse al menor precio posible las obras y trabajos de los pobres y abusar de ellos. Y esas maquinaciones las promulgan como ley los ricos en nombre de la sociedad y, por lo tanto, también en de los pobres y mandan observar”³²

La sociedad utópica se caracteriza por una estricta organización racional de la vida pública. El trabajo es obligatorio para todos los ciudadanos, pero se distribuye de manera equitativa, reduciendo considerablemente la jornada laboral y permitiendo dedicar tiempo al estudio, la cultura y el desarrollo personal. La educación ocupa un lugar central en el sistema, pues Moro considera que una ciudadanía instruida resulta indispensable para el mantenimiento de una comunidad justa. Asimismo, la tolerancia religiosa, extraordinariamente avanzada para la época, constituye otro de los pilares de la isla, donde distintas creencias pueden coexistir pacíficamente siempre que respeten el orden común. Esta idea de una sociedad justa llega al extremo de no necesitar leyes para regirse, pues todos los ciudadanos de Utopía saben cuál es su deber: “Así reputo sinceramente por prudentísimas y santísimas las instituciones de los utópicos a quienes tan pocas leyes bastan para asegurar tan excelente gobierno que a la vez el

³² Tomás Moro, *Utopía* (Madrid: Austral, 2007), p. 155

mérito es recompensado y la distribución por igual permite que todos gocen de la abundancia de todas las cosas”³³.

Sin embargo, la obra no debe interpretarse únicamente como la descripción literal de un modelo político ideal. La propia ambigüedad del término *utopía*, que puede entenderse tanto como “buen lugar” como “no lugar”, sugiere que Moro pretendía también formular una crítica satírica a las instituciones de su tiempo y plantear una reflexión sobre los límites de la política real. De este modo, *Utopía* se sitúa entre el ideal y la crítica, recuperando la preocupación clásica por el bien común y la virtud cívica, al tiempo que inaugura una larga tradición de pensamiento que seguirá preguntándose si es posible construir una sociedad más justa que la existente.

C. MODELOS CONTEMPORÁNEOS: LIBERALISMO, COMUNITARISMO Y TEORÍAS DE LA JUSTICIA

El pensamiento político contemporáneo se caracteriza por el intento de reconstruir la relación entre derecho, moral y política después de siglos marcados por el predominio del positivismo jurídico y del individualismo liberal. Frente a modelos que identificaban la legitimidad exclusivamente con la legalidad formal o con la voluntad individual, numerosos autores han tratado de recuperar una concepción más ética y comunitaria de la política. Este debate gira en torno a cuestiones fundamentales como la justicia, el bien común, la función del Estado y los límites del mercado en las sociedades democráticas actuales.

Dentro de este contexto, el liberalismo contemporáneo continúa ocupando una posición central. Heredero de la tradición moderna iniciada por autores como John Locke, el liberalismo sitúa la libertad individual y la protección de los derechos subjetivos en el núcleo del sistema político. La finalidad principal de las instituciones sería garantizar la autonomía del individuo frente a posibles abusos del poder. Sin embargo, algunos críticos sostienen que este modelo ha derivado progresivamente hacia un individualismo extremo, en el que la política queda reducida a la protección de intereses privados y la sociedad pierde referencias comunes capaces de orientar la vida colectiva.

Entre estos críticos destaca Danilo Castellano, quien considera que el liberalismo contemporáneo ha terminado vaciando el fundamento objetivo de la justicia³⁴. Según esta

³³ Tomás Moro, *Utopía* (Madrid: Austral, 2007), p. 77-78.

³⁴ Danilo Castellano, *Introducción a la filosofía de la política: Breve manual*, 2020

perspectiva, la libertad individual se transforma en el criterio absoluto de legitimidad política, de manera que cualquier deseo subjetivo puede reclamar reconocimiento jurídico. Como consecuencia, el Derecho deja de apoyarse en principios éticos compartidos y se convierte en un instrumento destinado únicamente a satisfacer preferencias individuales. Esta situación provoca una fragmentación social creciente y dificulta la existencia de un auténtico bien común.

Frente a esta deriva individualista, algunas teorías contemporáneas de la justicia han intentado reconstruir racionalmente los fundamentos éticos de la convivencia democrática. En este sentido, como bien expone Sebastián Escámez³⁵, la figura de John Rawls resulta especialmente relevante. En su obra *A Theory of Justice*, Rawls propone una teoría de la justicia basada en la idea de imparcialidad. Para ello, imagina una posición original en la que individuos racionales diseñan los principios fundamentales de la sociedad sin conocer cuál será su lugar dentro de ella. Este recurso teórico, conocido como velo de ignorancia, pretende garantizar que las normas políticas se elaboren de manera justa y no en función de intereses particulares.

La propuesta de Rawls busca superar la mera confrontación de intereses individuales mediante el uso de la razón práctica. El objetivo no es imponer una visión moral única, sino construir principios de justicia aceptables para todos los ciudadanos dentro de una sociedad plural. De este modo, el liberalismo rawlsiano intenta reconciliar libertad e igualdad, defendiendo instituciones capaces de garantizar oportunidades reales y proteger a los sectores más vulnerables de la sociedad.

Por su lado, Alexis de Tocqueville, como explica Del Corral³⁶, aporta a los modelos contemporáneos de Estado su identificación de la igualdad de condiciones como el hecho generador y providencial que define irreversiblemente a la modernidad. Para el pensador francés, la democracia no es simplemente un sistema de gobierno, sino un estado social que, aunque reduce la miseria extrema y generaliza el bienestar, encierra peligros específicos como la tiranía de la mayoría, donde el poder del número puede llegar a aplastar la independencia individual y el pluralismo.

Uno de sus aportes más proféticos para analizar el Estado social y de bienestar actual es el concepto de despotismo tutelar. De forma similar a Platón, Tocqueville advirtió sobre la

³⁵ Sebastián Escámez Navas, *El estado de la virtud. Sobre la noción de tolerancia en el liberalismo político de John Rawls*, 2004

³⁶ Luis Díez del Corral, *El pensamiento político de Tocqueville*, 1989

emergencia de un poder inmenso y tutelar, absoluto, detallado y dulce, que se encarga de proveer goces y asegurar las necesidades de los ciudadanos con el fin de mantenerlos en una infancia perpetua. Este modelo de Estado-providencia, según su análisis, amenaza con extinguir el libre arbitrio al sustituir la iniciativa ciudadana por una gestión administrativa que busca evitar el desasosiego de pensar. En este contexto, la mediocridad de los deseos y el repliegue hacia los intereses privados, lo que hoy denominamos individualismo, debilitan la energía del cuerpo social, facilitando una centralización del poder que uniforma la vida pública bajo reglas estáticas³⁷.

Frente a estos riesgos, las ideas de Tocqueville subrayan que el éxito de los Estados democráticos contemporáneos depende de la vitalidad de las costumbres y de la existencia de asociaciones civiles que actúen como contrapesos al poder central. Su propuesta de un liberalismo de nueva especie, sugiere que la libertad política solo es sostenible si se apoya en una ciudadanía activa, educada en el autogobierno y capaz de trascender lo material para cultivar el compromiso con el bien común. En definitiva, Tocqueville plantea que el gran desafío del Estado moderno es conciliar la demanda de igualdad con la preservación de la libertad, evitando que la búsqueda de seguridad económica desemboque en una servidumbre regulada y pacífica.

Del mismo modo, el predominio del individualismo liberal también dio lugar al surgimiento del comunitarismo. Esta corriente filosófica critica la idea de que el individuo pueda comprenderse de forma aislada, al margen de sus vínculos culturales, históricos y sociales.

El comunitarismo surge, de este modo, como una crítica al individualismo propio del liberalismo contemporáneo, defendiendo que la identidad y los valores del individuo no pueden entenderse al margen de la comunidad en la que se desarrolla. Frente a la idea liberal de un sujeto autónomo y desvinculado de su contexto social, autores comunitaristas sostienen que las tradiciones, los vínculos culturales, la filosofía pública y la participación cívica son elementos esenciales para la construcción de la vida política. Entre los principales representantes de esta corriente destaca Michael J. Sandel, quien critica que las democracias liberales hayan reducido la política a la protección de derechos individuales y al mercado, debilitando el compromiso con el bien común. Sandel defiende la necesidad de recuperar una ciudadanía más participativa y una concepción ética de la política basada en la responsabilidad compartida y el fortalecimiento de los lazos comunitarios: “Ahora bien, si el bien común es algo a lo que solo

³⁷ Luis Díez del Corral, *El pensamiento político de Tocqueville*, 1989, p.23.

podemos llegar deliberando con nuestros conciudadanos sobre los propósitos y los fines de nuestra comunidad política, entonces la democracia no puede ser indiferente al carácter de la vida común. No precisa de una igualdad perfecta, pero sí requiere que ciudadanos con distintos modos de vida y orígenes se encuentren en espacios comunes y en los lugares públicos. Y es que así es como aprendemos a negociar y a tolerar nuestras diferencias. Así llegamos a interesarnos por el bien común”.³⁸

Por otro lado, el pensamiento de Giovanni Sartori³⁹ en los modelos contemporáneos de Estado se define por una férrea defensa de la democracia representativa frente al auge de lo que denomina *directismo* o primitivismo democrático. Para Sartori, la representación no es un mal menor ni un obstáculo, sino la estructura esencial que permite la transmisión del poder en las sociedades modernas; por ello, advierte que los intentos de sustituirla por una democracia semidirecta o electrónica carecen de fundamento y pueden llevar a la autodestrucción del sistema.

Sartori sostiene que el gran peligro actual es la ruptura del equilibrio entre los dos componentes de la transmisión del poder: la receptividad (*responsiveness*) y la responsabilidad independiente. Un gobierno que solo cede a las demandas inmediatas del electorado se vuelve irresponsable; el representante debe ser responsable *ante* alguien, pero también responsable *de* algo, anteponiendo en ocasiones el interés general a las instrucciones imperativas. Además, critica duramente el empobrecimiento de la opinión pública causado por la videopolítica, señalando la contradicción de exigir una democracia más directa cuando los ciudadanos cuentan con menos conocimientos para decidir sobre cuestiones complejas. Apoyándose en el discurso de Burke al electorado de Bristol en 1774 y en los primeros revolucionarios franceses, Sartori defiende la representación ciudadana como veladora de la voluntad del pueblo, y no la de los representantes: “la entidad soberana es la nación, no el pueblo. La diferencia es que, si se declarara que el pueblo es el soberano, habría dos voluntades: la del pueblo y la de los representantes; pero si es la nación la soberana (artículo 3 de la Declaración de Derechos de 1789), hay una sola voluntad, pues la voluntad de la nación es la misma voluntad de los diputados a quienes se reconoce el derecho a hablar y actuar en nombre de aquélla”.⁴⁰

Finalmente, su análisis alerta sobre la deriva hacia una *demeritocracia*, producto de un antielitismo mal entendido que ha devaluado el valor de la selección cualitativa en las elecciones.

³⁸ Michael J. Sandel, *La tiranía del mérito. ¿Qué ha sido del bien común?* (Barcelona: Debate, 2020), p. 291.

³⁹ Giovanni Sartori, *En defensa de la representación política*, 1999, p.1.

⁴⁰ Giovanni Sartori, *En defensa de la representación política*, 1999, p.4.

Frente a la idea de que cualquier ciudadano está capacitado para decidir sobre todo, Sartori defiende que las elecciones deben recuperar su función selectiva para garantizar que el gobierno sea ejercido por los más capaces y no simplemente por aquellos que mejor manejan la subasta de popularidad: “Pero, con el tiempo, la regla de la mayoría se ha convertido en un rodillo. Las elecciones tenían por objeto seleccionar, pero se han convertido en una forma de seleccionar lo malo, sustituyendo un liderazgo valioso por un liderazgo impropio”⁴¹.

D. CRÍTICAS Y MODELOS ALTERNATIVOS

Las corrientes políticas y jurídicas alternativas contemporáneas surgen como una crítica profunda a la estructura del Estado liberal-burgués y a los límites del capitalismo moderno. Frente a un modelo centrado en la protección de la propiedad privada, el mercado y el individualismo, estas teorías defienden nuevas formas de organización social orientadas a reducir las desigualdades económicas, democratizar las relaciones de poder y replantear la función del Derecho y del Estado. Entre estas corrientes destacan especialmente el marxismo y las recientes teorías de *lo común*, que han recuperado protagonismo ante las crisis económicas, sociales y medioambientales del siglo XXI.

El marxismo, concebido como crítica al socialismo idealista por Karl Marx y Friedrich Engels, concibe la filosofía no como una actividad puramente teórica, sino como un instrumento para la transformación revolucionaria de la sociedad⁴². Desde esta perspectiva, las estructuras políticas y jurídicas no son neutrales, sino expresiones de las relaciones económicas dominantes. El Derecho y el Estado funcionarían, por tanto, como mecanismos destinados a preservar los intereses de la clase dominante y garantizar la reproducción del sistema capitalista.

La crítica marxista sostiene que las aparentes libertades formales del Estado liberal encubren profundas desigualdades materiales. Aunque todos los individuos sean jurídicamente iguales, las diferencias económicas condicionan de manera decisiva la capacidad real de participación y desarrollo de las personas. Por ello, el marxismo propone superar el modelo liberal mediante la transformación de las estructuras productivas y la eliminación de la propiedad privada de los medios de producción. El objetivo final sería construir una sociedad sin clases, donde

⁴¹ Giovanni Sartori, *En defensa de la representación política*, 1999, p.5.

⁴² Flabián Nieves, *Marx, el espacio geográfico y el Estado*, 2018

desaparezcan las relaciones de explotación económica y se igualen los ciudadanos en una única casta proletaria.

Sin embargo, esta concepción ha recibido críticas desde distintas corrientes filosóficas y jurídicas. En particular, desde la perspectiva de la teoría tridimensional del Derecho formulada por Miguel Reale, se critica el carácter reduccionista del marxismo. Según Reale⁴³, el marxismo incurre en un *monismo historicista* al interpretar todo el fenómeno jurídico exclusivamente desde la infraestructura económica. De este modo, la norma jurídica y, especialmente, la dimensión axiológica o valorativa del Derecho quedan subordinadas a factores materiales, perdiéndose una comprensión integral del fenómeno jurídico. Desde la perspectiva tridimensional, el Derecho no puede explicarse únicamente como reflejo de relaciones económicas, sino como una integración dinámica entre hechos, valores y normas.

⁴³ Miguel Reale, *Teoría tridimensional del derecho: Una visión integral del derecho*, 1997, p. 50.

CAPÍTULO IV. DIMENSIÓN MATERIAL: SOBERANÍA, CONFLICTO Y CAMBIO POLÍTICO

A. SOBERANÍA DEL PUEBLO Y LEGITIMIDAD

La soberanía popular constituye uno de los principios esenciales sobre los que se edifican las democracias modernas. Desde las revoluciones liberales de los siglos XVIII y XIX, se consolidó la idea de que el poder político no pertenece por derecho propio a monarcas o élites privilegiadas, sino que emana de la comunidad política y debe ejercerse en beneficio de esta. La legitimidad del poder se vincula así a la voluntad popular expresada mediante mecanismos de representación y participación política. Sin embargo, la relación entre soberanía y legitimidad ha sido objeto de un intenso debate filosófico y jurídico, pues la mera existencia de procedimientos legales no garantiza necesariamente que el poder sea justo o legítimo en sentido pleno.

La tradición clásica de la filosofía política, representada en parte por Aristóteles, entendía que la legitimidad política no dependía únicamente del origen del poder, sino fundamentalmente de su orientación hacia el bien común⁴⁴. Para estos autores, el poder era legítimo cuando contribuía a la perfección de la comunidad y respetaba un orden moral objetivo vinculado a la ley natural. La política no podía reducirse a una técnica de dominación o administración, sino que debía orientarse a garantizar la justicia y la convivencia armónica entre los ciudadanos. Desde esta perspectiva, un gobierno podía perder legitimidad incluso aunque hubiera accedido al poder de manera legal, si sus decisiones atentaban contra el interés general o contra la dignidad humana.

En el Estado constitucional contemporáneo, esta cuestión continúa siendo central. La legitimidad política suele dividirse en dos dimensiones complementarias: la legitimidad de origen y la legitimidad de ejercicio. La primera hace referencia al acceso legal al poder mediante procedimientos democráticos, especialmente a través del sufragio. La segunda, en cambio, se refiere a la justicia y rectitud con las que el poder es ejercido una vez obtenido. Sergio Castaño, por su parte, sostiene que la legitimidad de ejercicio posee una relevancia

⁴⁴ Sergio Raúl Castaño, *La legitimidad política en el Estado democrático-representativo. Breve examen desde la tradición clásica*, 2014, p. 97.

superior a la de origen⁴⁵, ya que un gobierno democráticamente elegido puede volverse ilegítimo si vulnera derechos fundamentales o actúa contra el bien común.

Esta distinción resulta especialmente importante frente al positivismo jurídico y a ciertas interpretaciones formales de la democracia que tienden a identificar legalidad con legitimidad. Según esta concepción, cualquier decisión adoptada conforme a los procedimientos legales sería automáticamente válida y justa. Sin embargo, numerosos autores han advertido de los riesgos de este planteamiento. Entre ellos destaca Carl Schmitt, quien criticó la tendencia del Estado liberal a reducir la legitimidad política a una simple aritmética de mayorías⁴⁶. Para Schmitt, el hecho de que una decisión sea respaldada por una mayoría parlamentaria no garantiza necesariamente su justicia ni su adecuación al bien común. Cuando la legitimidad se reduce exclusivamente al procedimiento, el Derecho corre el riesgo de vaciarse de contenido axiológico y convertirse en una herramienta puramente técnica al servicio del poder.

Paradigmáticas de este suceso son las palabras que dedica Hobbes a definir la justicia y la injusticia en *Leviatán*: “Y la definición de injusticia no es otra que el incumplimiento de un convenio. Y todo aquello que no es injusto es justo⁴⁷”

Frente a estas limitaciones, algunos pensadores contemporáneos han intentado reconstruir la legitimidad democrática sobre bases comunicativas y deliberativas. En este sentido, Jürgen Habermas defiende la soberanía popular y los derechos humanos como conceptos *cooriginales*⁴⁸, es decir, mutuamente dependientes. No puede existir una auténtica soberanía popular sin los derechos fundamentales que permiten la participación libre e igualitaria de los ciudadanos en la vida pública. Del mismo modo, los derechos humanos solo adquieren legitimidad plena cuando son determinados democráticamente mediante procedimientos racionales de deliberación colectiva.

La teoría habermasiana otorga una importancia central al diálogo y al consenso racional. Según Habermas, las normas jurídicas son legítimas cuando los ciudadanos pueden aceptarlas libremente tras haber participado en un proceso de comunicación pública orientado al

⁴⁵ Sergio Raúl Castaño, *La legitimidad política en el Estado democrático-representativo. Breve examen desde la tradición clásica*, 2014, p. 98.

⁴⁶ Sergio Raúl Castaño, *La legitimidad política en el Estado democrático-representativo. Breve examen desde la tradición clásica*, 2014, p. 104.

⁴⁷ Thomas Hobbes, *Leviatán*, p. 200.

⁴⁸ Jürgen Habermas, *Derechos humanos y soberanía popular: Las versiones liberal y republicana*, 1994, p. 216.

entendimiento. La legitimidad no depende únicamente de la autoridad del Estado, sino de la posibilidad de justificar racionalmente las decisiones políticas ante la ciudadanía.

Finalmente, Karl Popper desarrolla una defensa de la “sociedad abierta” como modelo político orientado a proteger la libertad individual y evitar la tiranía⁴⁹. Para Popper, la democracia no garantiza automáticamente el bien común ni asegura que las mayorías tengan siempre la razón. Su principal virtud reside en permitir la sustitución pacífica de los gobernantes mediante el imperio de la ley y sin recurrir a la violencia. La democracia constituye, por tanto, el mejor mecanismo conocido para limitar el poder y corregir los errores políticos sin destruir el orden institucional.

B. DESCONTENTO SOCIAL Y CRISIS INSTITUCIONAL

La estabilidad de los sistemas democráticos contemporáneos se ve seriamente amenazada cuando se produce, como parece que se está produciendo, una ruptura entre representantes y representados; fenómeno que numerosos autores identifican como una auténtica crisis de legitimidad política. Esta crisis no puede explicarse únicamente por factores económicos coyunturales o por el desgaste habitual de los gobiernos, sino que responde a un deterioro más profundo de la confianza institucional y de la percepción ciudadana sobre el funcionamiento de la democracia. En muchos países occidentales, y especialmente en España, una parte importante de la población considera que las instituciones políticas ya no representan adecuadamente los intereses de la sociedad ni son capaces de resolver los problemas cotidianos de los ciudadanos.

Varias escuelas empiezan a mostrar cómo la denominada *clase política* aparece de forma recurrente entre las principales preocupaciones sociales. La corrupción, la polarización ideológica, la percepción de privilegios políticos y la incapacidad para alcanzar consensos duraderos han contribuido a generar un creciente distanciamiento entre ciudadanía e instituciones. Esta desafección democrática provoca que muchos ciudadanos perciban el sistema político como una estructura alejada de sus necesidades reales y dominada por dinámicas internas de poder más preocupadas por la supervivencia partidista que por el interés general.

⁴⁹ Juan Antonio Pabón Arrieta, *La democracia y el estado de derecho: Instrumentos de la sociedad abierta en Karl R. Popper*, 2022.

En este sentido, Michael J. Sandel abre su libro *El Descontento Democrático. En busca de una filosofía pública* con un mensaje que refleja el distanciamiento entre gobernados y gobernantes: “A menudo parece como si la filosofía política residiera en algún lugar alejado del mundo real. Los principios son una cosa, la política es otra y ni siquiera nuestros mejores intentos de estar a la altura de nuestros ideales dan pleno resultado, salvo en muy raras ocasiones”⁵⁰.

El malestar social se intensifica además en contextos de crisis económica y desigualdad creciente. Cuando amplios sectores de la población consideran que los costes de las crisis recaen de forma desproporcionada sobre las clases medias y trabajadoras, mientras los grandes poderes económicos mantienen sus privilegios, la confianza en las instituciones democráticas se debilita considerablemente. La sensación de que los gobiernos carecen de autonomía frente a mercados financieros, organismos internacionales o grandes corporaciones genera una percepción de impotencia política que erosiona la legitimidad del Estado. “He aquí, pues, una desconcertante característica de la políticas contemporánea: ¿por qué , a pesar de que las filosofías públicas más importantes de nuestro tiempo rechazan los supuestos meritocráticos, se aferran la retórica política retórica y las actitudes públicas a la idea de que las recompensas económicas concuerdan (o deberían concordar) con el mérito y los merecimientos?; ¿se trata simplemente de que la filosofía está demasiado alejada del mundo como para ejercer influencia alguna en cómo piensan y actúan los ciudadanos corrientes, o bien de que ciertos rasgos de los liberalismos de libre mercado y de Estado del bienestar abren la puerta a que se produzcan esas interpretaciones meritocráticas del éxito que formalmente rebaten?”⁵¹.

Esta situación se ha agravado especialmente en el contexto de la globalización. Los Estados nacionales encuentran crecientes dificultades para responder eficazmente a problemas de alcance transnacional, como las crisis financieras, la inflación, las migraciones masivas o el cambio climático. Como consecuencia, muchas decisiones relevantes parecen desplazarse hacia organismos técnicos, instituciones supranacionales o actores económicos privados que carecen de una legitimidad democrática directa. Ello alimenta la impresión de que el voto ciudadano tiene una capacidad limitada para influir realmente en las grandes decisiones políticas y económicas. Volviendo a Sandel: “El capitalismo y la democracia mantienen desde hace tiempo una incómoda convivencia. El capitalismo trata de organizar la actividad productiva al servicio del lucro privado; la democracia trata de empoderar a los ciudadanos

⁵⁰ Michael J. Sandel, *El Descontento Democrático*, p. 13

⁵¹ Michael J. Sandel, *La tiranía del mérito. ¿Qué ha sido del bien común?* (Barcelona: Debate, 2020), p. 174.

para el autogobierno compartido”⁵² y “Hace mucho que el dinero desempeña un papel prominente en la política estadounidense, pero las enormes cantidades de este que les han caído a los más ricos en estas últimas décadas han conseguido casi enmudecer la opinión que la mayoría de los ciudadanos y las ciudadanas puedan tener acerca de cómo se les está gobernando”⁵³.

La crisis institucional también se refleja en el debilitamiento de los partidos políticos tradicionales. Las antiguas identidades ideológicas y de clase han perdido gran parte de su capacidad de cohesión social. A diferencia de otras épocas, donde la pertenencia política tendía a mantenerse estable durante toda la vida, las democracias actuales muestran electorados más volátiles, desconfiados y menos vinculados emocionalmente a los partidos. Esta transformación ha favorecido una política cada vez más centrada en la comunicación estratégica, el marketing electoral y la competencia inmediata por el poder.

En este contexto, las instituciones democráticas corren el riesgo de adoptar una cierta neutralidad axiológica, o, en otras palabras, de vaciarse progresivamente de principios éticos compartidos y reducir la política a una mera lucha técnica por la gestión del poder. La democracia deja entonces de percibirse como un proyecto colectivo orientado al bien común y pasa a entenderse como un simple mercado de votos o intereses contrapuestos, donde parece que los gobernantes solo tienen fijación por su propio beneficio, en detrimento de el del pueblo. Este fenómeno puede generar en los ciudadanos una profunda sensación de impotencia y desconexión respecto de la vida pública.

A este respecto, recuperando la tradición Aristotélica, surge la escuela contemporánea de comunitaristas. Entre ellos, Sandel busca recorrer la historia de la democracia estadounidense intentando descifrar en qué momento se abandonaron los estandartes morales que en un principio la concibieron, patentando el lento desarraigo de los valores fundadores republicanos de ética pública y autogobierno hacia una política tecnocrática y globalizada, alejada de la ciudadanía.

La crítica formulada por Platón resulta especialmente relevante para comprender esta problemática. En *La República*, Platón advertía sobre el riesgo de que la democracia degenerase en una tiranía de la opinión, donde los gobernantes abandonan la búsqueda de la verdad y del bien común para limitarse a satisfacer los deseos inmediatos de la multitud.

⁵² Michael J. Sandel, *El Descontento Democrático*, p. 293

⁵³ Michael J. Sandel, *El Descontento Democrático*, p. 331

La crisis de legitimidad se intensifica además por la limitada capacidad de control ciudadano sobre los representantes, una vez celebradas las elecciones. El modelo representativo contemporáneo excluye el mandato imperativo, lo que significa que los representantes no están jurídicamente obligados a cumplir las instrucciones concretas de sus electores. Aunque este principio busca garantizar la autonomía parlamentaria, también puede generar la sensación de que los ciudadanos carecen de mecanismos reales para supervisar o corregir las actuaciones de quienes gobiernan.

C. REVOLUCIONES Y TRANSFORMACIONES POLÍTICAS

Las crisis de legitimidad política y el aumento del descontento social han sido, históricamente, algunos de los principales motores de transformación de los sistemas políticos. Cuando las instituciones dejan de responder a las necesidades de la población y se rompe el vínculo de confianza entre gobernantes y gobernados, surgen dinámicas de contestación capaces de alterar profundamente el orden establecido. Estas transformaciones pueden adoptar formas muy diversas: desde las revoluciones clásicas caracterizadas por episodios de ruptura abrupta y violenta, hasta movimientos contemporáneos más descentralizados, simbólicos o incluso silenciosos, vinculados a los cambios tecnológicos y culturales del mundo globalizado⁵⁴.

Las revoluciones clásicas, como la Revolución Francesa o la Revolución Rusa, constituyen ejemplos paradigmáticos de cambios políticos radicales producidos en periodos relativamente breves. En estos procesos, las estructuras institucionales anteriores son derribadas y sustituidas por un nuevo modelo político, económico y social. La revolución implica así una ruptura con el pasado y la construcción de un horizonte político completamente distinto.

No obstante, estas revoluciones parecen derivar en otros sistemas susceptibles de rebelión. En palabras de David Foster Wallace: “Piensa, si quieres, por un momento, en los rebeldes y los golpes de Estado del Tercer Mundo. Los rebeldes son muy hábiles a la hora de desenmascarar y derrocar regímenes corruptos e hipócritas, pero parecen notablemente menos aptos para las tareas cotidianas y no conflictivas que supone establecer después una alternativa de gobierno mejor. De hecho, los rebeldes victoriosos parecen destacar sobre todo por emplear sus duras y

⁵⁴ Nicolás Redondo Terreros, *Revoluciones*, 2018, p.27.

cínicas habilidades rebeldes para evitar ser derrocados ellos mismos; en otras palabras, simplemente se convierten en mejores tiranos”⁵⁵.

Sin embargo, las formas contemporáneas de transformación política presentan características diferentes. A finales del siglo XX y comienzos del XXI surgieron las denominadas “Revoluciones de Colores” en diversos países de Europa del Este y Asia Central. Movimientos como la Revolución Bulldozer, la Revolución de las Rosas o la Revolución Naranja representaron una nueva forma de movilización política basada principalmente en estrategias pacíficas, simbólicas y comunicativas⁵⁶.

A diferencia de las revoluciones armadas tradicionales, estos movimientos centraron su acción en la denuncia del fraude electoral y en la exigencia de elecciones libres y competitivas. Su éxito se apoyó en la capacidad para articular amplias movilizaciones ciudadanas mediante métodos no violentos y en la utilización inteligente de recursos comunicativos y simbólicos. Los colores, los lemas, la música y los símbolos compartidos desempeñaron un papel esencial en la construcción de una identidad colectiva capaz de generar simpatía social y debilitar la legitimidad de los regímenes existentes.

Junto a estas revoluciones visibles y masivas, el siglo XXI también ha dado lugar a procesos de transformación más silenciosos, pero igualmente profundos. La revolución tecnológica y los cambios en los sistemas de producción han alterado las estructuras económicas, sociales y políticas a una velocidad superior a la capacidad de adaptación de muchas instituciones democráticas. La expansión de las plataformas digitales, el control de los flujos de información y la concentración mediática han modificado profundamente la relación entre ciudadanía, poder y participación política.

Algunos autores consideran que esta evolución ha favorecido la aparición de una *democracia sin ciudadanos*, donde el debate público se encuentra cada vez más condicionado por actores económicos y tecnológicos con enorme capacidad de influencia. El poder económico y mediático adquiere así una posición predominante en la formación de la opinión pública, debilitando la capacidad efectiva de participación de los ciudadanos comunes.

En este sentido, la transformación política contemporánea requiere ciudadanos capaces de articular coherentemente sus dimensiones privadas y públicas, comprendiendo que la

⁵⁵ David Foster Wallace, *E Unibus Pluram: Television and U.S. Fiction*, p. 37.

⁵⁶ Angélica Rodríguez Rodríguez, *Las Revoluciones de Colores: Una descripción de las estrategias de acción implementadas por los movimientos sociales exitosos*, 2011.

democracia no puede reducirse al voto periódico ni a la delegación absoluta del poder en las élites políticas. La participación, la deliberación y la cooperación aparecen como elementos esenciales para reconstruir la legitimidad democrática. De este modo, el autogobierno abogado por Sandel salta a la luz como una opción atractiva, si bien idealista. La extrema interconexión en el mundo globalizado y sus complejos engranajes forman un nudo gordiano difícilmente separable, y que parece empeorar con el paso del tiempo. “¿Qué posibilidades hay de que una política revitalizada de este modo sirva para mitigar la pérdida del dominio y la erosión de la comunidad que laten en el corazón de este descontento democrático? Incluso una política que aceptara (y no evitara) el discurso moral sustantivo, que prestara atención a las consecuencias cívicas de la desigualdad económica y que fortaleciera las instituciones intermedias de la sociedad civil tendría que enfrentarse a un gigantesco obstáculo. Me refiero a la formidable escala a la que está organizada la vida económica moderna y la dificultad de constituir la autoridad política democrática necesaria para gobernarla”⁵⁷.

⁵⁷ Michael J. Sandel, *El descontento democrático*, p. 277.

CAPÍTULO V. DIMENSIÓN FORMAL: EVOLUCIÓN HISTÓRICA DE LAS FORMAS DE ORGANIZACIÓN POLÍTICA

A. ANTIGÜEDAD: DE LA POLIS A LAS PRIMERAS TEORÍAS POLÍTICAS

La civilización occidental tiene su punto de partida en Grecia, donde se produjo el trascendental tránsito del tribalismo al humanitarismo. En este contexto, el hombre primitivo, que inicialmente dependía de la horda y carecía de una idea de sujeto individual fuera del grupo gregario, comenzó a emanciparse para dar paso a la sociedad abierta. El inicio de este proceso se debió al ingenio ateniense, donde la democracia y el derecho surgieron como mecanismos para ampliar la participación ciudadana en el ejercicio del poder. Figuras como Solón sentaron las bases de la igualdad ciudadana al afirmar que esta no causa guerra, rechazando la tiranía como una «fortaleza sin salida». Posteriormente, Clístenes profundizó esta reforma al reorganizar la polis sobre una base territorial en lugar de linajes de sangre, consolidando el principio de isonomía o igualdad ante la ley⁵⁸.

La cúspide de este modelo se alcanzó con Pericles, quien fomentó un ambiente de tolerancia y respeto donde florecieron el arte y la filosofía. Su época sirvió para definir la democracia como una administración que favorece a la mayoría y ofrece justicia equitativa, enseñando que la libertad no significa estar al margen de las leyes, sino respetar a los magistrados y proteger a los débiles. En este periodo, la política se entendía no como una técnica de dominación, sino como la ciencia y el arte de la búsqueda del bien común.

Dentro de la reflexión teórica, Platón se erige como el padre de la ciencia política al reflexionar sobre la esencia de la ciudad justa en *La República*, mostrándose crítico en el gobierno pericleo. Su pensamiento está marcado por la desconfianza hacia la democracia directa, a la que consideraba el gobierno de la ignorancia o la demagogia, donde los líderes actúan para lisonjear los deseos de la masa atrapada por un libertinaje extremo y una embriaguez de vicios que los alejan de la virtud. Platón propuso el modelo del filósofo-rey, argumentando que solo quienes aman la visión de la verdad y poseen sabiduría pueden organizar una ciudad virtuosa, advirtiendo que los males del Estado no cesarán hasta que la autoridad pública y la filosofía coincidan en el mismo sujeto.

⁵⁸ J. A. Pabón Arrieta, *La democracia y el estado de derecho: instrumentos de la sociedad abierta en Karl R. Popper*, Amauta 39 (2022)

Por su parte, Aristóteles analizó las constituciones reales y encontró en la democracia ateniense fragmentos de una utopía real. Para el estagirita, un régimen es recto cuando legisla mirando el bienestar general y no el interés particular. Aristóteles destacó la justicia tributaria, basada en la proporcionalidad y la autoimposición según las rentas de los ciudadanos censados. Asimismo, defendió un programa de justicia social que no se limitara al mero reparto de dinero por parte de los demagogos, sino que dotara a los pobres de medios permanentes para trabajar, como tierras o capital comercial. Además, Aristóteles sostuvo que la educación pública debe ser una tarea común de la ciudad, regulada por la legislación, ya que la instrucción de los ciudadanos es fundamental para alcanzar el fin último de la polis: una vida perfecta y autosuficiente.

B. EDAD MEDIA: ORDEN TEOLÓGICO-POLÍTICO

La ruptura con el mundo clásico dio paso a una estructura de poder donde la legitimidad se vinculó estrechamente con lo sagrado. Durante siglos, el poder político fue individualizado, lo que implicaba que el mando se concentraba en un jefe o monarca que ejercía su autoridad como un derecho de propiedad. La justificación de este dominio evolucionó a través de diversas doctrinas de soberanía divina. Inicialmente, la visión religioso-pagana consideraba al monarca como un dios o semidiós; sin embargo, con el cristianismo, se impuso la idea de que los gobernantes reciben de Dios su derecho a gobernar.

Dentro de este marco, el pensamiento de Santo Tomás de Aquino en el siglo XIII resultó fundamental. Recuperando la tradición aristotélica, Santo Tomás definió que toda ley debe ordenarse al bien común. La legitimidad en esta etapa se dividió en dos dimensiones: la legitimidad de origen (el acceso legal al poder) y la legitimidad de ejercicio (la justicia de los actos gubernamentales). La tradición clásica y cristiana sostuvo que la legitimidad de ejercicio es superior; por tanto, un gobierno que accede legalmente al trono puede perder su razón de ser si sus actos atentan contra el bien común o la ley natural. Esta concepción establecía un límite moral al poder regio: «Serás Rey si obras rectamente. No lo serás si no obras rectamente»⁵⁹.

La Edad Media también se caracterizó por la tensión entre el poder temporal (*imperium*) y el espiritual (*sacerdotium*)⁶⁰. Frente a las tesis que defendían un mandato directo de Dios al monarca, la escuela teológica española destacó mediante el acuñamiento de la doctrina del

⁵⁹ Juan Ferrando Badía, *Poder y legitimidad*, 1971.

⁶⁰ Juan Ferrando Badía, *Las formas históricas de poder político y sus legitimidades*, 1965, p.100.

origen divino mediato del poder. Según esta tesis, la potestad política viene de Dios, pero reside originalmente en la comunidad, la cual la transmite al gobernante para el cumplimiento del bien común. Esta visión implicaba que, en caso de que el monarca se convirtiera en un tirano ilegal o ilegítimo, la comunidad recobraba la plenitud de su soberanía y tenía el derecho a la resistencia.

En este periodo, el derecho no se concebía como una técnica de dominación estatal, sino como un *ius commune* que unía los ámbitos de la ética, la política y la religión. El ordenamiento medieval distinguía claramente entre el *Rex* y el *Regnum*, subordinando la voluntad del gobernante a la norma y a las necesidades de la comunidad. No existía aún el Estado en el sentido moderno de unidad de dominación continua y delimitada territorialmente; el poder estaba fragmentado en una jerarquía feudal y el derecho público era el resultado de un compromiso entre la cabeza y los miembros del cuerpo político. Esta etapa representó una forma de institucionalización desde el exterior, donde el poder solo era frenado por creencias y normas religiosas.

C. MODERNIDAD: NACIMIENTO DEL ESTADO MODERNO

La modernidad política supuso una ruptura drástica con la tradición teleológica clásica y el orden teológico medieval. El poder dejó de legitimarse por el fin natural del hombre o la investidura divina directa para basarse en asunciones o ficciones intelectuales. El centro de este cambio fue el nacimiento del Estado, término introducido en la literatura por Maquiavelo para designar una unidad de dominación independiente, con medios de poder propios y claramente delimitada territorialmente.

Maquiavelo representó el primer intento consciente de dotar a la política de autonomía respecto a la moral y la religión. Para él, la política es una disciplina dedicada al estudio del mundo y la gestión de los conflictos sociales mediante mecanismos técnicos, *el arte del Estado*. Aunque a menudo se le asocia con el pragmatismo absoluto, Maquiavelo buscaba la restauración de la vida civil y la liberación de Italia mediante un redentor o político virtuoso capaz de usar los instrumentos del Estado para el bien de la comunidad. Sus principios políticos incluían la búsqueda del favor popular, el respeto a las leyes y la promoción de la virtud ciudadana como defensa contra la decadencia y la fortuna.

Posteriormente, Thomas Hobbes transformó la concepción del Estado al proponer que este no nace para realizar el bien común, sino para neutralizar el conflicto natural de la guerra de todos contra todos: “De todo ello queda manifiesto que, mientras los hombres viven sin ser controlados por un poder común que los mantenga atemorizados a todos, están en esa condición llamada guerra, guerra de cada hombre contra cada hombre”⁶¹. En el modelo hobbesiano, la legitimidad se deriva del pacto o contrato social, mediante el cual los individuos renuncian a su derecho natural absoluto y transfieren su fuerza a un soberano, el Leviatán, a cambio de seguridad y paz. Esta transición marca la institucionalización del poder mediante el derecho, convirtiendo al Estado en una unidad de acción militar, económica y jurídica donde la soberanía es absoluta e indivisible. En esta visión, el derecho se separa de la moral y se reduce a menudo a la coerción necesaria para mantener la eficacia social.

El Estado moderno se consolidó con la Paz de Westfalia (1648), estableciendo un sistema interestatal basado en la soberanía nacional⁶². A partir del Renacimiento y hasta la Revolución francesa, se caminó hacia una progresiva desprivatización del poder, que ya no pertenecía al monarca como patrimonio personal, sino que se imputaba a un estatus legal abstracto. La Revolución francesa culminó este proceso al establecer que la nación es el único sujeto de soberanía, sustituyendo el artefacto religioso por el artefacto cultural de la Nación. Sin embargo, este nuevo orden racionalista, basado en el individualismo liberal, tendió a reducir la legitimidad a la mera legalidad procedimental, asumiendo que cualquier decisión de la mayoría es justa si cumple las formas legales.

D. EDAD CONTEMPORÁNEA: DEMOCRACIA, LIBERALISMO Y ESTADO SOCIAL

La etapa contemporánea de la filosofía política y jurídica se caracteriza por la tensión constante entre la protección de las libertades individuales y la búsqueda de mayores niveles de justicia social en un contexto marcado por la globalización, la interdependencia económica y los rápidos avances tecnológicos.

“La poca atención que la política contemporánea le presta a la desigualdad no refleja un desinterés al respecto entre los filósofos políticos. La justa distribución de la renta y el patrimonio es uno de los aspectos principales del debate en la filosofía política desde los setenta

⁶¹ Thomas Hobbes, *Leviatán*, libro I, cap. 13, p. 180.

⁶² Flabián Nievas, «Marx, el espacio geográfico y el Estado», 2018, p. 107.

hasta hoy. Pero la tendencia de los filósofos a abordar la cuestión desde el punto de vista de la utilidad o del consentimiento les lleva a pasar por alto el argumento contra la desigualdad al que más probable es que se haga caso políticamente, un argumento que se encuentra en el núcleo mismo del proyecto de una renovación moral y cívica”⁶³.

Desde finales del siglo XIX y especialmente tras las grandes crisis políticas y económicas del siglo XX, el Estado liberal clásico ha experimentado una profunda transformación. El modelo liberal-burgués originario, centrado principalmente en la defensa de la propiedad privada, la autonomía de la voluntad y un sufragio restringido a determinadas élites económicas, evolucionó progresivamente hacia el Estado social y democrático de derecho.

Este nuevo modelo estatal incorporó la idea de que la libertad política resulta insuficiente si no va acompañada de unas condiciones materiales mínimas que permitan a los ciudadanos ejercer efectivamente sus derechos. La experiencia de las guerras mundiales, la crisis económica de 1929 y el auge de los movimientos obreros evidenciaron la necesidad de que el Estado asumiera funciones activas de protección social. Así, junto a los derechos civiles y políticos tradicionales, comenzaron a reconocerse derechos sociales vinculados al trabajo, la educación, la sanidad o la seguridad social. El Estado dejó de concebirse únicamente como garante de libertades negativas frente al poder y pasó también a desempeñar un papel prestacional orientado a corregir desigualdades y garantizar una cierta cohesión social.

En el siglo XIX, ante la irreversible transición del Antiguo Régimen a la modernidad, Alexis de Tocqueville identificó la igualdad de condiciones como el hecho generador que define la esencia de la democracia. No obstante, advirtió sobre el riesgo de un despotismo tutelar: un poder inmenso y dulce que, al asegurar goces y necesidades, mantiene a los ciudadanos en una infancia perpetua y les evita el desasosiego de pensar.

Siglos más tarde, en el contexto de la crisis institucional y el auge de la videopolítica de finales del XX, Giovanni Sartori defendió la democracia representativa frente al directismo o primitivismo democrático. Sartori argumentó que la representación no debe ser un mandato imperativo, sino un equilibrio entre la receptividad hacia el elector y la responsabilidad independiente del elegido ante el interés general. Mientras Tocqueville temía que la mediocridad de los deseos sociales facilitara la centralización, Sartori alertó sobre una demeritocracia derivada de un anti elitismo que devalúa la función selectiva de las elecciones.

⁶³ Michael J. Sandel, *Justicia: ¿Hacemos lo que debemos?* (Barcelona: Debate, 2011), p. 301.

Ambos pensadores convergen en que la supervivencia de la libertad depende de instituciones que protejan la autonomía política frente al impulso homogeneizador o inmediato de la mayoría.

En una línea complementaria, Jürgen Habermas desarrolla una concepción deliberativa de la democracia basada en la comunicación pública y la participación ciudadana. Habermas sostiene que soberanía popular y derechos humanos son conceptos inseparables⁶⁴. La falta de estos, conllevaría la falta de una verdadera democracia, ya que esta no sería garante de los derechos fundamentales que garantizan la libertad de expresión, la participación y el debate público; pero tampoco pueden existir derechos legítimos al margen de procedimientos democráticos donde los ciudadanos participen en igualdad de condiciones.

⁶⁴ Jürgen Habermas, «Derechos humanos y soberanía popular: Las versiones liberal y republicana», 1994, p. 216.

CONCLUSIONES

A. REFLEXIONES FINALES

“Pero ¿quién tiene la plena consciencia de que en realidad la historia no está en libros voluminosos sino en nuestra sangre? Sin duda poquísimos” (Jung, OC 10, §266)

Con estas palabras, el psicoanalista suizo Carl Gustav Jung pone de manifiesto una idea de enorme relevancia para la filosofía política y jurídica: la historia no constituye únicamente una sucesión de acontecimientos recogidos en textos o archivos, sino una herencia cultural y moral que continúa influyendo en la forma en que los seres humanos comprenden el mundo y se organizan en sociedad. Las grandes preguntas que han acompañado a la humanidad desde la Antigüedad siguen presentes, aunque se planteen desde nuevos puntos de vista y se formulen en contextos distintos. La reflexión sobre la justicia, el poder, la libertad o el bien común no pertenece exclusivamente al pasado, sino que forma parte de un legado intelectual que sigue condicionando nuestras instituciones, nuestras decisiones colectivas y nuestra propia comprensión de la vida política.

A lo largo de este trabajo, he intentado exponer cómo las ideas filosóficas no surgen de manera aislada ni responden a una mera especulación abstracta. Por el contrario, aparecen como intentos de dar respuesta a problemas concretos relacionados con la convivencia humana, la distribución del poder y la búsqueda de formas de organización social capaces de garantizar la estabilidad y la justicia. Cada sistema filosófico refleja las preocupaciones de su tiempo, pero también expresa aspectos permanentes de la condición humana. Por ello, estudiar la evolución de la filosofía política equivale, en cierto modo, a estudiar la evolución de la propia humanidad y de las formas en que esta ha intentado comprenderse a sí misma.

Resulta especialmente significativo comprobar cómo cuestiones planteadas hace más de dos mil años continúan ocupando un lugar central en los debates contemporáneos. La preocupación por el buen gobierno, la legitimidad de las leyes, los límites del poder o la participación de los ciudadanos en la vida pública atraviesa toda la historia del pensamiento político. Aunque las circunstancias históricas hayan cambiado profundamente, las preguntas fundamentales permanecen. Esta continuidad explica que autores tan alejados temporalmente como Platón, Aristóteles, Hobbes, Rousseau o Sandel sigan siendo objeto de estudio y debate. Sus obras

conservan vigencia porque no solo ofrecen soluciones concretas para los problemas de su época, sino porque identifican tensiones y dilemas inherentes a toda comunidad política.

La familiaridad que experimentamos al leer a estos autores procede precisamente de esa continuidad de la experiencia humana. Cuando Platón critica la manipulación de la opinión pública y advierte sobre los peligros de una democracia dominada por la demagogia, resulta difícil no encontrar paralelismos con fenómenos actuales como la polarización política, la desinformación o la influencia de los medios de comunicación y las redes sociales. Del mismo modo, cuando Aristóteles insiste en la necesidad de orientar la acción política hacia el bien común y no hacia intereses particulares, plantea una cuestión que continúa siendo central en las democracias contemporáneas. La distancia histórica desaparece porque los problemas fundamentales siguen siendo, en gran medida, los mismos.

Algo similar ocurre con el pensamiento de Hobbes. Su descripción del estado de naturaleza como una situación de inseguridad permanente refleja una visión pesimista de la naturaleza humana, marcada por la competencia, el miedo y el deseo de poder. Aunque su teoría fue elaborada en un contexto histórico muy concreto, caracterizado por las guerras civiles inglesas, sus reflexiones me siguen resultando esenciales para comprender conflictos contemporáneos, crisis institucionales o situaciones en las que desaparecen los mecanismos capaces de garantizar la cooperación social. Hobbes comprendió que la estabilidad política no puede darse por supuesta y que toda comunidad necesita instituciones capaces de canalizar los conflictos inherentes a la convivencia humana.

Frente a esta visión, Platón representa la confianza en la capacidad de la razón para ordenar la vida colectiva. Su propuesta de una ciudad gobernada por quienes poseen conocimiento y virtud puede parecer irrealizable desde una perspectiva contemporánea, pero expresa una aspiración profundamente humana: la búsqueda de un orden político justo que permita superar la arbitrariedad, la ignorancia y la corrupción. Más allá de las dificultades prácticas de su modelo, la importancia de Platón reside en haber situado la cuestión de la justicia en el centro de la reflexión política, una preocupación que ha acompañado a la filosofía occidental hasta nuestros días, y que me parece el punto más importante de debate en la esfera política, y el que también, tristemente, más se está perdiendo.

Sin embargo, el recorrido realizado a lo largo de este trabajo también muestra que la historia de la filosofía política no es una simple acumulación de teorías, sino un proceso dinámico en el que cada época reformula los problemas heredados de las anteriores. La modernidad

transformó profundamente la manera de entender el poder y la legitimidad política. La aparición del Estado soberano, el contractualismo y las revoluciones liberales modificaron los fundamentos tradicionales de la autoridad. Posteriormente, la consolidación de los derechos fundamentales, el constitucionalismo y el Estado social introdujeron nuevas exigencias relacionadas con la igualdad, la justicia social y la protección de la dignidad humana.

Las corrientes contemporáneas continúan este proceso de revisión crítica. El liberalismo político, el comunitarismo, las teorías de la justicia global y las propuestas centradas en los bienes comunes intentan responder a desafíos inéditos derivados de la globalización, el desarrollo tecnológico y la creciente interdependencia entre sociedades. No obstante, incluso en estos debates aparentemente novedosos pueden reconocerse las mismas preocupaciones que animaban a los pensadores clásicos: cómo distribuir el poder de manera legítima, cómo garantizar la libertad sin destruir la cohesión social y cómo construir instituciones capaces de servir al bien común. “Aun así, en medio de la agitación generada por la propuesta populista, tanto de izquierda como de derecha, se ha abierto una oportunidad para la renegociación de los términos de la relación entre el capitalismo y la democracia. Frente a la desigualdad galopante y a una pandemia salvaje, la magia del mercado ha perdido su encanto, y la fe en la idea de que una economía global sin fricciones traiga por fin la eficiencia, la prosperidad y la comprensión se ha hundido sin remedio. En momentos de zozobra, se ha demostrado que los Estados siguen siendo importantes. Y la política también”⁶⁵

En este sentido, la historia de la filosofía política puede entenderse como un diálogo ininterrumpido entre generaciones que comparten las mismas inquietudes fundamentales. Las respuestas cambian, las instituciones evolucionan y las circunstancias históricas se transforman, pero las preguntas esenciales permanecen. La justicia, el poder, la libertad, la autoridad o la convivencia continúan siendo cuestiones abiertas que cada sociedad debe afrontar de nuevo.

Por tanto, estimo que la reflexión filosófica conserva hoy toda su relevancia. Lejos de constituir un ejercicio puramente académico, permite comprender los fundamentos de nuestras instituciones y evaluar críticamente los desafíos del presente. En una época marcada por la crisis de confianza en la democracia, la fragmentación social y los retos globales, volver a los

⁶⁵ Michael J. Sandel, *El descontento democrático: En busca de una filosofía pública*, 2025, p. 346.

grandes pensadores del pasado no significa buscar soluciones prefabricadas, sino recuperar herramientas intelectuales para interpretar la realidad y orientar la acción política.

La afirmación de Jung con la que se abre esta reflexión adquiere así su pleno significado: la historia no habita únicamente en los libros ni en los monumentos; vive en las estructuras profundas de la cultura, en las ideas que heredamos y en las preguntas que seguimos formulándonos generación tras generación. Las grandes teorías de la filosofía política permanecen vigentes porque expresan preocupaciones universales de la experiencia humana. Comprenderlas es, en última instancia, comprender mejor quiénes somos, de dónde venimos y hacia dónde queremos dirigir nuestras sociedades. Sólo desde esa conciencia histórica es posible construir instituciones más justas, fortalecer la legitimidad democrática y mantener viva la búsqueda del bien común que ha acompañado al ser humano desde los orígenes de la civilización.

B. EVALUACIÓN DESDE LA TEORÍA TRIDIMENSIONAL

La evolución de la filosofía política y jurídica a lo largo de la Historia muestra cómo cada época ha intentado responder a una misma cuestión fundamental: cómo organizar la convivencia humana de manera justa y estable. Desde las utopías clásicas de Platón y Aristóteles hasta las teorías contemporáneas sobre democracia y justicia global, puede apreciarse una constante preocupación por articular adecuadamente el poder, la ley y la justicia. Sin embargo, las respuestas ofrecidas han variado profundamente según las circunstancias históricas, las transformaciones sociales y la propia concepción del ser humano dominante en cada momento.

En este contexto, la teoría tridimensional del derecho ofrece una herramienta especialmente valiosa para comprender la complejidad del fenómeno jurídico y político contemporáneo. Frente a las visiones reduccionistas que absolutizan únicamente la norma, el hecho social o el valor moral, Reale propone entender el derecho como una integración dinámica y dialéctica entre hecho, valor y norma. Ninguna de estas dimensiones puede existir de manera aislada sin generar graves desequilibrios en la estructura jurídica y política.

Desde esta perspectiva, las distintas corrientes de filosofía política analizadas a lo largo del trabajo pueden entenderse como intentos parciales de responder a los problemas de organización social enfatizando una de estas dimensiones sobre las demás. Las utopías clásicas pusieron el acento en el valor de la justicia y el bien común; la modernidad priorizó el hecho

del poder soberano y la eficacia institucional; mientras que las corrientes contemporáneas buscan nuevamente reconciliar legalidad, legitimidad y participación democrática.

La teoría tridimensional permite además comprender que el derecho no es una construcción abstracta desligada de la realidad social, sino una experiencia histórico-cultural sometida a constantes transformaciones. Las normas jurídicas solo mantienen su legitimidad cuando logran responder adecuadamente a las necesidades sociales y cuando encarnan valores reconocidos como justos por la comunidad política. De lo contrario, el ordenamiento puede conservar formalmente su vigencia, pero perder progresivamente su eficacia social y su fundamento ético.

La actual crisis de legitimidad democrática evidencia precisamente esta ruptura entre las dimensiones normativa, social y axiológica del derecho. La distancia creciente entre representantes y representados, la percepción de subordinación de la política frente a intereses económicos globales y la sensación de impotencia ciudadana muestran que muchos sistemas democráticos atraviesan dificultades para mantener el equilibrio entre legalidad, justicia y participación efectiva.

Frente a este escenario, propuestas contemporáneas como la protección de los bienes comunes, el fortalecimiento de la participación ciudadana o la creación de nuevas formas de control democrático buscan reconstruir ese equilibrio perdido. Más allá de sus diferencias ideológicas, todas ellas comparten la intuición de que la estabilidad política solo puede sostenerse cuando el derecho logra integrar adecuadamente los hechos sociales, los valores de justicia y las estructuras normativas.

En definitiva, la historia de la filosofía política y jurídica puede interpretarse como un largo esfuerzo por reconciliar poder y justicia, autoridad y libertad, individuo y comunidad. La teoría tridimensional del derecho permite comprender que ninguna sociedad puede sostenerse exclusivamente sobre la fuerza, la técnica o la legalidad formal. Todo orden político necesita también una pretensión de corrección ética y una base social capaz de reconocer sus instituciones como legítimas. Solo desde esa integración dinámica entre hecho, valor y norma puede construirse un modelo político verdaderamente estable, humano y orientado al bien común.

BIBLIOGRAFÍA

Alexy, R. (2003). *La naturaleza de la filosofía del derecho* (C. Bernal Pulido, Trad.). *Associations*, 7(1), 63–75.

Arias Rodríguez, G. M., & Villota Galeano, F. F. (2007). De la política del sujeto al sujeto político: Educación para la emancipación. *Ánfora*, 14(23), 38–52.

Aristóteles. (2015). *Política* (C. García Gual & A. Pérez Jiménez, Trads.). Alianza Editorial.

Castaño, S. R. (2014). La legitimidad política en el Estado democrático-representativo. Breve examen desde la tradición clásica. *Revista Europea de Historia de las Ideas Políticas y de las Instituciones Públicas*, (7), 97–114.

Castellano, D. (2020). *Introducción a la filosofía de la política: Breve manual*. Marcial Pons.

Diez del Corral, L. (1989). El pensamiento político de Tocqueville. *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, (66), 2684–3006.

Escámez Navas, S. (2004). El estado de la virtud. Sobre la noción de tolerancia en el liberalismo político de John Rawls. *Isegoría*, (31), 47–78.

Fernández de la Peña, M. (2016). Los principios políticos en Maquiavelo. Entre el arte del Estado y la moral. *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas*, 10, 75–91.

Ferrajoli, L. (2022). *Por una Constitución de la Tierra: La humanidad en la encrucijada*. Trotta.

Ferrando Badía, J. (1965). Las formas históricas de poder político y sus legitimidades. *Revista de Estudios Políticos*, (143), 85–120.

Ferrando Badía, J. (1971). Poder y legitimidad. *Revista de Estudios Políticos*, (175), 7–26.

García Soto, L. (2011). Fragmentos de una utopía real: Aristóteles y la democracia ateniense. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, (Suplemento 4), 255–263.

Habermas, J. (1994). Derechos humanos y soberanía popular: Las versiones liberal y republicana (J. González Amuchastegui, Trad.). *Derechos y Libertades*, 2(3), 215–230.

Hernández Marín, R. (1993). Concepto de la Filosofía del Derecho. *Anuario de Filosofía del Derecho*, (10), 175–190.

Hermosa Andújar, A. (2009). Sociedad natural y Estado en Hobbes. *Fragmentos de Filosofía*, (7), 49–85.

Hobbes, T. (2018). *Leviatán: O la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil* (C. Mellizo, Trad.). Alianza Editorial.

Jaramillo Rojas, C. A. (2013). Filosofía del Derecho. *Criterio Libre Jurídico*, 10(2), 9–10.

- Jiménez Díaz, J. F. (2013). Crisis económica, confianza institucional y liderazgos políticos en España. *Barataria. Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales*, (15), 125–141.
- Maquiavelo, N. (2019). *El príncipe* (E. Molist Pol, Trad.). Editorial Alma.
- Marchena, M. (2025). *La justicia amenazada: Retos del derecho en una sociedad en conflicto*. Espasa.
- Moro, T. (2012). *Utopía* (P. Voltes, Trad.). Espasa.
- Nievas, F. (2018). Marx, el espacio geográfico y el Estado. *Sapientiae: Ciências Sociais, Humanas e Engenharias*, 4(1), 96–111.
- Pabón Arrieta, J. A. (2022). La democracia y el estado de derecho: Instrumentos de la sociedad abierta en Karl R. Popper. *Amauta*, 19(39), 45–62.
- Platón. (2013). *La República* (J. M. Pabón & M. Fernández-Galiano, Trads.). Alianza Editorial.
- Reale, M. (1997). *Teoría tridimensional del derecho: Una visión integral del derecho* (Á. Mateos, Trad.). Tecnos.
- Redondo Terreros, N. (2018). Revoluciones. *R.E.D.S. Revista Española de Derecho Sanitario*, (12), 247–252.
- Rodríguez Rodríguez, A. (2011). Las Revoluciones de Colores: Una descripción de las estrategias de acción implementadas por los movimientos sociales exitosos. *Investigación & Desarrollo*, 19(1), 125–146.
- Sandel, M. J. (2011). *Justicia: ¿Hacemos lo que debemos?* (J. P. Campos Gómez, Trad.). Debate.
- Sandel, M. J. (2020). *La tiranía del mérito: ¿Qué ha sido del bien común?* (A. Santos Mosquera, Trad.). Debate.
- Sandel, M. J. (2025). *El descontento democrático: En busca de una filosofía pública* (A. Santos Mosquera, Trad.). Debate.
- Sartori, G. (1999). En defensa de la representación política. *Claves de Razón Práctica*, (91), 2–6.
- Silveira, H. (2025). Bienes fundamentales, bienes comunes y lo común en el Estado constitucional. *Anuario de Filosofía del Derecho*, (41), 169–200.
- Vargas-Machuca Ortega, R. (2003). La filosofía política como teoría política normativa. *Revista Española de Ciencia Política*, (8), 47–70.
- Vega, J. (2018). La filosofía del Derecho como filosofía práctica. *Revus*, (34), 1–22. <https://doi.org/10.4000/revus.3990>
- Vega de Seoane, W. O. (2021). Platón y la democracia: Una relación complicada. *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas*, 15, 79–93.