



FACULTAD DE DERECHO

**EL PODER POLÍTICO Y SU LEGITIMACIÓN. RELACIÓN
ENTRE VIOLENCIA Y SEGURIDAD EN EL ESTADO, E
INFLUENCIA DE LA MISMA COMO FACTOR LEGITIMADOR
DEL PODER ESTATAL**

Autor: Soledad López-Rey Moreno
Quinto curso, de Derecho y Relaciones Internacionales
Filosofía del Derecho
Tutora: Vanesa Morente Parra

Madrid
Abril de 2020

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	pág. 4
CAPÍTULO I.	
LA VIOLENCIA Y EL PODER	pág. 9
1.1. La comunidad política y el Estado	pág. 9
1.2. El concepto de poder político y violencia política	pág. 10
1.3. Evolución histórica de la concepción filosófica del uso de la violencia y del poder político. Estado de naturaleza y Estado civil	pág. 11
<i>1.3.1. Platón y Aristóteles</i>	pág. 12
<i>1.3.2. San Agustín y Santo Tomás</i>	pág. 17
<i>1.3.3. Nicolás Maquiavelo</i>	pág. 20
<i>1.3.4. Thomas Hobbes</i>	pág. 23
<i>1.3.5. John Locke</i>	pág. 30
CAPÍTULO II.	
LA TRANSICIÓN AL ESTADO	pág. 36
2.1. El pacto	pág. 36
2.2. Participación individual y colectiva	pág. 39
2.3. Las instituciones políticas y la justificación del Estado	pág. 40
CAPÍTULO III.	
LA SEGURIDAD	pág. 44
3.1. Relación entre seguridad y Derecho	pág. 44
<i>3.1.1. Ideas principales y tipos de seguridad</i>	pág. 44
<i>3.1.2. Las distintas concepciones del sistema jurídico, u ordenamiento jurídico</i> ...pág. 47	
<i>3.1.3. La seguridad en el Estado</i>	pág. 48
3.2. La convivencia pacífica como fin perseguido, y los castigos como medida de seguridad y prevención	pág. 49
<i>3.2.1. Los castigos y su justificación. La necesidad de las sanciones penales como coacción ante determinados delitos, relacionados con la violencia</i>	pág. 49
<i>3.2.2. El fin perseguido por el Estado a través del uso de la violencia y las sanciones penales</i>	pág. 53

CONCLUSIONES.....pág. 56

BIBLIOGRAFÍA.....pág. 58

INTRODUCCIÓN

Poder es una palabra que puede llegar a generar sentimientos encontrados. Algunos pueden sentirse cómodos con el poder, otros odian el poder, otros, quizás, anhelan poder, otros lo temen, o lo respetan. Pero, ¿qué es verdaderamente el poder? ¿cuál es la realidad que refleja el poder y que genera tantas posibilidades de percepción de la misma en las mentes humanas?.

Por su parte, la Real Academia Española recoge seis definiciones de la palabra poder. La primera de ellas es “tener expedita la facultad o potencia de hacer algo”; la segunda es “tener facilidad, tiempo o lugar de hacer algo”; la tercera, “tener más fuerza que alguien, vencerlo luchando cuerpo a cuerpo”; la cuarta, “ser más fuerte que alguien, ser capaz de vencerlo”; la quinta, “aguantar o soportar algo o alguien que producen rechazo”; y la sexta, “ser contingente o posible que suceda algo”¹.

Así, teóricamente existen múltiples concepciones de poder, aunque estas nada tienen que ver con los sentimientos de las personas, los cuales pueden distorsionar el significado objetivo de la palabra, sino más bien con el significado neutral que la palabra poder ha ido adquiriendo a lo largo de la historia de la humanidad. Como dice Aristóteles en su libro *La política*, “el lenguaje es para demostrar lo que es provechoso y lo que es perjudicial”. El hombre es un animal portador de cultura que se comunica mediante el lenguaje y la escritura, entre otros medios, según la época.

Sin embargo, la anterior es la concepción de poder resultante para la población española y demás poblaciones hispano-hablantes, no siendo la misma en otras culturas. Por ejemplo, en el Oxford English Dictionary, considerado uno de los más prestigiosos diccionarios de la lengua inglesa², se recoge que el poder es sinónimo de control, energía, habilidad, autoridad, e influencia, entre otros, y aporta algunas definiciones, entre las que destacan, a efectos de este trabajo: “*the ability to control people or things*”, “*political control of a country or an area*”, “*physical strength used in action; physical*

¹ Diccionario de la Real Academia Española, “poder” (disponible en <https://dle.rae.es/poder>; última consulta 29/04/2020).

² Lee, R.C., “Is there any official dictionary for English? If so, can someone please give its link in their answer?”, *Quora*, 2016 (disponible en <https://www.quora.com/Is-there-any-official-dictionary-for-English-If-so-can-someone-please-give-its-link-in-their-answer>; última consulta 29/04/2020).

strength that somebody possesses and might use”, y “the ability or opportunity to do something”, “the right or authority of a person or group to do something”.

Por otro lado, cabe aclarar que el uso de las definiciones recogidas en los distintos idiomas³ resulta bastante interesante, pues el lenguaje usado por cada persona implica una configuración de su mente, distinta en cada idioma. Y es en base a dicha configuración que esas personas actúan después de un modo u otro, pues detrás de las palabras está el entendimiento de las mismas cuando alguien las pronuncia frente a un oyente, a quien se dirige con sus palabras, enviándole un mensaje reflejo de sus pensamientos, o de lo que la persona quiere comunicar. Por ello, es importante saber el significado de la palabra poder.

Retomando las definiciones anteriormente expuestas, puede apreciarse que el idioma español recoge unas definiciones más generales de poder, mientras que el idioma inglés se centra en un tipo de poder, relacionado con el ser humano y su fuerza y habilidad, mayormente; incluso podría decirse que el inglés está muy en conexión con el poder político, un tipo de poder. Por tanto, no todas las culturas, teniendo en cuenta que el idioma refleja la cultura, tienen la misma concepción de poder, lo cual complica el análisis objetivo y universal del poder. Si bien es cierto que, de ambas concepciones, podría concluirse que tener poder implica tener más fuerza que otros individuos, ya sea física o mental (la cual supone tener habilidad).

Por otro lado, el poder ha sido definido académicamente. Thomas Hobbes, filósofo inglés, escribió que “el poder de un hombre (universalmente considerado) consiste en sus medios presentes para obtener algún bien manifiesto futuro”, y que “poder natural es la eminencia de las facultades del cuerpo o de la inteligencia, tales como una fuerza, belleza, prudencia, aptitud, elocuencia, liberalidad o nobleza extraordinarias”⁴. Por tanto, en su definición de poder, Hobbes también recoge la fuerza física y la mental, y la tenencia de una fuerza superior respecto a los demás. Añade que cuánto más poder se

³ Se han tenido en cuenta el idioma español y el inglés porque ambos son dos de los idiomas más hablados en el mundo, siendo el inglés el primero más hablado, y el español el cuarto más hablado. El segundo idioma más hablado es el chino mandarín, mientras que el tercero es el hindí, pero debido a la falta de conocimientos de estos idiomas, no se van a aportar como evidencia en este trabajo.

⁴ Hobbes, T., *Leviathán*, versión digital, p. 65 (disponible en <https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=2ahUKEwjE3uzmgsLmAhX1CmMBHX9VCMcQFjABegQIBRAC&url=https%3A%2F%2Fomegalfa.es%2Fdownloadfile.php%3Ffile%3Dlibros%2Fleviathan.pdf&usg=AOvVaw05DbEL3KT0tNRi1acuiu>).

tiene, más aumentan las características del mismo y los instrumentos usados para tener poder, entre los cuales estarían la riqueza, la reputación, los amigos, los designios de Dios, y la buena suerte. Todo ello hace avanzar al poder individual hasta que, unido a los instrumentos mencionados, se consiga el máximo poder, el cual abarca el poder de varios seres humanos⁵. Estos seres humanos estarían unidos por el consentimiento de unir sus fuerzas individuales en una persona natural o civil, formando finalmente un Estado, o una facción o facciones coaligadas⁶. Para Hobbes, este sería el mayor poder. Se pasa de la definición de poder a la de poder político, que será analizado más adelante. En este punto, deviene necesario preguntarse lo siguiente: ¿qué es lo que legitima al poder del Estado civil? Se ha visto con Hobbes que un elemento importante en la formación del poder es la fuerza, y que la unión de fuerzas da lugar al poder político. Entonces, ¿existe algo por lo que el ser humano se asociaría en unión de fuerzas?

¿Qué es ese algo?. Podría decirse que la respuesta es la búsqueda de la seguridad, para poder protegerse de la violencia existente en el estado de naturaleza; entendido este último concepto por Hobbes como un estado previo a la constitución civil, en que los seres humanos se encuentra en guerra unos contra otros, y cada persona tiene el mismo derecho que su vecino a todas las cosas, existiendo un miedo mutuo, sufrimiento y hostilidad⁷. Otro autor que trató especialmente el estado de naturaleza fue John Locke, quien lo define como un estado de igualdad entre “criaturas de la misma especie y rango, nacidas todas ellas para disfrutar en conjunto las mismas ventajas naturales y para hacer uso de las mismas facultades, (...) sin subordinación o sujeción de unas a otras”; y también como un estado de libertad, pues cada persona ordena sus acciones y dispone de posesiones y personas sin pedir permiso, pero dentro de los límites de la ley de naturaleza, así que no es una estado de libertad absoluta⁸. Como puede observarse, a diferencia de Hobbes, Locke entiende que en el estado de naturaleza existen un determinado tipo de leyes, las leyes de naturaleza, mientras que para Hobbes, el estado

⁵ Hobbes se refiere a hombres, pero, dado el avance lingüístico de la sociedad desde la época de Hobbes, en este trabajo se utilizará el término seres humanos, como reflejo de hombre y mujer.

⁶ Hobbes, T., *Leviathán*, versión digital, p. 65 (disponible en <https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=2ahUKewjE3uzmgsLmAhX1CmMBHX9VCMcQFjABegQIBRAC&url=https%3A%2F%2Fomegalfa.es%2Fdownloadfile.php%3Ffile%3Dlibros%2Fleviathan.pdf&usg=AOvVaw05DbEL3KT0tNRj1acuiu>).

⁷ Hobbes, T., *De cive*, trad. Mellizo, C., Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 13.

⁸ Locke, J., “Del estado de naturaleza”, *El segundo tratado del gobierno civil*, trad. Mellizo, C., Tecnos, versión digital.

de naturaleza implica la anarquía absoluta. Además, para Locke, en ese estado no se dispone de la libertad de destruirse a sí mismo/a, ni a ninguna criatura poseída, salvo que sea para asegurar la preservación propia. De un modo u otro, ambos autores buscan la seguridad para preservar la vida, utilizando el poder como herramienta para imponerse ante la violencia de otros seres. Por consiguiente, la siguiente pregunta es ¿qué es la seguridad?.

El término proviene del latín *securitas*, que deriva de *securus*, cuyo significado más antiguo es estar tranquilo. En síntesis, seguridad implica la realización de un juicio de valor previo, por el que se considera que hay algo que se intenta evitar⁹. Aunque este concepto va cambiando, según lo que las personas de cada época consideren evitable, en relación al poder político, la violencia es aquello que se intenta evitar. Asimismo, no puede afirmarse que existe la seguridad absoluta, dado que sólo la muerte o la certidumbre total pueden aportar un cien por cien de seguridad¹⁰, y resulta muy difícil tener una certidumbre absoluta ante todo lo que va a suceder en la propia vida. Por eso, a pesar de haber conseguido sentirse seguro/a, de vivir en un lugar seguro, y llevar una vida con la que garantizar la preservación propia, siempre van a existir riesgos que pueden hacer tambalear esa seguridad. Sin ir más lejos, las sociedades, tras constituirse, empiezan a desarrollarse, surgiendo con ello nuevos riesgos que resquebrajan la seguridad que se había alcanzado¹¹. De ahí que otra definición de seguridad sea el nivel de riesgo que se considera aceptable socialmente en cada momento y lugar¹².

Retomando las definiciones recogidas en los diccionarios de la lengua, el de la Real Academia Española, entre otras definiciones, define la seguridad como “cualidad de seguro”, y “servicio encargado de la seguridad de una persona, de una empresa, de un edificio, etc”¹³; y el Oxford English Dictionary establece que seguridad es, entre otras, “*the activities involved in protecting a country, building or person against attack, danger, etc*”, “*protection against something bad that might happen in the future*”, y “*the state*

⁹ Torrente, D., “La seguridad privada”, *Análisis de la seguridad privada*, UOC, edición digital, 2016, edición digital no numerada.

¹⁰ Ídem.

¹¹ Ídem.

¹² Ídem.

¹³ Diccionario de la Real Academia Española, “seguridad” (disponible en <https://dle.rae.es/seguridad>; última consulta 29/04/2020).

*of feeling happy and safe from danger and worry*¹⁴. Por tanto, ambos diccionarios, es decir, culturas, coinciden en que seguridad significa proteger a alguien, algo, o un ente, ya sea jurídico o institucional, de un peligro o ataque.

Partiendo de todas estas consideraciones, puede concluirse que la seguridad nace de la construcción social que cada comunidad percibe y crea. Quizás los riesgos que las comunidades asiáticas enfrentan no son los mismos a los de las comunidades latinoamericanas, o europeas, ni se tiene la misma percepción de ellos, pues las comunidades políticas formadas eran distintas y han evolucionado separadamente de otras comunidades; y sólo desde hace unos pocos años ha empezado la globalización y, con ella, la conexión entre comunidades. Sin embargo, y a efectos de este trabajo, existe un tipo de seguridad que es buscada por todas las personas, la seguridad humana. Esta es la seguridad de la que hablan los filósofos desde siglos atrás, y es la base de todo tipo de seguridades que el ser humano busca, y ha buscado, instintivamente, en su día a día, para combatir la violencia del estado de naturaleza, ya sea el entendido por Hobbes como el entendido por John Locke.

En este trabajo va a analizarse la relación entre los conceptos expuestos, para poder establecer qué elemento legitima al poder político, cuál es la justificación del mismo. Se va a ver la evolución de los conceptos en los distintos filósofos, desde Platón hasta John Locke, y cómo van llegando a la conclusión de que el poder político se legitima con el Derecho, pues uno de sus fines es garantizar la seguridad.

Por último, en cuanto al concepto de Derecho, grosso modo, este está formado por cuatro ámbitos con los que definirlo, siendo estos: como ordenamiento, como fenómeno social, como valor, y como argumentación; y, con carácter general, puede entenderse como conjunto de normas jurídicas, creadas por el Estado, para regular la conducta externa de los hombres y, en caso de incumplimiento, aplicar una sanción judicial¹⁵. En cuanto a la sanción, esta refleja cómo el Derecho debe hacer uso de la fuerza para hacer cumplir lo establecido por quien ostenten el poder dentro de la comunidad.

¹⁴ Oxford Learner's Dictionary, "security" (disponible en <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/security>; última consulta 29/04/2020).

¹⁵ Flores Gomes González, Fernando y Carvajal Moreno, Gustavo, *Nociones de Derecho Positivo Mexicano*, Editorial Porrúa, Vigésima quinta Edición, México 1986, p. 50.

CAPÍTULO I.

LA VIOLENCIA Y EL PODER

1.1. La comunidad política y el Estado

Primeramente, para definir lo que es una comunidad política o Estado, hay que visualizar el espacio en el que puede darse, la Tierra. Esta es la base de toda comunidad política. Inicialmente, este espacio habitado por seres vivos no es una entidad política; sino que hace falta que los seres humanos, seres vivos con capacidad de razonamiento, demarquen libremente el espacio terrestre en el que se asentarán en unión, formando una comunidad. Así, como dijo John Locke, la comunidad se basa en el consentimiento tácito de una mayoría, que decide unirse por voluntad propia¹⁶. Después, estas personas, mediante el uso de la razón, observan que es necesario organizarse, para así desarrollar su unión y conseguir los fines por los que se asociaron, y que se tratarán en el punto 1.3 de este trabajo. Como resultado, entienden que el mejor modo de hacerlo es estableciendo, en el ámbito público de la comunidad, unas instituciones y leyes que les marquen pautas de comportamiento¹⁷. Desde entonces, la esfera política surgirá dentro de la comunidad, pasando a ser una comunidad política¹⁸.

No obstante, en la realidad, la creación de una comunidad política no fue fácil; pues, durante varios siglos, los seres humanos estuvieron limitados por enfermedades como la peste, los peligros que suponían otras especies de animales, los designios de la naturaleza, como por ejemplo la variabilidad del tiempo, por la que unas veces había una sequía y otras desbordamientos de los ríos, y la imposición de la voluntad del más fuerte¹⁹. Así, como resaltó Aristóteles, lo que distingue al Estado de una comunidad no política es que el primero permite llevar una vida civilizada y hay una autoridad común que los ciudadanos perciben como necesaria²⁰.

¹⁶ Holland Sabine, G., revisada por Landon Thorson, T, *Historia de la teoría política*, trad. V. Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 413.

¹⁷ Palacios Cruz, V., “El concepto de poder político en Hannah Arendt”, *Humanidades: Revista de la Universidad de Montevideo*, ISSN 1510-5024, 2003, p. 53.

¹⁸ Arendt, H., *La condición humana*, traducción de Ramón Gil Novales, Paidós, Barcelona, 1993, p. 71.

¹⁹ Holland Sabine, G., revisada por Landon Thorson, T, *Historia de la teoría política*, trad. V. Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, pp. 29-30.

²⁰ *Ibidem*, pp. 112-113.

Dicho lo anterior, cabe añadir la postura de Aristóteles, quien consideraba que el Estado es una unión de cosas semejantes, de modo que el Estado, al cual llamaba ciudad-estado y era de dimensión bastante más pequeña que lo que en el siglo XXI se entiende por 'Estado', es anterior al individuo, pues el ser humano es un animal político per se, y ya antes de unirse en comunidad vivía en ella; simplemente, no había establecido la organización social adecuada por la que guiar su unión con otros seres humanos y colaborar de forma fructífera²¹.

1.2. El concepto de poder político y violencia política

El Diccionario Real de la Academia Española define la violencia como la acción y efecto de violentar o violentarse²², entre otras tres definiciones más que no son relevantes a los efectos de este trabajo. De ahí tendría que acudir al concepto de violento/a, que es definido por el mencionado Diccionario como:

“dicho de una persona que actúa con ímpetu y fuerza y se deja llevar por la ira; (...) que implica una fuerza e intensidad extraordinarias; que implica el uso de la fuerza física o moral; que está fuera de su natural estado, situación o modo; (...)”.

En conclusión, y teniendo en cuenta lo expuesto sobre el nacimiento del ámbito político, la violencia política sería aquella violencia que se ejerce dentro de una comunidad política. El Estado sería el único actor que ostenta el derecho al uso de la violencia, para así cumplir con su función de garantizar el buen cumplimiento de la organización social establecida en la comunidad política, pero existen colectivos que, en la práctica, también han usado la violencia, como son los grupos que, disconformes con la realidad de la comunidad política, usaron la violencia en protesta contra la autoridad del momento; y por ello, esta violencia también es política²³.

Por otro lado, como se ha visto en el apartado anterior, lo político comienza con la constitución de una comunidad en la que hay una autoridad y leyes comunes, asumidas libremente. Así mismo, según la autora Hannah Arendt, el poder político surge

²¹ Aristóteles, *La política*, trad. Abril, P.S., Ediciones Nuestra Raza, Madrid, p. 17.

²² Diccionario de la Real Academia Española, “violencia” (disponible en <https://dle.rae.es/violencia>; última consulta 29/04/2020).

²³ Herranz Castillo, R., “Notas sobre el concepto de violencia política”, *Anuario de filosofía del Derecho*, n. 8, 1991, pp. 427 a 428.

también en ese momento²⁴. Este no es una consecuencia de la formación de una comunidad política, sino que nace a la vez que la comunidad política²⁵. Otros autores como Kiyomet Yavuzaslan y Murat Cetin²⁶ exponen que el poder político sería la habilidad de un actor de conseguir algo que otros no pueden conseguir en circunstancias normales, o tener control sobre los resultados, y que este poder está formado por elementos como la población, los recursos naturales, la tierra, la fuerza militar y económica, y la estabilidad política.

No será hasta la formación de las primeras comunidades políticas, que el ser humano empiece a plantearse el verdadero significado de poder político. Así, los distintos autores que van a exponerse a continuación serán quienes van a ilustrar, en este trabajo, los matices de la concepción del poder político a lo largo de la historia.

1.3. Evolución histórica de la concepción filosófica del uso de la violencia y del poder político. Estado de naturaleza y Estado civil

A continuación se va a recorrer el pensamiento de los autores que, a mi juicio, y teniendo en cuenta su relevancia en la historia de la tradición intelectual de Occidente²⁷, es necesario destacar en el análisis de la evolución histórica del concepto filosófico del uso de la violencia y del poder político. Además, dada la complejidad para recoger todas las ideas suscitadas a lo largo de los siglos vividos por la humanidad, se va a realizar una acotación de dicho análisis, que va a ir desde Platón, encuadrado en el siglo IV antes de Cristo, John Locke, cuya vida transcurre durante el siglo XVII.

Hay que entender que el pensamiento político va evolucionando con el paso del tiempo, en función también del contexto político que los filósofos de cada época vivían. Por ejemplo, Nicolás Maquiavelo escribió su obra *Il Principe* (1513) en un período en el que Florencia, la ciudad italiana donde él vivió, era una ciudad-república que se vio

²⁴ Palacios Cruz, V., “El concepto de poder político en Hannah Arendt”, *Humanidades: Revista de la Universidad de Montevideo*, ISSN 1510-5024, 2003, p. 55.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Yavuzaslan, K. y Cetin, M., “Soft Power Concept and Soft Power Indexes”, *En Business Challenges in the Changing Economic Landscape, I*, 2016, 395-409.

²⁷ Holland Sabine, G., revisada por Landon Thorson, T, *Historia de la teoría política*, trad. V. Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 20.

reemplazada por el poder del príncipe²⁸, mientras que John Locke vivió en una época de Inglaterra en la que la lucha entre la nobleza y la burguesía era evidente, disputándose si el poder debía ejercerse por un poder absoluto o por un parlamento²⁹.

1.3.1. Platón y Aristóteles

Platón, nacido hacia el año 427 a.C.³⁰, fue un filósofo defensor de que la vida virtuosa -la sabiduría- hace al ser humano feliz, y propuso una organización ideal de la polis, ciudad-estado, donde gobierne la justicia, es decir, donde gobierne la virtud, pues esta permite tener una idea del bien³¹. Esta propuesta la realiza en su obra titulada *República* debido a su descontento con el gobierno de las polis existentes en la Grecia de su época.

Cabe destacar que, al igual que muchos filósofos, Platón se refiere en sus escritos al hombre, y no a los seres humanos en general. Pero, como seguidor del principio de la comunidad de todas las cosas en el Estado, entiende que las mujeres son igualmente ciudadanos que pueden recibir la educación filosófica, y tomar parte en el gobierno³².

De Platón se concluye que el hombre puede dejar de lado sus instintos animales y educarse, ello gracias a la virtud del conocimiento, la cual está al alcance del hombre porque este es un ser racional. De este modo, el hombre se educa para alcanzar una convivencia virtuosa en comunidad, además de pacífica. Por consiguiente, Platón no trata el estado de naturaleza ni los males que pueden darse en él o el comportamiento del hombre en dicho estado, sino que se centra en cómo es el hombre dentro del estado civil, y cómo sería un estado civil ideal, pues él ve que el mayor problema radica en el fracaso de los estados civiles que ya fueron formados. Como ejemplo, el filósofo recoge, en la *República*, el mito de la caverna³³, del que puede deducirse que los hombres están ciegos a la realidad, y que sólo mediante el conocimiento podrán ver que viven engañados, y serán capaces de comprender que no todos los hombres son justos,

²⁸ Cámara Muñoz, A. "Las cortes italianas del siglo XV", *Imágenes del poder en la Edad Moderna*, ISBN 978-84-9961-206-5, 2015, pp. 47-76.

²⁹ Várnagy, T., "El pensamiento político de John Locke y el surgimiento del liberalismo", *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2000, pp. 41-76, pp. 44-47

³⁰ Holland Sabine, G., revisada por Landon Thorson, T, *Historia de la teoría política*, trad. V. Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 54.

³¹ De Azcárate, P., *Obras completas de Platón. LA REPÚBLICA*, Biblioteca filosófica, Madrid, 1872, p. 7.

³² Ibidem, p. 46

³³ Ibidem, p. 43

entendiendo que con justos se refiere a que realizan el bien, y que gracias al conocimiento se podrá descubrir un bien objetivo con el que se conseguirá la felicidad de todos. Por ello, si se quiere disfrutar de la felicidad, quizás al vivir en comunidad no se obtendrá toda la felicidad que se desea, pero se obtendrá otro tipo de felicidad que permitirá que todos los partícipes de la comunidad sean felices.

Por tanto, Platón se refiere a hombres justos o injustos, que realizan el bien o realizan el mal, respectivamente. Los individuos que se rigen por gobiernos injustos son también injustos, de modo que son viciosos; mientras que quienes se rigen por la virtud son justos, son buenos y procuran el bien a los demás. A mi entender, Platón habla de los males que pueden darse en un estado civil injusto, como serían los celos, las intrigas, los robos, y las violencias, entre otros³⁴.

Platón entiende que en los estados civiles justos y virtuosos existe una paz profunda e inalterable, la cual asegurará la felicidad de la asociación; y añade que, en esa sociedad, cada ciudadano tendrá la oportunidad de disfrutar con seguridad de esa felicidad, y ello será posible gracias a la organización virtuosa de la ciudad, en la que cada uno tendrá su lugar en base a su mérito y las funciones que le correspondan desempeñar.

En definitiva, lo ideal sería que los seres humanos se asociaran para conseguir la felicidad de todos en comunidad. Existe un bien objetivo y real³⁵, que es lo mejor para la humanidad y, por esa razón, ese bien es a lo que los seres humanos deben de aspirar, de modo que una vez que alguno de ellos cultiva la virtud del conocimiento y es capaz de ver ese bien, este debe de perseguirlo sin dudar. Previamente, estos podrían asociarse, pero aquellos que son virtuosos tendrán más probabilidades de ser infelices que los no virtuosos o injustos, pues los primeros buscarían el bien para todos, mientras que los segundos actuarían en su propio interés, beneficiándose de la actitud de los virtuosos y perjudicando a estos últimos.

En cuanto al poder político, Platón observa que el poder debe ser ejercido por filósofos que se conviertan en reyes, o por reyes que se vuelvan filósofos³⁶. Como alternativa, estaría el gobierno de la ley. Esto se debe a que los filósofos cultivan la virtud del conocimiento, y por eso pueden conocer totalmente ese bien real y objetivo, siendo

³⁴ Ibidem, pp. 37-38

³⁵ Holland Sabine, G., revisada por Landon Thorson, T, *Historia de la teoría política*, trad. V. Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 58.

³⁶ De Azcárate, P., *Obras completas de Platón. LA REPÚBLICA*, Biblioteca filosófica, Madrid, 1872, pp. 39.

quienes podrán garantizar más exitosamente el mantenimiento de un estado virtuoso. Además, estos serán quienes puedan distinguir más fácilmente entre el bien verdadero y el falso; y decidir cuáles son los medios adecuados para alcanzar el bien verdadero³⁷. Ese conocimiento, y no el uso de la fuerza o el que sea físicamente superior a otros individuos, será el que dé a los reyes-filósofos un título crucial de poder en el gobierno³⁸. Esto no significa que este sea intelectualmente superior al resto de seres humanos, sino que esta persona será alguien que ha cultivado la virtud del conocimiento.

A continuación, se pasa al pensamiento de Aristóteles (384 a.C – 322 a.C), un filósofo griego, discípulo de Platón³⁹.

Respecto a su concepción de las mujeres, este autor utilizó la palabra hombre en sus obras; pero, en su caso, esta palabra no engloba a ambos sexos. Él creía que las mujeres tenían una naturaleza diferente de la de los hombres, así que no podían participar como ellos en el ámbito político⁴⁰.

Al igual que Platón, Aristóteles reflexiona sobre cuál sería el estado ideal. En relación con el párrafo anterior, establece que el estado ideal sería aquel que incluye el elemento de la igualdad, en el sentido de que este sería una comunidad de iguales que pretende la mejor vida posible⁴¹. Siendo esto así, Aristóteles observa que la naturaleza humana sólo puede alcanzar su plenitud en la polis, o comunidad política, pues el hombre es un ser político por naturaleza que sólo cuando está en sociedad puede desarrollar al máximo su naturaleza y tener una vida óptima. Por tanto, Aristóteles tampoco habla exactamente de un estado de naturaleza previo al estado civil, pero da a entender que el hombre, por sí mismo, tiende a estar en sociedad, sea como sea el estado previo en el que se encuentre antes de vivir en comunidad. No existe ninguna amenaza que le haga unirse a otros iguales, sino que tiende a ello, pues entiende que sólo así alcanzará su total plenitud y vivirá una buena vida. En consecuencia, “toda ciudad es compañía natural, pues lo son los elementos de que se compone”⁴².

³⁷ Holland Sabine, G., revisada por Landon Thorson, T, *Historia de la teoría política*, trad. V. Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 56.

³⁸ *Ibidem*, p. 58.

³⁹ Belda, A. y Carabante, J.M., *Historia de la Filosofía*, Casals, España, 2009, p. 57.

⁴⁰ Holland Sabine, G., revisada por Landon Thorson, T, *Historia de la teoría política*, trad. V. Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 95.

⁴¹ *Ibidem*, p. 95.

⁴² Aristóteles, *La política*, trad. Abril, P.S., Ediciones Nuestra Raza, Madrid, p. 15.

Antes de vivir en sociedad, el hombre sólo satisfacía sus necesidades primitivas, es decir, sus impulsos como su apetito o la reproducción; por eso, tras vivir en comunidad y unir sus fuerzas con otros hombres, este puede dedicarse a otros aspectos de su naturaleza humana, como la música y la literatura, es decir, las artes de la civilización, pudiendo alcanzar su total plenitud⁴³.

No habla de un estado de naturaleza previo al estado civil, pero sí declara que el hombre que vive solo, sin ley, sin comunidad, es un mal hombre o es un dios que no necesita de nadie. De forma que es alguien que gusta de estar en guerra⁴⁴, pues él mismo es quien, en uso de su razón, decide permanecer sólo y ser suficiente para sí mismo, siendo una bestia o un dios⁴⁵. Aunque, desde mi punto de vista, Aristóteles consideraba a este tipo de hombre más bien como una bestia, pues él mismo dice que el hombre, apartado de la ley y de la justicia de la polis, es el peor de todos; y, añade, que “no hay cosa tan terrible como un hombre injusto con armas y poder”⁴⁶, de forma que si esta situación es terrible cuando la persona vive en sociedad, sería más terrible aún si este tipo de hombre viviera fuera de la sociedad. Por tanto, la unión en comunidad se realiza para que los hombres puedan dirigir su vida política hacia objetivos moralmente valiosos, y lo hagan por medios escogidos de forma racional⁴⁷. Aunque, en la polis, aun estando bajo el poder de otro hombre, un individuo puede hacer un uso contrario de lo que se espera del uso de la virtud del conocimiento⁴⁸.

Por otro lado, Aristóteles dice también que el hombre que tiene el poder puede usar la fuerza legítimamente si es para conseguir un mayor bien, conocido este gracias a la virtud del conocimiento, y forzar a otros a seguir ese bien⁴⁹. En este punto diverge de Platón, pues este último reflejó con el mito de la caverna que nadie debe ser forzado a conocer la realidad o bien verdadero.

Respecto a quién debe ejercer el poder, por naturaleza existen hombres que son siervos, y otros que son dirigentes. Entonces, el poder debe ejercerse por quienes siguen

⁴³ Holland Sabine, G., revisada por Landon Thorson, T, *Historia de la teoría política*, trad. V. Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 114.

⁴⁴ Aristóteles, *La política*, trad. Abril, P.S., Ediciones Nuestra Raza, Madrid, p. 15.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 17.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 17.

⁴⁷ Holland Sabine, G., revisada por Landon Thorson, T, *Historia de la teoría política*, trad. V. Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 110.

⁴⁸ Aristóteles, *La política*, trad. Abril, P.S., Ediciones Nuestra Raza, Madrid p 17

⁴⁹ *Ibidem*, p. 25.

la virtud y por ello son aptos para ser dirigentes, y siervos serán quienes se dejan llevar por el vicio⁵⁰. Pero puede suceder que se sea siervo o dirigente, no por naturaleza, sino por ley o forzados por violencia, en cuyo caso, la relación entre el siervo y el dirigente no será amistosa. La relación descrita es clasificada por Aristóteles como un señorío, y, a parte de ella, también prevé que puede darse una República, que es distinta al señorío porque en ella se gobierna a gente naturalmente libre e igual, en la que no hay siervos⁵¹. Por tanto, dependiendo del tipo de gobierno que exista, el poder estará legitimado por ley o por la fuerza, o estará legitimado por la propia voluntad de aquellos que son gobernados y el gobernante, que libremente han decidido organizarse así. Cabe destacar que Aristóteles consideraba que un Estado no es solamente una imposición de fuerza arbitraria⁵², sino que también incluye el Derecho, gracias al cual el poder político de un buen gobierno está legitimado⁵³; pues la ley tiene impersonalidad de la que todo gobernante carece, por mucha virtud que haya alcanzado⁵⁴. Es más, para ser ciudadano de un Estado, tiene que haber una relación entre iguales que voluntariamente sean leales al gobernante, cuyo poder esté basado en el Derecho⁵⁵. Para él, la monarquía y la aristocracia son las dos formas de gobierno ideal, pues estas son con las que mejor se puede asegurar que el gobernante siga la virtud del conocimiento y que esté autorizado, por los gobernados, para gobernar; aunque, el problema sería que el monarca o el aristócrata no estarían en igualdad respecto al resto de miembros del Estado, lo cual es contrario a su concepción del Estado ideal o República⁵⁶.

Por último, de Aristóteles también puede concluirse que aboga por la educación del hombre para que este pueda desarrollarse más allá de sus instintos básicos, como sus deseos de comida y apareamiento, que le pueden llevar a usar la violencia.

⁵⁰ Ibidem, p. 27

⁵¹ Ibidem, p. 28.

⁵² Holland Sabine, G., revisada por Landon Thorson, T, *Historia de la teoría política*, trad. V. Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 111.

⁵³ Ibidem, p. 131.

⁵⁴ Ibidem, p. 95.

⁵⁵ Ibidem, p. 131.

⁵⁶ Ibidem, p. 102.

1.3.2. San Agustín y Santo Tomás

San Agustín nació en el año 354, una ciudad al norte de África, muriendo en el año 430⁵⁷. En su época se distingue entre la parte espiritual y la parte corporal de la naturaleza humana⁵⁸, y el cristianismo estaba muy presente.

San Agustín identificaba la paz con la ciudad de Dios, y la violencia con la ciudad terrena⁵⁹. La ciudad de Dios se crea en base al amor a Dios, mientras que la ciudad terrena aparece debido al amor propio⁶⁰. Por eso, sólo la ciudad de Dios permite alcanzar la paz eterna, que es el bien que los seres humanos buscan por naturaleza⁶¹, y aquello que les aportará una felicidad completa tras abandonar la vida terrenal, con la muerte, pues la completa felicidad se alcanza gracias a Dios⁶². La ciudad terrenal surge de la violencia, pero en ella existe un vestigio de paz⁶³, pues el ser humano que vive en la ciudad terrenal conserva una parte de la naturaleza humana con la que Dios le creó, es decir, un mínimo deseo de paz. Como el hombre tiene que vivir en la ciudad de Dios si quiere alcanzar la paz, la razón por la que este vive en sociedad es para alcanzar la paz eterna prometida por Dios. Por eso, la comunidad no surge de un contrato, como dirán autores posteriores a San Agustín, sino por ser algo intrínseco al ser humano⁶⁴, habiendo una ley natural que le impulsa a vivir en comunidad⁶⁵. El problema viene cuando el ser humano sólo busca la paz propia, y no la paz de toda la humanidad⁶⁶, uniéndose en comunidad para satisfacer intereses egoístas; razón por la que existe la ciudad terrenal.

⁵⁷ Peña, OAR, P.A., *San Agustín de Hipona. El buscador de la verdad*. Edición digital sin editorial, Perú, 2011.

⁵⁸ Holland Sabine, G., revisada por Landon Thorson, T, *Historia de la teoría política*, trad. V. Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, pp. 163 a 164.

⁵⁹ Meis Wörmer, A., “Paz y violencia según san Agustín. De civitate Dei, XIX, 10-17”, *Teología y vida*, vol. 25, n. 1-2, 1984, p. 40.

⁶⁰ Vergara Villalobos, M. A., “Sociedad, paz y guerra en San Agustín”, *Revista política y estrategia*, n. 117, 2011, p. 83.

⁶¹ Meis Wörmer, A., “Paz y violencia según san Agustín. De civitate Dei, XIX, 10-17”, *Teología y vida*, vol. 25, n. 1-2, 1984, p. 43.

⁶² Vergara Villalobos, M. A., “Sociedad, paz y guerra en San Agustín”, *Revista política y estrategia*, n. 117, 2011, p. 83.

⁶³ Meis Wörmer, A., “Paz y violencia según san Agustín. De civitate Dei, XIX, 10-17”, *Teología y vida*, vol. 25, n. 1-2, 1984, p. 61.

⁶⁴ Vergara Villalobos, M. A., “Sociedad, paz y guerra en San Agustín”, *Revista política y estrategia*, n. 117, 2011, p. 85.

⁶⁵ Meis Wörmer, A., “Paz y violencia según san Agustín. De civitate Dei, XIX, 10-17”, *Teología y vida*, vol. 25, n. 1-2, 1984, p. 60.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 47.

De ahí que las comunidades políticas sean terrenales o de Dios según cuál es el objeto que aman y les une⁶⁷.

La ciudad de Dios tendrá sus propias leyes y las leyes civiles, no religiosas, de la ciudad terrenal⁶⁸. Por eso, San Agustín no se opone al poder político de la ciudad terrenal, siempre que se respeten las leyes religiosas de la ciudad de Dios⁶⁹, pudiendo ambas ciudades conseguir una armonía. Teniendo en cuenta lo expuesto, la justicia es importante para San Agustín. Aunque, para él, la justicia sólo existe verdaderamente en la ciudad cuyo su fundador es Dios⁷⁰.

En cuanto a la violencia, esta existe en contraposición al amor de Dios. El hombre vive en pecado, en un mundo donde existe la violencia y la inseguridad⁷¹, sufriendo una tensión que sólo puede solucionarse gracias a la paz que aporta Dios⁷². Así, otra razón por la que los hombres se unen en comunidad, espiritual o terrenal, es la búsqueda de la seguridad que aporta vivir con personas que tienen un mismo interés. Aunque, la completa seguridad se alcanzará en la patria eterna prometida por Dios, no en la Tierra⁷³. La ciudad de Dios busca la paz celestial, mientras que la ciudad terrenal busca la paz terrenal⁷⁴.

San Agustín considera que la guerra y la violencia son parte de los seres humanos⁷⁵. La diferencia radica en que los humanos de la ciudad de Dios sólo hacen la guerra justa, realizada en respuesta a quienes hacen la guerra por intereses egoístas. Entonces, sólo la guerra realizada por motivos crueles⁷⁶ es injustificable. Dado lo expuesto, el mejor gobierno será aquel en el que gobiernen hombres sabios, quienes sólo declararán guerras justas⁷⁷ y esté regido por la ley divina. Así pues, el poder político se constituye

⁶⁷ Vergara Villalobos, M. A., “Sociedad, paz y guerra en San Agustín”, *Revista política y estrategia*, n. 117, 2011, p. 85.

⁶⁸ Meis Wörmer, A., “Paz y violencia según san Agustín. De civitate Dei, XIX, 10-17”, *Teología y vida*, vol. 25, n. 1-2, 1984, p. 57.

⁶⁹ Vergara Villalobos, M. A., “Sociedad, paz y guerra en San Agustín”, *Revista política y estrategia*, n. 117, 2011, pp. 90-91.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 85.

⁷¹ Meis Wörmer, A., “Paz y violencia según san Agustín. De civitate Dei, XIX, 10-17”, *Teología y vida*, vol. 25, n. 1-2, 1984, pp. 41-42.

⁷² *Ibidem*, pp. 59-60.

⁷³ *Ibidem*, pp. 41-42.

⁷⁴ Vergara Villalobos, M. A., “Sociedad, paz y guerra en San Agustín”, *Revista política y estrategia*, n. 117, 2011, p. 85.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 93.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 93.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 93.

para mantener la paz terrenal, necesaria para alcanzar la paz eterna⁷⁸; lo cual implica, además, que el gobernante podrá realizar la guerra cuando sea necesario⁷⁹.

Una vez visto San Agustín, se pasa a ver a Santo Tomás, un seguidor de Aristóteles nacido en el año 1225⁸⁰, y muerto en el año 1274⁸¹. Este concibe el mundo organizado en un orden jerárquico en cuya cumbre se encuentra Dios. Cada escalón del orden es fundamental para mantener el equilibrio, y cada miembro de los escalones tiene unos deberes y derechos per se. El hombre (pues Santo Tomás utiliza la palabra 'hombre', no 'seres humanos') posee dos tipos de naturaleza, la corporal y la espiritual, siendo esta última la que le permite conocer de Dios⁸².

La sociedad es un intercambio mutuo de servicios dirigido a la buena vida⁸³, así que los seres humanos se unen en sociedad para buscar una vida virtuosa y feliz, además de que el ser humano es un ser social que tiende a vivir en sociedad. Sin embargo, no es posible que las personas de la comunidad ejecuten directamente el poder político que les pertenece, así que estas eligen un representante a quien trasladan la potestad de gobernar (*translatio imperii*)⁸⁴.

El gobernante, o poder político, tendrá que construir el escenario idóneo para garantizar la felicidad humana, que será posible asegurando el orden y la paz⁸⁵. El gobernante debe saber encaminar al pueblo a ese fin, alejándolo del vicio e impulsando la virtud dentro de la sociedad política, lo cual sólo podrá realizar gracias al discernimiento sobre ello que el cristianismo le otorga⁸⁶. Para cumplir su función el gobernante podrá usar la violencia mientras que lo haga para corregir herejías y conductas inmorales. Aunque, sólo el poder temporal católico tiene este poder⁸⁷, pues los gobernantes no católicos están en el poder para garantizar la vida material y terrenal,

⁷⁸ Ibidem, p. 87.

⁷⁹ Ibidem, p. 95.

⁸⁰ Lima, M.M., "La originalidad de la biografía sobre Santo Tomás de Eudaldo Forment", *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, n. 135, 2007, p. 102

⁸¹ Ibidem, p. 120

⁸² Holland Sabine, G., revisada por Landon Thorson, T, *Historia de la teoría política*, trad. V. Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 205.

⁸³ Ibidem, p. 205

⁸⁴ Alzamora Valdez, M., "El poder político en la filosofía de Santo Tomás de Aquino", *THEMIS: Revista de Derecho*, 7, 1987

⁸⁵ Holland Sabine, G., revisada por Landon Thorson, T, *Historia de la teoría política*, trad. V. Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 206

⁸⁶ Romero Carrasquillo, F.J., "Religión y violencia en Tomás de Aquino", *Universidad Panamericana*, Guadalajara, p. 14

⁸⁷ Ibidem, p. 5

y para Santo Tomás no es justificable usar la violencia si la razón es garantizar bienes terrenales. Respecto al castigo, el gobernante secular católico es quien castigará a quienes la Iglesia considere pecadores o herejes⁸⁸, y él mismo está también limitado por la ley; ya que lo que él prohíbe para el pueblo, también está prohibido para él mismo.

1.3.3. Nicolás Maquiavelo

Nicolás Maquiavelo, o Niccolò Macchiavelli, nacido en Florencia en el año 1469, escribió obras como *El príncipe* (1513). En el año 1527, muere en Florencia⁸⁹. El contexto histórico en el que vivió le influyó bastante en su concepción de la política⁹⁰, siendo este contexto un sistema feudal por el que había una jerarquía cuya cabeza era el monarca, cuyos vasallos eran los señores feudales o príncipes, y estos últimos tenían como vasallos al resto del pueblo. Así, este autor no se plantea exactamente por qué los seres humanos se unen en sociedad, sino que habla de lo que sucede tras constituirse los Estados, y ya existan monarcas o príncipes. Cabe destacar que Maquiavelo era un gran fan de la república como forma de gobierno⁹¹, pero no la veía posible dada la corrupción generalizada de las sociedades⁹².

En cuanto a las formas por las que se puede adquirir el poder político, Maquiavelo recoge que puede ser de forma natural (aunque esta forma la menciona poco), por suerte, por virtud, por favor de los ciudadanos, o mediante perversidades y delitos. En esta última forma de adquisición se ve una violencia existente en relación con el poder político; y, como ejemplo, Maquiavelo explica la historia de Agátocles, quien consiguió el poder porque mató a los conciudadanos y carecía de piedad y de religión que le ayudara a adquirir el poder⁹³ (en la época de Maquiavelo, la Iglesia tenía mucha influencia dentro del poder político, y de ahí que él lo vea como un factor que ayuda a adquirir poder). Resulta conveniente resaltar que Maquiavelo trata la violencia como un

⁸⁸ Ibidem, p. 6

⁸⁹ Ministerio de Educación y Ciencia, "Ruta 2 > Medioevo y Renacimiento. Maquiavelo: Biografía", (disponible en http://recursos.cnice.mec.es/filosofia/biografia_maquiavelo.pdf; última consulta 29/04/2020).

⁹⁰ Holland Sabine, G., revisada por Landon Thorson, T, *Historia de la teoría política*, trad. V. Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 268.

⁹¹ Ibidem, p. 270.

⁹² Ibidem, pp. 273-174.

⁹³ Maquiavelo, N. *El príncipe*, Luarna, edición digital, p. 58 (disponible en <http://www.ataun.eus/BIBLIOTECAGRATUITA/CI%C3%A1sicos%20en%20Espa%C3%B1ol/Nicol%C3%A1s%20Maquiavelo/El%20pr%C3%ADncipe.pdf>; última consulta 29/04/2020).

aspecto común de los seres humanos, y como si esta fuese natural al ser humano, así que de nada sirve intentar erradicarla, pudiendo sólo usarla en favor propio o defenderse de ella. Así, Maquiavelo concibe que la guerra es un elemento que suele acompañar a quienes ejercen el poder político, pues siempre existirá la posibilidad de que el pueblo se revele contra el poder porque se sienta oprimido, o de que dicho poder se vea amenazado por un gobernante extranjero, o por una clase social poderosa (la nobleza). Y son estas circunstancias las que hacen que un príncipe tenga que asegurarse de conservar su Estado, y para ello puede valerse de lo que se considerarían malos comportamientos, ya sea ser cruel, gobernar infundiendo temor, engañar, etc, aunque aparentando que en realidad es leal, comprensivo, etc, para así tener contentos a sus ciudadanos⁹⁴. Por ejemplo, como recoge Alicia Cámara Muñoz en su libro *Las cortes italianas del siglo XV*, Maquiavelo menciona un príncipe que:

“no predica jamás otra cosa que paz y lealtad, pero de la una y de la otra es hostilísimo enemigo y de haber observado la una y la otra, hubiera perdido en más de una ocasión o la reputación o el Estado”.

Mas, Maquiavelo también añade que da igual que un príncipe sea acusado de cruel, mientras su crueldad sea para mantener a los súbditos unidos y fieles⁹⁵. De modo que no sólo se trata de asegurar el propio poder, sino también de mantener el orden dentro del Estado, ya que quizás siendo un poco cruel con el pueblo se puede obtener más, a largo plazo, que siendo clemente siempre. Por ejemplo, ejerciendo cierta crueldad al imponer castigos a quienes causan desorden, o matanzas, puede conseguirse que estos dejen de ocasionarse⁹⁶. En conclusión, el poder político se basa en la astucia y el uso de la fuerza⁹⁷, y a veces de la violencia. Este uso de medios inmorales para garantizar la continuidad en el poder y la paz del pueblo fue sancionado por Maquiavelo; pero también observó que la corrupción moral del pueblo imposibilitaba un gobierno que se

⁹⁴ Cámara Muñoz, A. “Las cortes italianas del siglo XV”, *Imágenes del poder en la Edad Moderna*, ISBN 978-84-9961-206-5, 2015, p. 49.

⁹⁵ Maquiavelo, N. *El príncipe*, Luarna, edición digital, p. 111 (disponible en <http://www.ataun.eus/BIBLIOTECAGRATUITA/CI%C3%A1sicos%20en%20Espa%C3%B1ol/Nicol%C3%A1s%20Maquiavelo/El%20pr%C3%ADncipe.pdf>; última consulta 29/04/2020).

⁹⁶ *Ibidem*, p. 111.

⁹⁷ Holland Sabine, G., revisada por Landon Thorson, T, *Historia de la teoría política*, trad. V. Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 270.

sirviera de técnicas consideradas moralmente buenas⁹⁸, así que lo que él censura no es la violencia que reconstruye, sino la violencia destructiva⁹⁹.

A parte de lo anterior, Maquiavelo recoge que las leyes y el ejército son otros de los elementos esenciales que el príncipe debe usar para asegurar su poder¹⁰⁰. Es más, el príncipe debe dedicarse plenamente al arte de la guerra, pues es lo esencial para quien manda¹⁰¹; de lo que se deduce que la función principal del gobernante/príncipe es mantener la paz y la seguridad de los ciudadanos, de amenazas externas al Estado, y también de peligros que los individuos del mismo generan, como por ejemplo aquellos que generan disputas que llevan a consecuencias agresivas. Dado que el ser humano es malo por naturaleza, el príncipe debe garantizar que sus vidas y propiedades están seguras bajo su gobierno y poder¹⁰².

Hay que tener en cuenta que la naturaleza humana es ambiciosa y agresiva, y que sus deseos materiales no pueden ser satisfechos en la cantidad que se querría, pues los recursos naturales son limitados¹⁰³. Por eso, se necesita la fuerza de la ley como elemento del que el príncipe debe servirse para gobernar¹⁰⁴, ya que gracias a ella tendrá legitimidad para imponer castigos que el pueblo deberá acatar; y, sólo cuando la corrupción del pueblo supere incluso los mandatos de la ley, será necesario que el gobernante utilice una fuerza mayor¹⁰⁵, que será un tipo de violencia constructiva, justificada porque con ella se intenta garantizar la paz y seguridad en el Estado.

⁹⁸ Ibidem, p. 271

⁹⁹ Holland Sabine, G., revisada por Landon Thorson, T, *Historia de la teoría política*, trad. V. Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 275.

¹⁰⁰ Maquiavelo, N. *El príncipe*, Luarna, edición digital, p. 81 (disponible en <http://www.ataun.eus/BIBLIOTECAGRATUITA/CI%C3%A1sicos%20en%20Espa%C3%B1ol/Nicol%C3%A1s%20Maquiavelo/El%20pr%C3%ADncipe.pdf>; última consulta 29/04/2020).

¹⁰¹ Ibidem, p. 98.

¹⁰² Holland Sabine, G., revisada por Landon Thorson, T, *Historia de la teoría política*, trad. V. Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 273.

¹⁰³ Ídem.

¹⁰⁴ Ídem.

¹⁰⁵ Ibidem, p. 277.

1.3.4. Thomas Hobbes

Thomas Hobbes, cuya vida data del año 1588 al año 1678, publicó una teorías que permitieron el surgimiento del Estado liberal moderno¹⁰⁶, además de ser de las primeras en tratar la problemática de la seguridad en el hombre¹⁰⁷.

La seguridad y la violencia son dos de las razones por las que los seres humanos deciden asociarse bajo la forma de un Estado, dirigido por un poder absoluto, pues esa es la única manera de vivir sin peligro de violencia¹⁰⁸. El estado de naturaleza es un ambiente inseguro donde las personas temen ser atacadas o matadas violentamente por otros individuos, pues la seguridad de una significa la inseguridad de la otra, y eso hace que todas estén constantemente buscando los medios para evitar ese final violento y asegurar su vida¹⁰⁹. De ahí que los seres humanos deban de constituir un poder absoluto, al cual Hobbes llama *Leviathan*, y que es una persona artificial que protege y defiende a las personas naturales. Cabe señalar que Hobbes utiliza la palabra ‘hombre’ para referirse a los seres humanos, y en ese sentido se va a entender la palabra en este trabajo, al explicar sus ideas.

Pues bien, la seguridad es un bien buscado por los hombres para ser libres de que otra persona les cause un daño físico o la muerte, o les oprima, mediante actos violentos. Por esto, los hombres buscan la unión en una sociedad que les pueda ayudar, o la anticipación a la agresión, mediante el uso de la fuerza o de artificios que ellos mismos inventan¹¹⁰. Los seres humanos se temen unos a otros, y de ahí la necesidad de un poder que los someta y les asegure la paz entre ellos.

La razón por la que, las circunstancias anteriores, son las dadas en el estado de naturaleza, se debe a que el hombre tiende por naturaleza a desear constantemente el poder, pero al mismo tiempo todos los seres humanos son naturalmente iguales, y todos tienen por naturaleza derecho a poseer todas las cosas¹¹¹. Esta idea se explicará más

¹⁰⁶ Rivera García, A., “Thomas Hobbes: modernidad e historia de los conceptos políticos”, *RES PUBLICA*, 1, 1998, p. 183.

¹⁰⁷ Arbeláez Herrera, Á. M., “La Noción de Seguridad en Thomas Hobbes”, *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, vol. 39, n. 110, 2009, p. 97.

¹⁰⁸ Ídem.

¹⁰⁹ Ibidem, p. 105.

¹¹⁰ Ibidem, p. 99.

¹¹¹ Ibidem, p. 100.

adelante. A ello se añade que los seres humanos tienen dos tipos de sentimiento, la aversión y el deseo, siendo negativo el primero y positivo el segundo; de manera que, lo que es agradable al ser humano es amado y valorado por este, mientras que odia o teme lo que le es repulsivo¹¹². Y todo aquello que es sentido con pasión puede llevarle a buscarlo con distintos grados de agresividad, y odiar algo con pasión puede llevarle a repelerlo con violencia. Todo esto puede llevar a la locura, y una vez ya formado el Estado, hacer caso a aquellas personas que poseen la locura es peligroso, pues no es fácil percibir que se están dejando llevar por sus pasiones, y las consecuencias pueden ser el fin de la paz. Por eso, Hobbes sentencia que “las pasiones sin guía son, en la mayor parte de los casos, mera locura.”¹¹³

Si la sensación obtenida de un ataque violento o de la opresión es negativa, el ser humano intentará evitar esos hechos y tomar medidas, pues sus sentimientos le están avisando de que, ante estas situaciones, la conservación de su vida está en peligro. A ello, Hobbes añade que la vida es una continua búsqueda de medios para asegurar la propia existencia, y ese deseo de seguridad da lugar al deseo de poder¹¹⁴, pues este es un medio para asegurar el fin querido, ya sea el estar seguro o sea conseguir los bienes materiales necesarios para sobrevivir. Por consiguiente, la felicidad del hombre depende de su capacidad para asegurar la vía de sus deseos futuros¹¹⁵, que son los que acaban de mencionarse, no existiendo un bien supremo como decía Aristóteles.

Por todo lo expuesto, las leyes de la naturaleza consisten en un conjunto de normas naturales por las que un ser racional conoce cómo conseguir ventaja respecto a los demás, sin estar afectado por impulsos momentáneos ni por cualquier perjuicio¹¹⁶. Y aquí aparece la razón, junto al deseo de tomar para sí lo que otros hombres desean, pues la norma más importante es que a cada uno le pertenece lo que puede tomar y

¹¹² Holland Sabine, G., revisada por Landon Thorson, T, *Historia de la teoría política*, trad. V. Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 357.

¹¹³ Hobbes, T., *Leviathán*, versión digital, p. 59 (disponible en <https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=2ahUKEwjE3uzmgsLmAhX1CmMBHX9VCMcQFjABegQIBRAC&url=https%3A%2F%2Fomegalfa.es%2Fdownloadfile.php%3Ffile%3Dlibros%2Fleviathan.pdf&usg=AOvVaw05DbEL3KT0tNRj1acuiu>).

¹¹⁴ Holland Sabine, G., revisada por Landon Thorson, T, *Historia de la teoría política*, trad. V. Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 358.

¹¹⁵ Arbeláez Herrera, Á. M., “La Noción de Seguridad en Thomas Hobbes”, *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, vol. 39, n. 110, 2009, p. 100.

¹¹⁶ Holland Sabine, G., revisada por Landon Thorson, T, *Historia de la teoría política*, trad. V. Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 357.

después conservar¹¹⁷. La razón permitiría conocer lo que debe hacerse y omitirse para conservar lo que se desea, haciendo más eficaz la búsqueda de seguridad. Por tanto, lo natural para el ser humano es buscar su seguridad, incluso agresivamente, y también lo es utilizar la razón para conseguir el máximo posible de dicha seguridad¹¹⁸. Ese deseo de querer lo que otros también anhelan, y esa búsqueda de su ventaja respecto a los demás y, por consiguiente, de poder, hace que los hombres desconfíen entre sí continuamente, pues esta situación sólo termina cuando se produce la muerte¹¹⁹. Nunca se puede estar seguro de que se podrá conservar lo que ya se tiene, pues todos tienen un derecho individual a todas las cosas en el estado de naturaleza, derecho limitado sólo por el poder de cada hombre, en el sentido de que el poder de uno acaba donde empieza el poder de otro. Y no sólo permite disponer de las cosas, también de la vida de los demás¹²⁰. De modo que hay que estar buscando medios para asegurar lo que ya se tiene, buscando tener cada vez más poder¹²¹, pues ese derecho individual ilimitado de poder, en realidad, implica el desorden natural y la inexistencia de normas justas y universales en el estado de naturaleza. Por eso, los seres humanos en sociedad no es la base para formar el Derecho y crear normas jurídicas que pongan orden, sino que estas bases se extraen de cada individuo aislado¹²², mediante el uso de la razón, para poder discernir cuál es el máximo de poder y libertad de actuación que cada individuo puede tener para cumplir sus deseos en sociedad. El uso de la razón permite que el hombre sea imparcial al pensarse a sí mismo en relación con otros hombres, y que pueda discernir todas las consecuencias de sus acciones encaminadas a garantizar su seguridad¹²³.

En consecuencia, como la anticipación individual a la agresión y la actitud defensiva resultan, a la larga, poco eficientes contra los ataques de aquellos/as que se mueven por

¹¹⁷ Ibidem, p. 359.

¹¹⁸ Ibidem, p. 359.

¹¹⁹ Hobbes, T., *Leviathán*, versión digital, p. 75 (disponible en https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=2ahUKEwjE3uzmgsLmAhX1CmMBHX9VCMcQFjABegQIBRAC&url=https%3A%2F%2Fomegalfa.es%2Fdownloadfile.php%3Ffile%3Dlibros%2Fleviathan.pdf&usg=AOvVaw05DbEL3KT0tNRj1acuiu__).

¹²⁰ Arbeláez Herrera, Á. M., “La Noción de Seguridad en Thomas Hobbes”, *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, vol. 39, n. 110, 2009, p. 101.

¹²¹ Holland Sabine, G., revisada por Landon Thorson, T, *Historia de la teoría política*, trad. V. Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, pp. 358-359.

¹²² Arbeláez Herrera, Á. M., “La Noción de Seguridad en Thomas Hobbes”, *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, vol. 39, n. 110, 2009, p. 101.

¹²³ Holland Sabine, G., revisada por Landon Thorson, T, *Historia de la teoría política*, trad. V. Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 360.

la ambición de tener más poder, y no únicamente por proteger lo que ya tienen¹²⁴, la formación de una sociedad racional deviene preferible, aunque esta asociación no se realiza por el bien de todos los hombres, sino por fines egoístas, pues todos buscan ganar seguridad y poder. Los unos a los otros se importan en la medida en que la cantidad de seguridad y poder de cada uno depende de la que los demás tengan¹²⁵. Volviendo a una de las ideas mencionadas previamente, no existe un ser humano superior a otro, pues todos son naturalmente iguales en cuanto al poder que tienen, no en cuanto a sus habilidades físicas o intelectuales. Todos pueden matar, y, quien no tenga las capacidades físicas suficientes para ello, utilizará sus capacidades intelectuales para conseguirlo, y viceversa¹²⁶.

Por eso, nadie puede esperar de los demás una promesa de seguridad sin un poder civil que regule su conducta, habiendo mientras tanto una guerra de todos contra todos. En esta situación, la justicia y la injusticia son inexistentes¹²⁷; y no es que todos estén en constante lucha física entre ellos, sino que todos tienen una firme voluntad de confrontación violenta declarada¹²⁸, pues lo normal en el estado de naturaleza es sentirse amenazado por las posibles intenciones violentas de los demás sobre uno/a mismo/a¹²⁹, lo cual genera un miedo e incertidumbre incesantes. Así, la lucha por la supervivencia es la vida en el estado de naturaleza¹³⁰; aunque, otros de los caracteres de los hombres que les impulsa a atacarse, a parte de la desconfianza, son la competencia, para lograr un beneficio, y la gloria, para ganar reputación¹³¹. De ahí que

¹²⁴ Hobbes, T., *Leviathán*, versión digital, pp. 96-97 (disponible en https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=2ahUKEwjE3uzmgsLmAhX1CmMBHX9VCMcQFjABegQIBRAC&url=https%3A%2F%2Fomegalfa.es%2Fdownloadfile.php%3Ffile%3Dlibros%2Fleviathan.pdf&usg=AOvVaw05DbEL3KT0tNRj1acuiu__).

¹²⁵ Holland Sabine, G., revisada por Landon Thorson, T, *Historia de la teoría política*, trad. V. Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 359.

¹²⁶ Hobbes, T., *Leviathán*, versión digital, p. 95 (disponible en https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=2ahUKEwjE3uzmgsLmAhX1CmMBHX9VCMcQFjABegQIBRAC&url=https%3A%2F%2Fomegalfa.es%2Fdownloadfile.php%3Ffile%3Dlibros%2Fleviathan.pdf&usg=AOvVaw05DbEL3KT0tNRj1acuiu__).

¹²⁷ Holland Sabine, G., revisada por Landon Thorson, T, *Historia de la teoría política*, trad. V. Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 359.

¹²⁸ Rivera García, A., “Thomas Hobbes: modernidad e historia de los conceptos políticos”, *RES PUBLICA*, 1, 1998, p. 191.

¹²⁹ Arbeláez Herrera, Á. M., “La Noción de Seguridad en Thomas Hobbes”, *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, vol. 39, n. 110, 2009, p. 104.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 104.

¹³¹ Hobbes, T., *Leviathán*, versión digital, pp. 97-98 (disponible en https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=2ahUKEwjE3uzmgsLmAhX1CmMBHX9VCMcQFjABegQIBRAC&url=https%3A%2F%2Fomegalfa.es%2Fdownloadfile.php%3Ffile%3Dlibros%2Fleviathan.pdf&usg=AOvVaw05DbEL3KT0tNRj1acuiu__).

los hombres no vean las relaciones sociales como placenteras si no hay un poder que se imponga sobre todos ellos, pues el hombre tiende naturalmente a obtener una estimación mayor causando daño a quien le desprecia, lo cual también le sirve para mostrar a los demás su poder¹³².

Todos son enemigos de todos. En este ambiente, no hay lugar al progreso humano obtenido gracias a la agricultura, el conocimiento, las artes, etc; y la vida del hombre es solitaria y está sumida en emociones negativas¹³³. Por eso, el hombre usa la razón y decide asociarse, pues si hubiera sido lo bastante razonable desde un principio, no habría existido el estado de naturaleza descrito por Hobbes¹³⁴. Esta razón les permite ver más allá de sus deseos y emociones naturales, para discernir que la paz y la cooperación son más útiles que la violencia y la competencia de todos contra todos¹³⁵. De esto resulta una manera civilizada y social de buscar la seguridad, pues el método de asociarse es mediante un pacto o convenio por el que se establece una coalición defensiva en la que todos sus miembros tienen garantizada la paz y la seguridad entre sí¹³⁶. A este hecho se llega gracias a la prudencia y la moralidad social que aporta el uso de la razón, ambas parte fundamental de las leyes de la naturaleza. Es más, los seres humanos encomiendan más fácilmente el poder a los hombres prudentes¹³⁷. Estas dos características son las que harán posible el pacto social y la creación de normas y valores de Derecho y moralidad civilizados¹³⁸ de las que el poder absoluto se servirá para asegurar su poder¹³⁹.

132 Ibidem, p. 97

133 Ibidem, p. 98

134 Holland Sabine, G., revisada por Landon Thorson, T, *Historia de la teoría política*, trad. V. Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, pp. 359-360.

135 Holland Sabine, G., revisada por Landon Thorson, T, *Historia de la teoría política*, trad. V. Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 361.

136 Arbeláez Herrera, Á. M., “La Noción de Seguridad en Thomas Hobbes”, *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, vol. 39, n. 110, 2009, p. 109.

137 Hobbes, T., *Leviathán*, versión digital, p. 66 (disponible en https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=2ahUKFwjE3uzmgsLmAhX1CmMBHX9VCMcQFjABegQIBRAC&url=https%3A%2F%2Fomegalfa.es%2Fdownloadfile.php%3Ffile%3Dlibros%2Fleviathan.pdf&usg=AOvVaw05DbEL3KT0tNRj1acuiu__).

138 Holland Sabine, G., revisada por Landon Thorson, T, *Historia de la teoría política*, trad. V. Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 360.

139 Hobbes, T., *Leviathán*, versión digital, p. 75 (disponible en https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=2ahUKFwjE3uzmgsLmAhX1CmMBHX9VCMcQFjABegQIBRAC&url=https%3A%2F%2Fomegalfa.es%2Fdownloadfile.php%3Ffile%3Dlibros%2Fleviathan.pdf&usg=AOvVaw05DbEL3KT0tNRj1acuiu__).

Respecto al pacto, este sirve para que todos los hombres, que así lo quieran, otorguen su poder y su fuerza individual a un poder común y absoluto, sometiendo sus voluntades a este último¹⁴⁰, que es el Estado. Resulta destacable que, inicialmente, Hobbes concibió que el pacto debía realizarse mediante la cesión del derecho de resistencia al soberano, por la que se transferiría el poder y la fuerza a este último; pero esta cesión implicaría renunciar al derecho a la autodefensa y la auto-conservación, lo cual no es viable y es contrario al fin por el que se constituye el pacto¹⁴¹. Por eso, Hobbes sustituye la cesión del derecho de resistencia, que en definitiva está basada en la propiedad, por la concesión de la autorización, que es un mandato que una multitud otorga a su representante¹⁴², y por el que muestra su disposición a obedecerlo. De este modo, Hobbes también introduce la obligación de obediencia al poder absoluto o soberano, necesaria para hacer cumplir las leyes, y que faltaba con la cesión del derecho de resistencia.

La figura creada mediante el pacto va a gobernar las acciones de los hombres que se han unido en él¹⁴³; y, para su existencia, es necesaria la confianza mutua y la certeza de que el pacto se cumplirá por todas las partes del mismo. Ello se debe a que un hombre accede a ceder su poder y fuerza, y su derecho a todas las cosas, si otros también acceden a lo mismo¹⁴⁴, pues sino se situaría él mismo en una condición de desigualdad frente al resto.

En relación al objeto del pacto, hay que recordar que los fines humanos son egoístas, por lo que la asociación no se hace en base a una responsabilidad de obediencia y respeto a la autoridad, sino al fin egoísta de conseguir la paz y seguridad privada que individualmente es más difícil de garantizar¹⁴⁵. Este fin limita al soberano porque le obliga a garantizar la seguridad y la paz. Es por esto que, en realidad, su poder no es

¹⁴⁰ Arbeláez Herrera, Á. M., “La Noción de Seguridad en Thomas Hobbes”, *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, vol. 39, n. 110, 2009, p. 114.

¹⁴¹ *Ibidem*, pp. 115 y 116.

¹⁴² Rivera García, A., “Thomas Hobbes: modernidad e historia de los conceptos políticos”, *RES PUBLICA*, 1, 1998, pp. 183-184.

¹⁴³ Arbeláez Herrera, Á. M., “La Noción de Seguridad en Thomas Hobbes”, *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, vol. 39, n. 110, 2009, p. 115.

¹⁴⁴ Holland Sabine, G., revisada por Landon Thorson, T, *Historia de la teoría política*, trad. V. Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 361.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 361.

absoluto¹⁴⁶ y, por ello, a pesar de que nunca puede justificarse la resistencia a la autoridad, el soberano puede ser derrocado si no cumple con el objeto del pacto, pudiendo los súbditos nombrar un nuevo soberano¹⁴⁷. En consecuencia, el poder soberano tiene la responsabilidad de respetar la leyes naturales, por las que el uso de la razón le llevan a ser prudente y discernir cuál es el mejor modo de garantizar la seguridad y la paz para la conservación de sus súbditos, y también una responsabilidad de conocer el arte de gobernar¹⁴⁸. Esto hace que la legitimación del soberano de Hobbes dependa de su capacidad para seguir las leyes de la naturaleza y de su sabiduría en la creación de leyes y la aplicación de la fuerza que las haga cumplir.

Por otro lado, Hobbes se pregunta que, una vez constituido el Estado, ¿cómo es que hay hombres que van armados? ¿qué confianza tienen en los demás miembros de la sociedad si hacen eso?. Pues bien, el pacto no es suficiente, siendo necesario el Derecho y las normas jurídicas, para que los hombres sepan qué está prohibido y qué está permitido dentro del Estado¹⁴⁹. Es decir, que sepan cuáles son los límites a su derecho natural y su poder; mientras tanto, por ejemplo, si una norma legal no prohíbe robar, los hombres seguirán robando. Es así que la seguridad y la paz se conseguirán mediante un poder absoluto cuya fuerza sea tal que permita aplicar todas las sanciones necesarias para acabar con las inclinaciones del hombre de perjudicar a otros para conseguir sus deseos¹⁵⁰, y castigar todas las conductas que violen las leyes establecidas por él mismo, según su criterio de qué es lo mejor para alcanzar el fin por el que fue constituido. Cabe destacar que los súbditos/as siguen conservando su derecho de auto-defensa y auto-conservación, pues la traslación del poder es casi total¹⁵¹, y es por eso que siguen teniendo libertad para realizar todo lo que no esté prohibido o para no realizar todo lo

¹⁴⁶ Arbeláez Herrera, Á. M., “La Noción de Seguridad en Thomas Hobbes”, *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, vol. 39, n. 110, 2009, p. 119.

¹⁴⁷ Holland Sabine, G., revisada por Landon Thorson, T, *Historia de la teoría política*, trad. V. Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 364.

¹⁴⁸ Rivera García, A., “Thomas Hobbes: modernidad e historia de los conceptos políticos”, *RES PUBLICA*, 1, 1998, p. 189.

¹⁴⁹ Hobbes, T., *Leviathán*, versión digital, pág. 99 (disponible en https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=2ahUKewjE3uzmgsLmAhX1CmMBHX9VCMcQFjABegQIBRAC&url=https%3A%2F%2Fomegalfa.es%2Fdownloadfile.php%3Ffile%3Dlibros%2Fleviathan.pdf&usg=AOvVaw05DbEL3KT0tNRj1acuiu__).

¹⁵⁰ Holland Sabine, G., revisada por Landon Thorson, T, *Historia de la teoría política*, trad. V. Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, pág. 362.

¹⁵¹ Arbeláez Herrera, Á. M., “La Noción de Seguridad en Thomas Hobbes”, *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, vol. 39, n. 110, 2009, pág. 119.

que no sea de obligado cumplimiento¹⁵². Por su parte, el soberano no está obligado por las leyes que él mismo establece, pero esto no significa la arbitrariedad en el poder absoluto, pues sobre él recaen con más peso las leyes de la naturaleza y el mandato otorgado por el pacto, siendo esto lo que obliga al soberano y lo que permite a sus súbditos confiar en él¹⁵³. Así, esta responsabilidad del soberano hace que él mismo deba cumplir parte de las leyes civiles, como por ejemplo no matar, una ley natural prohibida mediante una ley civil para garantizar la paz y seguridad dentro del Estado. Otro ejemplo sería no causar daño físico a otro sin justificación (hay que tener en cuenta que el soberano tiene que aplicar los castigos necesarios para hacer cumplir las leyes), pues este acto iría contra la ley de la naturaleza.

Por último, el cristianismo es importante para Hobbes, que creía en la segunda venida del Mesías, la cual implicaría el inicio del gobierno de Dios. En su caso, él creía que hasta entonces, los seres humanos debían regirse por el sistema de gobierno explicado a lo largo de todo este punto¹⁵⁴.

1.3.5. John Locke

John Locke fue un filósofo inglés, nacido en el año 1632¹⁵⁵, cuya vida duró hasta el año 1704¹⁵⁶. Respecto a la consideración de los hombres y las mujeres, no queda claro si Locke considera ambos géneros por igual, o si sólo los hombres son las criaturas que define como iguales, siendo las mujeres de rango inferior y, por tanto, no partícipes de todo lo recogido por Locke en su teoría sobre el estado de naturaleza, la violencia, y el poder político. Dada esta situación, me limitaré a usar la terminología usada por Locke, la cual unas veces hará referencia a los hombres y otras a la humanidad en la que, se supone, estaría englobando a hombres y mujeres.

¹⁵² Rivera García, A., “Thomas Hobbes: modernidad e historia de los conceptos políticos”, *RES PUBLICA*, 1, 1998, pág. 188

¹⁵³ Ibidem, pág. 189

¹⁵⁴ Plata Pineda, O., “Religión y política en el Leviatán de Thomas Hobbes”, *Praxis filosófica*, n. 23, 2006, (disponible en http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-46882006000200004#*; última consulta 29/04/2020).

¹⁵⁵ Várnagy, T., “El pensamiento político de John Locke y el surgimiento del liberalismo”, *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2000, p. 45.

¹⁵⁶ Ibidem, p. 51

Primeramente, resulta conveniente tratar la concepción de las leyes naturales, que, a diferencia de Hobbes, para Locke sólo se encuentran en el estado de naturaleza, pues van intrínsecas al ser humano, y obligan y gobiernan su conducta antes que cualquier ley positiva, pudiendo ser conocidas mediante la razón¹⁵⁷. De entre todas las leyes naturales, destaca el derecho de auto-conservación y de salvaguardar la humanidad¹⁵⁸. Una vez constituida la sociedad política, las leyes naturales devienen más estrictas, pues la mayoría se transforman en leyes civiles humanas, dentro de la sociedad, y se acompañan de sanciones para obligar a su cumplimiento¹⁵⁹.

El estado de naturaleza es un estado de igualdad, en el que las criaturas de la misma especie y rango tiene un poder y jurisdicción recíprocos, en igual medida¹⁶⁰. Y también es un estado de libertad, para que cada hombre ordene sus acciones y disponga de posesiones y personas sin pedir permiso a otros hombres, aunque siempre dentro de los límites de la naturaleza¹⁶¹. Por tanto, los hombres no están sujetos a ningún poder dentro del estado de naturaleza, sólo a los dictados de las leyes naturales, que establecen que, en virtud de esa igualdad y libertad, nadie puede perjudicar a otro en cuanto a su libertad, su propiedad, su vida, y su salud¹⁶². Existe una ley natural de respeto mutuo.

En relación a a la última afirmación del párrafo anterior, Locke afirma que los hombres se guían por la razón en el estado de naturaleza, siendo esta la que regula dicho estado y les permite vivir en paz, lo cual es una de las diferencias respecto a Hobbes, que afirma que los hombres son unos salvajes en el estado de naturaleza. Ese estado natural es un estado pre-político de paz y conservación, en el que los hombres pueden vivir con moralidad. Pero, en él no existe un poder al que apelar cuando se tiene un conflicto o disputa con un ser, o varios, de la misma especie y rango, así que este se soluciona en función de los dictados de las leyes naturales¹⁶³. El problema es que los

¹⁵⁷ Ibidem, p. 53.

¹⁵⁸ Ibidem, p. 53.

¹⁵⁹ Ibidem, p. 54.

¹⁶⁰ Locke, J., "Del estado de naturaleza", *El segundo tratado del gobierno civil*, trad. Mellizo, C., Tecnos, versión digital, pp. 10 a 11 (disponible en <https://sociologia1unpsjb.files.wordpress.com/2008/03/locke-segundo-tratado-sobre-el-gobierno-civil.pdf>; última consulta 29/04/2020).

¹⁶¹ Ibidem, p. 10.

¹⁶² Várnagy, T., "El pensamiento político de John Locke y el surgimiento del liberalismo", *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2000, pp. 54-55.

¹⁶³ Ibidem, p. 54.

seres humanos pueden conocer dichas leyes naturales mediante la razón pero, en el momento de actuar, pueden decidir seguir esas leyes o no, pues no hay un poder imparcial que les someta o y aplique una justicia imparcial para solucionar el conflicto. Es decir, se corre el riesgo de que algunos hombres sean irracionales¹⁶⁴. Así, el problema surge de la falta de organización, refiriéndose a la falta de un sistema judicial, un poder o magistrado que actúe como juez imparcial, y un Derecho positivo escrito, con el que hacer ejecutar las leyes naturales; mientras tanto, los hombres tienen que proteger lo suyo en dicho estado¹⁶⁵, ya sea frente a criaturas de otros rangos, o frente a criaturas de igual rango pero que no siguen la recta razón, y por ello son como bestias.

Si un hombre se toma la justicia por su mano y aplica la fuerza sin derecho, o declara su intención de usar la fuerza, para resolver un conflicto o porque no está usando la razón, se instauraría un estado de guerra dentro del estado de naturaleza, finalizando la paz que reinaba hasta entonces¹⁶⁶. Al no guiarse por la razón, este hombre estaría amenazando premeditadamente con destruir, o destruyendo, a otro ser humano, lo que implica atacar la libertad de este utilizando la violencia, habiendo en consecuencia un hombre que sufre un daño¹⁶⁷. Por ejemplo, dicho conflicto podría ser que un hombre alega que un objeto es suyo y lo quiere tener, pero otro alega que esa declaración es mentira y que, en realidad, el objeto es suyo.

Así, el estado de naturaleza no es un estado de guerra per se, sino que cuando se usa la fuerza sin el amparo del derecho y de forma arbitraria, y cuando falta el uso de la razón, el estado de naturaleza se convierte en un estado de guerra. Y lo mismo puede suceder tras constituirse una sociedad política, pudiendo pasar el Estado a ser un estado de guerra si los miembros de esa sociedad política dejan de estar amparados por el Derecho. Por ejemplo, esto ocurriría cuando el gobernante, o poder imparcial, incurriera en arbitrariedades, usando la fuerza sin el respaldo del Derecho. Además, junto al estado de guerra, se volvería al estado de naturaleza, o no se habría salido de él, si ese

¹⁶⁴ Ibidem, p. 58.

¹⁶⁵ Holland Sabine, G., revisada por Landon Thorson, T, *Historia de la teoría política*, trad. V. Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 404.

¹⁶⁶ Várnagy, T., “El pensamiento político de John Locke y el surgimiento del liberalismo”, *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2000, p. 58.

¹⁶⁷ Locke, J., “Del estado de naturaleza”, *El segundo tratado del gobierno civil*, trad. Mellizo, C., Tecnos, versión digital, pp. 15-16 (disponible en <https://sociologia1unpsjb.files.wordpress.com/2008/03/locke-segundo-tratado-sobre-el-gobierno-civil.pdf>; última consulta 29/04/2020).

gobernante también tuviera la libertad de juzgar su propia causa y hacer lo que quiera con sus súbditos, pues estaría ejerciendo un poder absoluto sobre otros individuos¹⁶⁸, pudiendo incluso atentar contra su vida o ir contra su voluntad, arrebatándoles su libertad¹⁶⁹.

La dificultad aquí es que, cuando el estado de guerra da comienzo, es complicado que este cese, pues como se está produciendo un daño a alguien, este tiene dos derechos, uno de castigar al ofensor, para que no vuelva a cometer el crimen, y otro de buscar una reparación del mismo¹⁷⁰. Como el individuo violó el principio de paz y el de preservación de la humanidad, ambos leyes naturales, el primer derecho incluye el poder matar y tener poder sobre quien le daña. Quien ha sufrido un daño tiene derecho a exigir en su nombre la reparación del mismo¹⁷¹. Sería un ejecutor de la ley natural, resultando justo destruir a quien quiere destruirte, en virtud de la ley natural de auto-conservación¹⁷². Cabe destacar que Locke entiende que un ser humano estaría declarando la guerra a todo el género humano cuando no usa la razón y comete una injusticia violenta, y es por eso que, al estar aportando inseguridad al resto, resulta razonable matarle cual bestia en la que se ha convertido¹⁷³. Dada esta situación y la irracionalidad de que los hombres sean jueces de su propia causa, pues tenderían a dejarse influir por su amor propio y habría más desorden¹⁷⁴, el estado de guerra es un estado de violencia y mutua destrucción¹⁷⁵. Para salir de él, los hombres observan que hay que salir del estado de naturaleza y constituirse en sociedad civil o en sociedad política, en las que existirá una autoridad a la que acudir, que actúe como tercero imparcial¹⁷⁶ y resuelva el conflicto, aplicando el Derecho común. Estas son las características principales de una sociedad política que la diferencian del estado de naturaleza¹⁷⁷.

¹⁶⁸ Ibidem, pp. 18-23.

¹⁶⁹ Ibidem, p. 23.

¹⁷⁰ Ibidem, pp. 15-16.

¹⁷¹ Ibidem, pp. 16-17.

¹⁷² Ibidem, p. 22.

¹⁷³ Ibidem, pp. 17-23

¹⁷⁴ Ibidem, pp. 18-19

¹⁷⁵ Ibidem, p. 25

¹⁷⁶ Várnagy, T., “El pensamiento político de John Locke y el surgimiento del liberalismo”, *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2000, p. 59.

¹⁷⁷ Ibidem, p. 62

La sociedad constituida será política cuando los hombres que acuerdan unirse hagan un pacto explícito¹⁷⁸, por el que renuncian a su derecho de ejecutar la ley natural, y entregan su derecho de castigar y reparar el daño a un poder común. Es decir, dan su consentimiento para ello. Si se realizara otro tipo de contrato por el que sólo se acuerda unir las fuerzas y ayudarse mutuamente, se entenderá que es una sociedad civil, en la que no está garantizado que sus miembros cumplan siempre la ley natural y usen la razón¹⁷⁹.

La función del poder común, o juez, será garantizar la protección y preservación de los derechos ya preexistentes en el estado de naturaleza, e incluso antes del estado de naturaleza, como son los derechos de propiedad a la vida, la libertad, y la hacienda o bienes¹⁸⁰. Para mantener la seguridad a este respecto, el poder común podrá establecer cuál es el castigo para cada violación de la ley positiva escrita, la cual se supone que es conocida por todos los miembros de la sociedad en la que gobierna. Violación cometida por los miembros de la sociedad política, no por quienes no firmaron el pacto explícito¹⁸¹, ya que sólo podrá castigarse a los extranjeros, o no firmantes de dicho pacto, cuando estos dañen a un miembro de dicha sociedad violando las leyes naturales, pues todos, el poder común y los miembros de la sociedad, siguen teniendo el derecho de castigar y reparar contra quienes no forman parte de la sociedad política¹⁸².

Por otro lado, un ejemplo sobre la función del poder común es el siguiente:

“Un sargento puede obligar a un soldado a marchar a la boca del cañón y un general puede condenarlo a muerte, pero ninguno de ellos puede disponer de su hacienda, arrebatarle parte de sus bienes o quitarle un solo penique de su bolsillo”¹⁸³.

Así, el poder común debe proteger a la comunidad sin interferir en la vida privada de cada uno de sus miembros¹⁸⁴. Es decir, sólo interviene cuando hay conflictos derivados, mayormente, del incumplimiento de las leyes civiles; en cuanto a lo demás, cada quien

¹⁷⁸ Ídem.

¹⁷⁹ Ibidem, p. 59

¹⁸⁰ Ibidem, p. 61

¹⁸¹ Locke, J., “Del estado de naturaleza”, *El segundo tratado del gobierno civil*, trad. Mellizo, C., Tecnos, versión digital, pp. 87-89 (disponible en <https://sociologia1unpsjb.files.wordpress.com/2008/03/locke-segundo-tratado-sobre-el-gobierno-civil.pdf>; última consulta 29/04/2020).

¹⁸² Ibidem.

¹⁸³ Várnagy, T., “El pensamiento político de John Locke y el surgimiento del liberalismo”, *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2000, pp. 55-56.

¹⁸⁴ Ibidem, p. 62.

puede hacer lo que considere oportuno en virtud de su recta razón. El gobierno está sujeto a sus ciudadanos, y estos últimos al gobierno¹⁸⁵. En mi opinión, esto es un cambio importante respecto a los demás autores, pues por primera vez se ve una reciprocidad entre el poder común y la sociedad. Inclusive, Locke afirma que los individuos y las instituciones trabajan por el bien común, y que este trabajo está regulado por el gobierno, mediante el Derecho positivo, para el beneficio de todos¹⁸⁶. Esto es otro aspecto que hace que el conjunto sea una auténtica comunidad. Aunque, negativamente, Locke observa que los intereses de los miembros de la sociedad son egoístas, pues nadie se asoció solamente buscando la ayuda mutua y la preservación de la humanidad, sino también buscando la preservación de sus propiedades individuales, a recordar, la vida, los bienes, y la libertad¹⁸⁷. Es decir, intentan asegurar su máximo beneficio dentro del fin común de garantizar la paz y la seguridad de la humanidad.

Brevemente, mencionar que Locke prevé una separación entre el poder ejecutivo y el legislativo, los cuales tendrán un poder u otro dependiendo de los poderes que los individuos le transfirieron¹⁸⁸. Por ejemplo, Locke recoge que los miembros de la sociedad se reservan el derecho de rebelarse contra el poder común, sólo en casos extremos¹⁸⁹ en los que sea evidente su arbitrariedad y falta de garantía de la paz, sus propiedades, y su seguridad, no habiendo realmente un poder al que apelar ante el surgimiento de conflictos. Por ejemplo, que el gobierno se adueñe de la propiedad de los individuos de la comunidad.

En cuanto a la religión, Locke abandona la unión entre la Iglesia y el Estado, sobre todo cuando afirma que debe existir una tolerancia de religiones dentro de la comunidad política y que cada quien, guiándose por los dictados de la razón, es libre de seguir tal o cual religión¹⁹⁰. El Estado es creado por hombres iguales y libres, y no por

¹⁸⁵ Ibidem, p. 60.

¹⁸⁶ Holland Sabine, G., revisada por Landon Thorson, T, *Historia de la teoría política*, trad. V. Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 403.

¹⁸⁷ Ídem..

¹⁸⁸ Várnagy, T., “El pensamiento político de John Locke y el surgimiento del liberalismo”, *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2000, p. 62.

¹⁸⁹ Ibidem, p. 63.

¹⁹⁰ Ibidem, p. 65-66.

Dios¹⁹¹, para realizar un gobierno secular en el que se garanticen los intereses civiles de los hombres, no los espirituales¹⁹².

CAPÍTULO II.

LA TRANSICIÓN AL ESTADO

2.1. El pacto

Platón y Aristóteles entienden que no existe pacto alguno en la creación de un Estado, o ciudad-estado para ellos, sino que los seres humanos tienden naturalmente a la formación de una sociedad, y ellos mismos se ponen de acuerdo en su organización, sin necesidad de pacto que afiance su voluntad de formar una comunidad y su predisposición a cumplir con la organización social establecida, pues ambos autores entienden que la razón por la que forman la comunidad (garantizar la búsqueda y obtención de la virtud, y por tanto, la felicidad) es suficientemente fuerte como para que todos sus miembros colaboren, y confíen en que todos van a colaborar en el desarrollo de dicha organización social. Más tarde, San Agustín y Santo Tomás recogen que la comunidad no surge de un contrato, sino por algo intrínseco al ser humano, como se vio en el capítulo anterior.

Desde el siglo XVII, la mayoría de escritores afirmaron que para que una obligación sea obligatoria, esta debe haber sido asumida por la libre voluntad de las partes, sin el uso de la fuerza contra los obligados¹⁹³. Esto se relacionó con la creación del Estado, empezando a observarse la necesidad de un pacto, por el que individuos naturalmente iguales unieran sus fuerzas y voluntades, para así considerarse como una Persona o entidad política¹⁹⁴.

De ahí que la teoría política basada en el derecho natural presentase dos elementos: el contrato que creaba una sociedad o un gobierno (o ambos), y el estado de naturaleza existente aparte del contrato¹⁹⁵. La relación entre ambos consistía en que, primero, los

¹⁹¹ Ibidem, p. 52.

¹⁹² Ibidem, p. 65.

¹⁹³ Holland Sabine, G., revisada por Landon Thorson, T, *Historia de la teoría política*, trad. V. Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 333.

¹⁹⁴ Ibidem, p. 334.

¹⁹⁵ Ibidem, pp. 334-335.

individuos del estado de naturaleza firmaban un contrato, para constituir la sociedad y obligarse entre ellos; y luego, ya como comunidad, firmaban otro pacto con el poder político común, para obligarse respecto a este, dando lugar al Derecho, que estaba basado en el derecho natural¹⁹⁶.

En relación, Thomas Hobbes usó esta teoría para justificar el poder político absoluto; mientras que John Locke la usó para justificar el poder político limitado¹⁹⁷.

Hobbes entiende que la mutua confianza y el cumplimiento de los pactos son necesarios para la formación de una sociedad¹⁹⁸. El pacto sólo se concluye cuando una situación ética de reciprocidad ha sido creada¹⁹⁹, pues el egoísmo natural del ser humano hace imposible confiar los unos en los otros si no es de esta forma²⁰⁰. Por eso, sostiene que la unión, no el consentimiento, es lo que constituye una sociedad, entendiendo unión como la sumisión de las voluntades de todos a la voluntad de uno²⁰¹. Así nace el poder político, como la voluntad de todos en la voluntad de uno, que pasará a ser un poder coercitivo común que haga cumplir el pacto en el tiempo, asegurando la efectividad de las normas éticas pactadas, y que ponga orden dentro de las posibles malinterpretaciones y sospechas que las palabras del pacto puedan generar; pues, los seres humanos tienden a usar su razón para interpretar las palabras de los demás, pero lo hacen dando por hecho que su razonamiento es universalmente válido, sin tener en cuenta que puede no ser así²⁰². De ahí que el representante de la voluntad común establezca una interpretación obligatoria de sus leyes, de forma escrita, para que los miembros del pacto, a quienes Hobbes califica como súbditos, comprendan las normas de comportamiento dentro de la comunidad política, y no haya equívocos²⁰³.

En relación con el número de pactos necesarios para constituir una sociedad política, Hobbes recoge que hay varias opciones de pactos, todas encaminadas a obtener la

¹⁹⁶ Ídem.

¹⁹⁷ Ibidem, p. 335.

¹⁹⁸ Ibidem, p. 361.

¹⁹⁹ Rivera García, A., "Thomas Hobbes: modernidad e historia de los conceptos políticos", *RES PUBLICA*, 1, 1998, p. 192.

²⁰⁰ Arbeláez Herrera, Á. M., "La Noción de Seguridad en Thomas Hobbes", *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, vol. 39, n. 110, 2009, p. 112.

²⁰¹ Holland Sabine, G., revisada por Landon Thorson, T, *Historia de la teoría política*, trad. V. Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 363.

²⁰² Rivera García, A., "Thomas Hobbes: modernidad e historia de los conceptos políticos", *RES PUBLICA*, 1, 1998, pp. 191-192

²⁰³ Ibidem, p. 192.

seguridad y paz que falta en el estado de naturaleza, pero sólo una de ellas es la que da lugar a la comunidad política. Estas opciones son: el pacto de confianza mutua sin traslación de poder ni derechos; el pacto de traslación casi total de poder y derechos, por el que se instaure un poder civil representado por un soberano con poderes limitados; y el pacto de traslación total de poder y derechos, por el que se constituye un poder civil representado por un gobernante con poderes ilimitados²⁰⁴. Para Hobbes, el pacto más efectivo es el mencionado en último lugar, pues es el que autoriza al poder común a actuar en nombre de las partes, permitiéndole establecer libremente las leyes con las que mantener el contrato, y hacerlas cumplir mediante el uso de la fuerza si es necesario²⁰⁵. Aunque, no es tan libre, pues está limitado por las leyes de la naturaleza.

Por su parte, Locke observa que una sociedad se constituye cuando una mayoría se une voluntariamente, dando su consentimiento a someterse a una voluntad, que es el poder civil común que representa a todos los partícipes de esa mayoría. Como no hay garantías de que todos los asociados cumplan con los designios de la ley natural y la razón, todos ellos firman un contrato por el que otorgan poderes al representante del poder común²⁰⁶, creando una comunidad política. Por eso, Locke observa la realización de dos contratos, uno para crear una sociedad, y en el que no se otorgan poderes, y otro por el que sí se otorgan poderes y se crea una comunidad política, lo cual pondrá fin al estado de naturaleza y al estado de guerra²⁰⁷. A diferencia de Hobbes, no hay opciones de contratos, sino que primero se realiza un contrato por el que nace una sociedad, y después otro contrato por el que nace la comunidad política²⁰⁸. Este último contrato establece una relación de confianza entre el representante y representados, y otorga poderes limitados al representante, no siendo de sujeción, es decir, no otorga poderes ilimitados, como el que prevé Hobbes²⁰⁹. Cabe resaltar que sólo quienes hacen el pacto explícitamente podrán participar en la comunidad política²¹⁰.

²⁰⁴ Arbeláez Herrera, Á. M., “La Noción de Seguridad en Thomas Hobbes”, *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, vol. 39, n. 110, 2009, pp. 109-114.

²⁰⁵ *Ibidem*, pp. 114-117.

²⁰⁶ Várnagy, T., “El pensamiento político de John Locke y el surgimiento del liberalismo”, *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2000, p. 59.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 60.

²⁰⁸ *Ibidem*, pp. 60-61.

²⁰⁹ *Ibidem*, pp. 60-61.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 62.

2.2. Participación individual y colectiva

Como se vio al principio de este trabajo, los seres humanos han tenido que superar varios siglos de adversidades hasta que, finalmente, pudieron constituir las primeras sociedades políticas. Adversidades externas, y también internas, de su propio razonamiento mental.

Desde la creación de la comunidad política, sus derechos y deberes quedan delimitados dentro del espacio en que esta se constituye²¹¹, y sus acciones influyen en el desenvolvimiento de la vida en la comunidad política. Para Platón y Aristóteles, las relaciones sociales establecidas entre los miembros de dicha comunidad era lo importante dentro de la misma; pero, tras producirse el cambio de pensamiento con las teorías iusnaturalistas, el individuo pasó a ser más importante que sus relaciones, de forma que la sociedad existe para servir al ser humano, no el ser humano para servir a la sociedad²¹². Este razonamiento tiene lógica, pues, como afirmó John Locke, el fundamento y base de toda sociedad son los individuos que la forman y sus derechos²¹³.

La opinión pública deviene muy importante dentro de una sociedad política porque los ciudadanos son quienes establecen el poder común, eligen a su representante, o representantes, y podrán derrocarlo en caso de observar que este, o estos, último/s no actúan cumpliendo con el contrato por el que fue constituido, o con las leyes naturales que permiten la supervivencia del ser humano, y suelen estar recogidas en el pacto o contrato de constitución de la sociedad política. Esta cuestión de las instituciones políticas y la posibilidad de ser derrocadas se verá a continuación.

²¹¹ Arendt, H., *Hombres en tiempos de oscuridad*, traducción de Claudia Ferrari, Gedisa, Barcelona, 1992, p. 67.

²¹² Holland Sabine, G., revisada por Landon Thorson, T, *Historia de la teoría política*, trad. V. Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 336.

²¹³ *Ibidem*, p. 413.

2.3. Las instituciones políticas y la justificación del Estado

Las instituciones políticas son entidades regladas por normas jurídicas cuyo efecto es la organización social²¹⁴. Son las legítimas ejecutantes del poder civil común²¹⁵. Por tanto, son entidades jurídico-sociales constituidas como extensiones del ser humano, a quien relacionan públicamente con objetos, eventos, y otros seres humanos²¹⁶. Un ejemplo de esta relación en el ámbito público sería el que una institución política decida regular el uso de aerosoles, porque estos son perjudiciales para el medioambiente y la salud de los seres vivos.

Para Platón y Aristóteles, el poder político debe guiar al pueblo hacia la virtud. Al igual que Aristóteles, Platón concibe a los gobernantes como entidades libres, que pueden auto-corregir sus defectos mediante políticas sabias que ellos mismos eligen²¹⁷. En concreto, Platón concibe que ese poder político debe ser ejercido por filósofos-reyes; y sólo en segundo lugar podría darse un gobierno de la ley. En cuanto a Aristóteles, este concluye que la monarquía sujeta a la ley no es una forma de gobierno²¹⁸, pues realiza una separación entre la ley y la forma en la que opera el gobierno, la cual depende de factores económicos y políticos, no de la ley²¹⁹. Sin embargo, esto no quiere decir que la voluntad del gobernante prepondere sobre la ley, pues Aristóteles aclara que lo ideal sería que el poder último sea la ley, siendo inconcebible que una comunidad esté regida en última instancia por un rey déspota, aunque este sea un filósofo-rey que se guía por la virtud del conocimiento²²⁰. Sólo así, los miembros de la comunidad podrán conservar su libertad y no ser esclavos del representante del poder común.

San Agustín y Santo Tomás concebían el poder político dividido entre lo secular y lo espiritual. La función del gobernante de San Agustín y la de Santo Tomás ya se vio en el correspondiente apartado dedicado a estos autores, por lo que no se entrará en detalle.

²¹⁴ Verdu, P. L., "Sobre el concepto de institución política", *Revista de estudios políticos*, n. 108, 1959, p. 32.

²¹⁵ Holland Sabine, G., revisada por Landon Thorson, T, *Historia de la teoría política*, trad. V. Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, pp. 20-21.

²¹⁶ *Ibidem*, p. 20.

²¹⁷ *Ibidem*, p. 113.

²¹⁸ *Ibidem*, p. 103.

²¹⁹ *Ibidem*, pp. 106 a 107.

²²⁰ *Ibidem*, p. 94.

Unos siglos después, Maquiavelo consideraría que la mejor institución es aquella en la que participa la mayoría, es decir, un gobierno popular, y en la que el poder político es elegido, no traspasado por herencia²²¹. La monarquía es la otra forma de gobierno que concibe, pero sólo cuando sea necesaria, pues el príncipe de Maquiavelo encarna el egoísmo y la astucia, siendo el perfecto tirano que usa en su beneficio las virtudes y los vicios²²². Para él, el príncipe estaba fuera de la ley, pero al mismo tiempo dependía de la visión que el pueblo tenía de él, y de si era querido u odiado, de ahí que su capacidad e inteligencia para continuar en el poder fueran fundamentales²²³. En la mente de Maquiavelo, el gobierno debía ser benévolo cuando fuera posible, y, en caso contrario, aplicar cierta severidad y violencia, pero con moderación²²⁴. Puede observarse una preferencia por el gobierno moderado, en el que el poder político o príncipe, ya que esta es la forma sobre la que el filósofo reflexionó mayoritariamente, conquiste a los súbditos a base de beneficios dados poco a poco, pues se arriesga a generar desconfianza en estos últimos si usualmente les aplica castigos y los trata vejatoriamente para que le respeten y cumplan las leyes²²⁵.

Esta última afirmación de Maquiavelo contrasta con la visión de Thomas Hobbes, quien consideraba que el poder político debía ser temido para que los súbditos cumplieran con las leyes que este establecía²²⁶. Con este filósofo se acaba la distinción entre el poder espiritual y el secular, pues él concibe que el poder común es absoluto y no tiene superior, de modo que la Iglesia estaría subordinada al poder secular, siendo idénticos el gobierno espiritual y el secular²²⁷. Además, a diferencia de Aristóteles, Hobbes concibe unidos el poder absoluto y la ley, de forma que el gobernante es la ley, y el gobierno y el Estado son la misma persona, pues el soberano es la voluntad

²²¹ Ibidem, p. 276.

²²² Ibidem, pp. 275-276.

²²³ Ibidem, p. 275.

²²⁴ Ibidem, p. 276.

²²⁵ Maquiavelo, N. *El príncipe*, Luarna, edición digital, pp. 63-64 (disponible en <http://www.ataun.eus/BIBLIOTECAGRATUITA/CI%C3%A1sicos%20en%20Espa%C3%B1ol/Nicol%C3%A1s%20Maquiavelo/El%20pr%C3%ADncipe.pdf>; última consulta 29/04/2020).

²²⁶ Arbeláez Herrera, Á. M., “La Noción de Seguridad en Thomas Hobbes”, *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, vol. 39, n. 110, 2009, p. 122.

²²⁷ Holland Sabine, G., revisada por Landon Thorson, T, *Historia de la teoría política*, trad. V. Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, pp. 363-366.

individual en la que se han unificado todas las voluntades que forman la comunidad política sobre la que ejerce su poder²²⁸.

En su obra *Leviathan*, Hobbes afirma que el poder político común es un representante de los súbditos, y de ellos recibe una autorización sin límites para disponer de sus derechos naturales²²⁹. Aunque cabe recordar que el soberano de Hobbes tiene el límite que constituyen las leyes de la naturaleza, pues tiene que cumplir con el objetivo de garantizar la seguridad. El representante actúa en nombre del representado, usando el derecho natural de este último²³⁰, pero no tiene que dar explicaciones del uso que hace a ninguno de sus súbditos, no responsabilizándose ante ellos de las decisiones que toma en el ejercicio de su poder²³¹. Lo fundamental es que el representante consiga el objetivo por el que todos los súbditos crearon el contrato y le autorizaron a usar su respectivo derecho natural, que es garantizar la paz y la seguridad de todos ellos²³². El cómo es otra cuestión, pudiendo el soberano imponerles todos los deberes que considere oportunos, u otorgando los beneficios que correspondan, para la obtención de dicho fin.

Por último, respecto a la concepción de Hobbes, este se posicionó a favor de un poder absoluto e ilimitado porque entendía que, cuando el poder está dividido, se corre el peligro de que uno de los poderes quiera someter al otro, comenzando una dinámica que llevaría a instaurar otra vez el estado de guerra²³³. Además, el soberano de Hobbes conserva su propio derecho natural, pudiendo ejercerlo.

Finalmente, John Locke entiende que el gobierno debe de garantizar los recursos necesarios para procurar el bienestar de sus ciudadanos, y proteger los derechos de propiedad de estos. Para él, el gobierno es un república que se divide en el poder ejecutivo y el poder legislativo, siendo más importante el segundo que el primero²³⁴; y

²²⁸ Ibidem, p. 363.

²²⁹ Rivera García, A., “Thomas Hobbes: modernidad e historia de los conceptos políticos”, *RES PUBLICA*, 1, 1998, p. 186.

²³⁰ Arbeláez Herrera, Á. M., “La Noción de Seguridad en Thomas Hobbes”, *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, vol. 39, n. 110, 2009, p. 117.

²³¹ Rivera García, A., “Thomas Hobbes: modernidad e historia de los conceptos políticos”, *RES PUBLICA*, 1, 1998, p. 186.

²³² Arbeláez Herrera, Á. M., “La Noción de Seguridad en Thomas Hobbes”, *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, vol. 39, n. 110, 2009, p. 117.

²³³ Ibidem, p. 120.

²³⁴ Holland Sabine, G., revisada por Landon Thorson, T, *Historia de la teoría política*, trad. V. Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 413.

ambos poderes están limitados²³⁵. En el caso de Locke, la separación de poderes es vista positivamente porque sino se corre el riesgo de que las personas que hacen las leyes también las ejecuten y se sobrepasen en el uso de la fuerza; es por ello que el poder ejecutivo debe rendir cuentas ante el poder legislativo; y, además, la separación es necesaria porque, al no existir un árbitro imparcial entre el poder común y los súbditos, el que haya una separación implica que ambas partes del poder común ejercen un control y juicio el uno al otro, actuando uno de ellos como árbitro entre el pueblo y el poder político parte del conflicto²³⁶. A diferencia de Hobbes, el poder común no conserva ningún derecho natural propio, de forma que este no tiene ningún poder añadido²³⁷.

La función del poder común es castigar los delitos que contradicen la ley de la naturaleza, cometidos por los miembros de la comunidad política que gobierna²³⁸. En el ejercicio de esta función, el poder común no puede interferir en la vida privada de los miembros de la comunidad política²³⁹. A su vez, cuando el poder común incurre en arbitrariedades, porque por ejemplo restrinja ciertos recursos a los ciudadanos sin razón alguna, o no les permita votar para elegir a los miembros del gobierno, o use la fuerza injustificadamente, estos podrán rebelarse ante dicho poder, entrando así en un estado de guerra dentro del Estado²⁴⁰. Incluso, en esta situación de tiranía y consiguiente estado de guerra, el gobierno podría disolverse, volviéndose al estado de naturaleza, lo cual no significa la disolución de la sociedad, pero sí la de la sociedad política²⁴¹. En esencia, esta situación se debe a que el gobierno ha traicionado la confianza que los ciudadanos le dieron, por lo que estos tienen derecho a resistirse al tirano y a recuperar los poderes que le otorgaron, para así elegir a un nuevo gobierno²⁴². Cabe señalar que la sociedad no se disuelve al producirse esta recuperación; pero, aunque la sociedad no se disuelva, la comunidad política sí desaparece con la disolución del gobierno, así que

²³⁵ Várnagy, T., “El pensamiento político de John Locke y el surgimiento del liberalismo”, *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2000, p. 61.

²³⁶ *Ibidem*, p. 63

²³⁷ *Ídem*.

²³⁸ *Ibidem*, p. 61.

²³⁹ *Ibidem*, p. 63.

²⁴⁰ *Ibidem*, pp. 62-64.

²⁴¹ *Ibidem*, p. 64.

²⁴² *Ibidem* pp. 64-65.

la sociedad volvería al estado de naturaleza mientras que no hubiera un nuevo gobierno²⁴³. También, señalar que el derecho a resistirse al poder sólo puede ejercerse cuando no se pueda apelar a la ley, pues sólo entonces el gobierno será ilegítimo y la falta de confianza estará justificada, ya que el poder sería arbitrario y se habría posicionado en un estado de guerra contra el pueblo²⁴⁴. Según Locke, y a diferencia de la concepción del soberano de Maquiavelo, lo peor que puede ocurrirle al pueblo es que el gobierno sea un déspota y un opresor²⁴⁵.

CAPÍTULO III.

SEGURIDAD

3.1. Relación entre la seguridad y el Derecho

3.1.1. Ideas principales y tipos de seguridad

Por lo que se refiere al Derecho, el objeto del mismo y de las normas jurídicas es el poder²⁴⁶. Este ha ido humanizándose progresivamente, haciéndose más justo y adaptándose a las nuevas realidades desde su aparición, pues los seres humanos, a medida que desarrollaban su razón, han ido manifestando nuevos comportamientos y potencias²⁴⁷.

Platón define la ley como un factor indispensable que constituye el Estado; dado que la ley recoge la sabiduría de la gente²⁴⁸. En semejanza, Aristóteles dice que la ley es la razón desprovista de pasión, y de ahí que apueste por el gobierno con arreglo a derecho, pues difícilmente las acciones de este gobierno, reguladas por la ley desapasionada que todos los ciudadanos conocen, serían arbitrarias²⁴⁹. Además, al conocerse la ley por toda

²⁴³ Ibidem, p. 60.

²⁴⁴ Ibidem, pp. 64-65.

²⁴⁵ Ibidem, p. 64.

²⁴⁶ Almoquera Carreres, Joaquín, *LECCIONES DE TEORÍA DEL DERECHO*, 2º Edición, 5ª Impresión, 2009.

²⁴⁷ Montoro Ballesteros, A., "La seguridad jurídica en la configuración del Derecho como ordenamiento", *Anuario de filosofía del derecho*, n. 18, 2001, pp. 301-302 (disponible en <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/257667.pdf>; última consulta 29/04/2020).

²⁴⁸ Holland Sabine, G., revisada por Landon Thorson, T, *Historia de la teoría política*, trad. V. Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 98.

²⁴⁹ Ibidem, p. 96.

la comunidad política, habría más posibilidades de que los ciudadanos la obedecieran voluntariamente, y no por la fuerza. Todo lo expuesto se complementa con la concepción de Santo Tomás, que dice que la ley humana deriva de la ley natural, la cual refleja la naturaleza de los seres humanos, de forma que el poder político nacido del derecho natural, y que luego da forma a las leyes civiles por las que la comunidad política y él mismo se regirán, no hace más que dar fuerza a lo que por naturaleza es generalmente entendido como justo y razonable²⁵⁰. Incluso, Hobbes, al prever la autorización para formar una comunidad política, da a entender que el poder político y dicha comunidad nacen del Derecho²⁵¹, pues la autorización no deja de ser un elemento de regulación del contrato por el que ambos son constituidos. Y, yendo más allá, Locke dice que, en el estado de naturaleza, lo que existe es una justicia imparcial, reconociendo que, previo al Derecho civil, existen una leyes de la naturaleza que muestran la naturaleza humana. Pero, como estas son aplicadas de forma injusta, la creación de leyes civiles es necesaria, para así constituir un poder político común que esté regulado por un Derecho que todos los miembros de la comunidad política conozcan, y que imparta una justicia parcial. Por tanto, el Derecho está sometido a la crítica ética de los seres humanos a quienes rige, garantizando, junto con el gobierno común, su seguridad²⁵². Quizás, por eso, Platón afirmó que: “así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, cuando se aleja de la ley y de la justicia es el peor de todos”²⁵³.

Referente a la mencionada seguridad, esta y la ciudadanía van juntas; en el sentido de que la seguridad es condición para la libertad y el buen funcionamiento de las instituciones, pues la seguridad reduce la incertidumbre y permite un entorno estable²⁵⁴. En concreto, la seguridad humana protege a los seres humanos de los factores que constituyen amenazas a su supervivencia, su dignidad, y su sustento, de

²⁵⁰ Ibidem, p. 209.

²⁵¹ Arbeláez Herrera, Á. M., “La Noción de Seguridad en Thomas Hobbes”, *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, vol. 39, n. 110, 2009, p. 117.

²⁵² Holland Sabine, G., revisada por Landon Thorson, T, *Historia de la teoría política*, trad. V. Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 335.

²⁵³ Ibidem, pp. 96 a 97

²⁵⁴ Torrente, D., “La seguridad privada”, *Análisis de la seguridad privada*, UOC, edición digital, 2016, edición digital no numerada (disponible en <http://reader.digitalbooks.pro/book/preview/39654/cover?1583439655342>; última consulta 29/04/2020).

forma que esta seguridad implica el establecimiento de sistemas políticos, económicos, y sociales, entre otros, para poder garantizar la protección a los mencionados aspectos humanos²⁵⁵.

Al igual que el Derecho, la seguridad se ha ido desarrollando progresivamente, pues la población va cambiando su concepción de los riesgos, y lo que en un momento era considerado como un peligro, años después ya no lo es²⁵⁶. Las razones de ello serían, por ejemplo, el avance de la sociedad, la aparición de nuevas amenazas, o la desaparición de las amenazas existentes.

Tradicionalmente, la seguridad estatal se centraba en el aspecto militar, pero según fueron avanzando los siglos, se fue poniendo énfasis en la seguridad humana, que complementa a la seguridad militar del Estado y traslada el punto de atención hacia otro tipo de amenazas que son necesarias eliminar para poder garantizar la seguridad, la paz, y el desarrollo dentro de la comunidad política²⁵⁷. Así, los distintos tipos de seguridad, según la Organización de las Naciones Unidas²⁵⁸, son: la seguridad económica²⁵⁹; la seguridad alimentaria²⁶⁰; la seguridad sanitaria²⁶¹; la seguridad medioambiental²⁶²; la seguridad personal²⁶³; la seguridad comunitaria²⁶⁴; y la seguridad política²⁶⁵, muy relevante en este trabajo.

²⁵⁵ Oficina de Coordinación de Asuntos Humanitarios, Organización de las Naciones Unidas, “Teoría y práctica de la seguridad humana”, pp. 6-7 (disponible en <https://www.iidh.ed.cr/multic/WebServices/Files.ashx?fileID=6445>; última consulta 29/04/2020).

²⁵⁶ Torrente, D., “La seguridad privada”, *Análisis de la seguridad privada*, UOC, edición digital, 2016, edición digital no numerada (disponible en <http://reader.digitalbooks.pro/book/preview/39654/cover?1583439655342>; última consulta 29/04/2020).

²⁵⁷ Oficina de Coordinación de Asuntos Humanitarios, Organización de las Naciones Unidas, “Teoría y práctica de la seguridad humana”, pp. 6-7 (disponible en <https://www.iidh.ed.cr/multic/WebServices/Files.ashx?fileID=6445>; última consulta 29/04/2020).

²⁵⁸ Oficina de Coordinación de Asuntos Humanitarios, Organización de las Naciones Unidas, “Teoría y práctica de la seguridad humana”, pp. 7-8 (disponible en <https://www.iidh.ed.cr/multic/WebServices/Files.ashx?fileID=6445>; última consulta 29/04/2020).

²⁵⁹ Por ejemplo, frente a la pobreza persistente y crónica, o el desempleo.

²⁶⁰ Por ejemplo, frente a la hambruna.

²⁶¹ Por ejemplo, frente a pandemias, falta de acceso a cuidados sanitarios básicos, o enfermedades infecciosas mortales.

²⁶² Por ejemplo, frente al agotamiento de recursos.

²⁶³ Por ejemplo, frente al terrorismo, violencia física, delitos, o el tráfico de personas.

²⁶⁴ Por ejemplo, frente a la violencia étnica.

²⁶⁵ Por ejemplo, frente a la represión policial, o a los abusos de los derechos humanos.

3.1.2. Las distintas concepciones del sistema jurídico, u ordenamiento jurídico

Desde la constitución de la primera sociedad, y la firma del primer contrato social, con el paso del tiempo, se ha ido creando un ordenamiento jurídico, conocido hoy en día como Derecho, que ha resultado en el mejor sistema para proteger a quienes han confiado sus derechos al poder político. De ahí la importancia de entender el papel del sistema jurídico a lo largo de la historia, reflejado mediante las concepciones filosóficas con relevancia social que los distintos autores han ido publicando, a veces generando debates, otras aceptación, y otras pensamientos opuestos.

Resulta destacable la ordenación y unificación del Derecho, pues esta garantiza la seguridad jurídica necesaria para aportar confianza sobre el poder político a los ciudadanos²⁶⁶. También es importante la concepción de ordenamiento jurídico, pues esta ha ido cambiando a lo largo de la historia de la humanidad, ello en razón de dos hechos. Uno de ellos es la influencia de la concepción que los distintos autores de cada época han tenido sobre el sistema jurídico, y otra la perspectiva científica²⁶⁷. Sin embargo, dada la dinámica de este trabajo, sólo se va a exponer el primer hecho.

Dicho lo anterior, el pensamiento filosófico-jurídico del Derecho ha ido desde el iusnaturalismo hasta el iuspositivismo²⁶⁸. El primero, que es el que se ha analizado en este trabajo, concibe el ordenamiento jurídico de forma estática, mientras que el segundo lo hace de forma dinámica²⁶⁹. El Derecho estático implica que sus normas jurídicas son validadas por su adecuación al contenido de normas superiores; así, por ejemplo, como se ha ido viendo, las normas jurídicas civiles derivan de las leyes naturales, concretándolas. Por otro lado, el derecho dinámico implica que la validez de sus normas depende de si estas se han producido de conformidad al procedimiento que indica una norma básica²⁷⁰. Respecto a la evolución del pensamiento, destaca primeramente el iusnaturalismo teológico de San Agustín y Santo Tomás de Aquino; después, el iusnaturalismo racionalista de Hobbes y John Locke, que seculariza la razón;

²⁶⁶ Montoro Ballesteros, A., "La seguridad jurídica en la configuración del Derecho como ordenamiento", *Anuario de filosofía del derecho*, n. 18, 2001, p. 302 (disponible en <https://dialnet.unirioja.es/download/articulo/257667.pdf>; última consulta 29/04/2020).

²⁶⁷ Ibidem, p. 304.

²⁶⁸ Ibidem, p. 318.

²⁶⁹ Ibidem, p. 313.

²⁷⁰ Ibidem, p. 318.

y, por último, estaría el positivismo jurídico, que define el Derecho como un producto de los hechos sucedidos en la historia de la humanidad, o de una voluntad predominante, ya sea el Estado, la mayoría popular, o un líder²⁷¹.

3.1.3. La seguridad en el Estado

El Estado es la comunidad política dentro de la cual se intenta garantizar la seguridad de los miembros que la constituyen. La confianza que estos depositan en el poder político es fundamental, pues si este no cumple con su función, la razón de ser del Estado desaparecería, dando lugar a la disolución de la comunidad política. Por tanto, como afirmó Hobbes, el poder político es el servidor y garante de la seguridad privada²⁷².

El papel del poder político para garantizar la seguridad es decisivo. Dicho poder debe estar en constante alerta, pues el contexto social suele cambiar de un tiempo a otro, surgiendo nuevos conflictos o nuevas amenazas que producen incertidumbre e inseguridad en la población²⁷³. Dado que la seguridad de la población es un bien público que garantizar, el poder político debe intervenir estableciendo políticas de seguridad²⁷⁴, leyes que prohíban o fomenten determinadas conductas, y sanciones con las que castigar los delitos producidos por los ciudadanos de la comunidad política. Y, como esta es un bien público, todos los individuos participantes de la sociedad política están incluidos en ella, y todos tienen derecho a beneficiarse de, o sufrir, las actuaciones del Estado para su garantía²⁷⁵.

Además de las actuaciones que pueda realizar el Estado, que siempre serán universales y en interés público, la propia sociedad civil también puede realizar acciones para garantizar su seguridad; sobre todo cuando la eficacia de la seguridad pública no es suficiente en comparación con las circunstancias de violencia e inseguridad que hay dentro del Estado. Por ejemplo, creando organizaciones sin ánimo de lucro, cuyo

²⁷¹ Ibidem, p. 311.

²⁷² Holland Sabine, G., revisada por Landon Thorson, T, *Historia de la teoría política*, trad. V. Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 362.

²⁷³ Torrente, D., "La seguridad privada", *Análisis de la seguridad privada*, UOC, edición digital, 2016, edición digital no numerada (disponible en <http://reader.digitalbooks.pro/book/preview/39654/cover?1583439655342>; última consulta 29/04/2020).

²⁷⁴ Ídem.

²⁷⁵ Ídem.

objetivo sea la protección de sus miembros, u asociaciones de vecinos que se ocupen más concretamente de la seguridad en su barrio, etc²⁷⁶.

3.2. La convivencia pacífica como fin perseguido, y los castigos como medida de seguridad y prevención

3.2.1. Los castigos y su justificación. La necesidad de las sanciones penales como coacción ante determinados delitos, relacionados con la violencia

Michel Foucault se preguntaba en su libro *Vigilar y castigar* sobre el origen de la práctica de encerrar para corregir²⁷⁷. Ciertamente, es una buena pregunta, cuya solución han expresado algunos de los autores expuestos en este trabajo. Para Hobbes, la inclinación antisocial del ser humano de dejarse llevar por sus pasiones negativas, como la cólera o la avaricia, hace que sea vano confiar en que este vaya a respetar a los demás y sus derechos naturales que les permiten sobrevivir en la Tierra²⁷⁸. De modo similar, Locke concibe que los seres humanos que atacan violentamente a otros son bestias, que han renunciado al uso de la razón, declarándole la guerra a toda la especie humana, así que vivir entre estos humanos resulta inseguro²⁷⁹. Por su parte, Nicolás Maquiavelo veía que la naturaleza humana es ambiciosa y agresiva, no pudiendo satisfacer sus deseos materiales en la cantidad que querría, de modo que la sociedad puede fácilmente volverse corrupta; y de ahí la necesidad de que el poder político tenga el derecho de usar la fuerza, siempre que sea constructiva.

Teniendo en cuenta lo dicho, para Hobbes, el poder político común constituido en la comunidad política tiene que conservar el derecho natural a usar la fuerza y la violencia,

²⁷⁶ Ídem.

²⁷⁷ Foucault, M., *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, trad. Garzón del Camino, A., Siglo veintiuno editores Argentina, 2003, versión digital, p. 5 (disponible en <https://www.ivanillich.org.mx/Foucault-Castigar.pdf>; última consulta 29/04/2020).

²⁷⁸ Holland Sabine, G., revisada por Landon Thorson, T, *Historia de la teoría política*, trad. V. Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 362.

²⁷⁹ Locke, J., "Del estado de naturaleza", *El segundo tratado del gobierno civil*, trad. Mellizo, C., Tecnos, versión digital, pp. 16-17 (disponible en <https://sociologia1unpsjb.files.wordpress.com/2008/03/locke-segundo-tratado-sobre-el-gobierno-civil.pdf>; última consulta 29/04/2020).

para así hacer cumplir el contrato, y castigar a quienes no lo cumplan²⁸⁰. Sin embargo, Locke no concibe que el poder político tenga que conservar dicho derecho natural, sino que todos los individuos que se asocian son quienes le otorgan su propio derecho natural a usar la violencia y la fuerza para castigar las ofensas contra la ley natural, ello tras haber renunciado al mismo para concedérselo al poder político común²⁸¹. Respecto a los extranjeros, aquellas personas no miembros de la comunidad política, que cometen actos recogidos como delito por las leyes civiles de una comunidad política, Locke menciona que el poder político no tiene potestad para castigarles más allá que la que puede otorgar el derecho natural que todos los seres humanos tienen para usar la violencia y defenderse si sus derechos naturales son atacados²⁸²; es decir, el derecho natural que las personas que representan al poder político y ejercen sus funciones tendrían, no el derecho que el poder político como institución política tendría. Por su parte, Hobbes también prevé que aquellos miembros de la comunidad que cometan un acto contrario a la ley de la naturaleza, serán considerados traidores contra la naturaleza humana, y no serán castigados por haber infringido una ley civil, sino que lo serán por haber violado una ley natural²⁸³. Como afirma John Locke, las sanciones recogidas en las leyes civiles serán justas cuando estén basadas en la ley de la naturaleza, pues esta representa la razón humana y así podrá aplicarse una pena proporcional al delito²⁸⁴. A ello puede añadirse la visión de Santo Tomás, quien establece que delitos como el asesinato son contrarios a la naturaleza, y por eso deben ser castigados e impedidos; siendo cuestión de política el mejor modo de impedirlos²⁸⁵.

Por consiguiente, la aplicación de los castigos y las sanciones penales se realiza para reprimir los delitos, pudiendo ser más o menos severa, y también para reparar el daño

²⁸⁰ Holland Sabine, G., revisada por Landon Thorson, T, *Historia de la teoría política*, trad. V. Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 362; y Rivera García, A., "Thomas Hobbes: modernidad e historia de los conceptos políticos", *RES PUBLICA*, 1, 1998, p. 188.

²⁸¹ Locke, J., "Del estado de naturaleza", *El segundo tratado del gobierno civil*, trad. Mellizo, C., Tecnos, versión digital, pp. 87-89 (disponible en <https://sociologia1unpsjb.files.wordpress.com/2008/03/locke-segundo-tratado-sobre-el-gobierno-civil.pdf>; última consulta 29/04/2020).

²⁸² *Ibidem*, p. 15.

²⁸³ Hobbes, T., *De cive*, trad. Mellizo, C., Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 243.

²⁸⁴ Locke, J., "Del estado de naturaleza", *El segundo tratado del gobierno civil*, trad. Mellizo, C., Tecnos, versión digital, pp. 17-18 (disponible en <https://sociologia1unpsjb.files.wordpress.com/2008/03/locke-segundo-tratado-sobre-el-gobierno-civil.pdf>; última consulta 29/04/2020).

²⁸⁵ Holland Sabine, G., revisada por Landon Thorson, T, *Historia de la teoría política*, trad. V. Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 209.

causado a la persona²⁸⁶. Incluso, durante siglos, especialmente durante la Edad Media, el castigo de los crímenes se utilizaba como medio para reparar dos daños, uno el daño producido al orden estatal establecido, y otro el daño producido contra la institución política, que en la Edad Media era el rey²⁸⁷. Esta es la visión del poder que Maquiavelo reflejó en sus obras y que entendía que a veces era necesaria, aunque no estuviera a favor de que sucediera en la práctica. La lógica de ello era que, con el castigo, el poder político aplicaba su venganza sobre quienes violaban y cuestionaban su poder, así que había que reparar el daño causado a la imagen del rey y volver a instaurar en los ciudadanos el miedo hacia los castigos, haciéndoles ver que quienes infringieran la ley común serían castigados²⁸⁸. Claro que, en este último caso, el castigo se aplicaba para restablecer el poder, no para hacer justicia²⁸⁹, así que no era usado en beneficio del ciudadano, sino en el del poder político. Por eso, más tarde, la venganza del soberano desapareció como razón de castigar, quedando sólo el hecho de defender a la sociedad como justificación del castigo²⁹⁰. En concreto, Locke menciona que el poder político tiene un derecho de castigar el crimen, para así contenerlo e impedir que vuelva a suceder; pero no tiene el derecho de reparación²⁹¹. Lo que sucede es que los ciudadanos tienen derecho a buscar la reparación del daño y, por eso, el poder político tiene que procurar esa reparación cuando los ciudadanos hacen uso de su derecho a exigir, en nombre propio, una reparación²⁹².

En contraste con todo lo expuesto, Platón y Aristóteles conciben que la educación obligatoria es la fuerza que hay que usar para garantizar el buen comportamiento de los ciudadanos²⁹³. En una línea parecida, San Agustín recoge que los herejes eran gente equivocada pero sedienta de conocer la verdad; por lo que no apoyaba, ni encontraba justificación, al uso legítimo de la fuerza ni de la violencia por parte del poder político, y

²⁸⁶ Foucault, M., *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, trad. Garzón del Camino, A., Siglo veintiuno editores Argentina, 2003, versión digital, p. 25 (disponible en <https://www.ivanillich.org.mx/Foucault-Castigar.pdf>; última consulta 29/04/2020).

²⁸⁷ *Ibidem*, p. 46.

²⁸⁸ *Ibidem*, pp. 46-47.

²⁸⁹ *Ibidem*, p. 47.

²⁹⁰ *Ibidem*, p. 84.

²⁹¹ Locke, J., “Del estado de naturaleza”, *El segundo tratado del gobierno civil*, trad. Mellizo, C., Tecnos, versión digital, pp. 16-17 (disponible en <https://sociologia1unpsjb.files.wordpress.com/2008/03/locke-segundo-tratado-sobre-el-gobierno-civil.pdf>; última consulta 29/04/2020).

²⁹² *Ídem*.

²⁹³ Holland Sabine, G., revisada por Landon Thorson, T., *Historia de la teoría política*, trad. V. Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 1994,, p. 98.

sí a la comprensión y al poder de la convicción²⁹⁴. Esto último está relacionado con lo que ha sucedido a lo largo de la historia de la humanidad, pues la aplicación de los castigos pasó de ser un espectáculo en el que se mostraba la violencia ejercida sobre el cuerpo del infractor, a ser una sanción penal no pública en la que el cuerpo sufre el castigo, pero no de forma violenta²⁹⁵. Las penas se liberan de dolor, y ya no se busca atemorizar al pueblo para que cumpla con la ley, pues sólo el hecho de que sepan que existe el castigo es suficiente.²⁹⁶ Por ejemplo, el castigo ya no consiste en descuartizar el cuerpo del infractor mientras este está vivo, sino en aplicarle una pena por la que debe cumplir un tiempo determinado en prisión, y por la que el castigo sería una privación de un derecho, en este caso, el derecho a la libertad²⁹⁷. Entonces, lo que se produjo, en palabras de Foucault, fue “un mejor control de los impulsos violentos”, y un “respeto a la humanidad de los condenados”²⁹⁸, pues, incluso en el asesino más violento, hay que respetar su humanidad al castigarle²⁹⁹.

La evolución de la sociedad hace que vayan surgiendo nuevas problemáticas, y que la gente se olvide del pacto social, dejándose llevar por sus instintos animales cuando surgen nuevos problemas para los que todavía no hay solución. Como se vio en el pensamiento de Hobbes y Locke, los miembros de la comunidad política se unen para instaurar un orden, un Derecho regulador, que todos consienten en respetar, porque entienden que están mejor respetándolo que no haciéndolo. Pero, tal como acaba de exponerse, el ser humano puede ser peligroso para otros seres humanos, incluso dentro de la comunidad política, de forma que deben existir castigos y sanciones para poder contener, dentro de la comunidad política, ese lado negativo del ser humano que puede aflorar, por mucho que este diera su consentimiento en el contrato. Por tanto, las normas jurídicas y sus consecuencias deben cumplirse y hacerse cumplir, ya sea porque

²⁹⁴ Silva Barrera, E., San Agustín y la pena capital, *Revista de estudios políticos*, ISSN 0048-7694, p. 209 (disponible en [http://www.cepc.gob.es/Controls/Mav/getData.ashx?MAVqs=~aWQ9OTUxNyZpZGU9MTAzNyZ1cmw9MyZuYW1lPVJFUF8yMTFfMjc5LnBkZiZmaWxlPVJFUF8yMTFfMjc5LnBkZiZ0YWJsYT1BcnRpY3VsbyZjb250ZW50PWFWcGxpY2F0aW9uL3BkZg==](http://www.cepc.gob.es/Controls/Mav/getData.ashx?MAVqs=~aWQ9OTUxNyZpZGU9MTAzNyZ1cmw9MyZuYW1lPVJFUF8yMTFfMjc5LnBkZiZmaWxlPVJFUF8yMTFfMjc5LnBkZiZ0YWJsYT1BcnRpY3VsbyZjb250ZW50PWFWcGxpY2F0aW9uL3BkZg==;);; Última consulta 29/04/2020).

²⁹⁵ Foucault, M., *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, trad. Garzón del Camino, A., Siglo veintiuno editores Argentina, 2003, versión digital, pp. 10-18 (disponible en <https://www.ivanillich.org.mx/Foucault-Castigar.pdf>; última consulta 29/04/2020).

²⁹⁶ Ibidem, p. 18 y p. 55.

²⁹⁷ Ibidem, p. 13.

²⁹⁸ Ibidem, pp. 70-72.

²⁹⁹ Ibidem, p. 68.

los ciudadanos tengan miedo al castigo o consecuencia jurídica³⁰⁰, o porque estos las cumplan voluntariamente al entender que vivir en la sociedad política implica cumplir el contrato social por el que entraron a ser miembros de dicha sociedad, y que podrían vivir en paz y seguridad si respetaban el orden legal que estableciera el poder político que ellos habían constituido mediante dicho contrato. Aunque, cabe mencionar, el castigo es una de las muchas medidas que pueden adoptarse para mantener la paz y el orden dentro de la comunidad política³⁰¹. Entonces, debido a la respuesta de algunos de los miembros de la sociedad, los castigos devienen necesarios, siendo de carácter penal cuando la seriedad de la conducta que causa daño supone un grave perjuicio para la otra parte, más aún cuando se utiliza la violencia en la producción del daño³⁰². Por eso, es necesario controlar y castigar, con sanciones penales, las prácticas violentas y causantes de daño en los miembros de la sociedad³⁰³. Además, el derecho de castigar estas conductas surge también por el hecho de que el infractor se convierte en un enemigo contra todos los miembros de la sociedad³⁰⁴.

3.2.2. El fin perseguido por el Estado a través del uso de la violencia y las sanciones penales

Como se ha ido viendo a lo largo de este trabajo, el fin perseguido por el Estado es la convivencia pacífica y la seguridad en la comunidad política; y este objetivo es el que está detrás del uso de la violencia y las sanciones penales.

La mayoría de autores conciben, de un modo u otro, este fin como el perseguido por el poder político y por los individuos constituidos en comunidad política. Así, por ejemplo, aunque Platón y Aristóteles hablan de la virtud del conocimiento como fin perseguido por el Estado, y no hablan exactamente de castigos, puede entenderse que, lo que ambos autores dan por hecho, es que en un Estado en el que se busca la virtud

³⁰⁰ Almoquera Carreres, Joaquín, *LECCIONES DE TEORÍA DEL DERECHO*, 2º Edición – 5ª Impresión 2009, p. 81.

³⁰¹ Almoquera Carreres, Joaquín, *LECCIONES DE TEORÍA DEL DERECHO*, 2º Edición – 5ª Impresión 2009, pp. 82 a 83.

³⁰² Foucault, M., *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, trad. Garzón del Camino, A., Siglo veintiuno editores Argentina, 2003, versión digital, p. 79 (disponible en <https://www.ivanillich.org.mx/Foucault-Castigar.pdf>; última consulta 29/04/2020).

³⁰³ *Ibidem*, pp. 80-81.

³⁰⁴ *Ibidem*, p. 83.

habrá indirectamente paz y seguridad para sus miembros. Más tarde, San Agustín, que más bien abogaba por la convicción sin castigo, establecería que el Estado se orienta a garantizar en el tiempo la paz social secular mientras los seres humanos están en la Tierra³⁰⁵. Todos los seres humanos anhelan la paz, de un modo u otro³⁰⁶. No se puede negar que una de las características del ser humano es su egoísmo, quizás por las circunstancias que le ha tocado vivir, primero debido a los designios de la naturaleza, y luego debido a la amenaza que representan los propios humanos a ellos mismos³⁰⁷. Pero, también es cierto, como muchos de los filósofos expuestos afirman, que el uso de la razón permite llegar a un consenso entre ellos. Cuestión distinta es la forma de asociación que resulta de ese consenso encaminado a obtener la paz y la seguridad propia, en todo caso. De ahí que San Agustín exponga que hasta los bandoleros anhelan la paz, aunque sea dentro de su núcleo social, como sería su familia, o su grupo de bandoleros³⁰⁸.

Para Maquiavelo, el fin perseguido por el Estado con estas prácticas es el mantenimiento del orden estatal y la garantía de la seguridad y la paz dentro de la comunidad política. Él entendía que cierta crueldad reconstructiva con el pueblo daría mayores beneficios, a largo plazo, que el ser siempre clemente. De manera semejante, Thomas Hobbes observa que, con la creación de un poder político, se intenta conseguir un entorno de seguridad y paz para los miembros de la sociedad³⁰⁹, objetivo cuyo mantenimiento recae en el uso de la fuerza necesaria que el gobierno haga, al aplicar las sanciones dirigidas a someter las inclinaciones antisociales innatas del ser humano³¹⁰. Por consiguiente, también para Hobbes, la garantía de la seguridad y la paz es el fin del Estado al usar la violencia y aplicar sanciones penales. Y, por último, John Locke entiende que el uso de la fuerza o la violencia no deja de ser literalmente eso en cualquier parte del mundo, se haga por los miembros de la sociedad o por los

³⁰⁵ Vergara Villalobos, M. A., “Sociedad, paz y guerra en San Agustín”, *Revista política y estrategia*, n. 117, 2011, p. 87.

³⁰⁶ Meis Wörmer, A., “Paz y violencia según san Agustín. De civitate Dei, XIX, 10-17”, *Teología y vida*, vol. 25, n. 1-2, 1984, pp. 47-48.

³⁰⁷ *Ibidem*, pp. 47-48.

³⁰⁸ *Ibidem*, 47-48.

³⁰⁹ Arbeláez Herrera, Á. M., “La Noción de Seguridad en Thomas Hobbes”, *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, vol. 39, n. 110, 2009, p. 117.

³¹⁰ Holland Sabine, G., revisada por Landon Thorson, T., *Historia de la teoría política*, trad. V. Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 362.

representantes del poder político. Por ello, lo que hace que el poder político pueda usar legítimamente la fuerza y la violencia es su intención, de modo que el fin de la leyes y la aplicación de las sanciones penales recogidas en ellas debe ser, para que sean legítimas, “proteger y restituir al inocente mediante una aplicación imparcial de las mismas, y tratando por igual a todos los que a ellas están sometidos”³¹¹. Es decir, conservar la paz social y el orden, para preservar la propiedad³¹².

Para concluir este apartado, cabe señalar que el uso de la violencia por el Estado ha ido desapareciendo a lo largo de los siglos, pues, como se expresó previamente, se fue entendiendo que, ante todo, hay que respetar la humanidad del criminal. En los supuestos en los que todavía se usa la violencia por el Estado, los ejecutores de los castigos tienen que tener en cuenta que la violencia puede no generar resultados óptimos, pues, como señala Michel Foucault, hay veces en que se usa la violencia para obtener la verdad, pero puede ser que el inocente se confiese culpable del crimen debido a que no soporta la intensidad del tormento, y puede ser que el culpable tenga la entereza suficiente para aguantar todo el tormento sin confesarse como tal³¹³. Es por ello que ya desde la época en la que vivió Foucault, desde 1926 a 1984³¹⁴, se hace al pueblo partícipe de la aplicación de los castigos y de la justicia por parte del poder político; ello mediante la participación de expertos, como por ejemplo psicólogos o educadores, que aportan un punto de vista especializado y que es tenido en cuenta por el poder político a la hora de tomar una decisión respecto al criminal³¹⁵.

³¹¹ Locke, J., “Del estado de naturaleza”, *El segundo tratado del gobierno civil*, trad. Mellizo, C., Tecnos, versión digital, pp. 26 a 27 (disponible en <https://sociologia1unpsjb.files.wordpress.com/2008/03/locke-segundo-tratado-sobre-el-gobierno-civil.pdf>; última consulta 29/04/2020).

³¹² Ibidem, p. 9.

³¹³ Foucault, M., *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, trad. Garzón del Camino, A., Siglo veintiuno editores Argentina, 2003, versión digital, p. 39 (disponible en <https://www.ivanillich.org.mx/Foucault-Castigar.pdf>; última consulta 29/04/2020).

³¹⁴ Rovira Salvador, I., “Michel Foucault: biografía y obra de este pensador francés”, *Psicología y mente* (disponible en <https://psicologiaymente.com/biografias/michel-foucault>; última consulta 29/04/2020).

³¹⁵ Foucault, M., *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, trad. Garzón del Camino, A., Siglo veintiuno editores Argentina, 2003, versión digital, p. 23 (disponible en <https://www.ivanillich.org.mx/Foucault-Castigar.pdf>; última consulta 29/04/2020).

CONCLUSIONES

1. Del uso de la razón surge un deseo de paz que, según Hobbes, da lugar a que el ser humano entienda que lo mejor es salir del estado de naturaleza y asociarse con otros individuos, cuyo resultado es la constitución de un Estado. Hobbes entiende que en el estado de naturaleza no existe la razón, la cual sólo podrá a empezar a desarrollarse y aplicarse tras la constitución de un Estado; mientras que John Locke entiende que los seres humanos sí aplican la razón en el estado de naturaleza, pero, aún así, estos se dan cuenta de que el mejor método para asegurar su conservación y la de toda la humanidad es la constitución de un Estado en el que exista un poder supremo que sea la parte imparcial de sus conflictos, y con el que poder asegurar una paz y seguridad absoluta. De modo que, para uno y otro autor, la finalidad de la creación del Estado es la obtención de la seguridad y la paz de sus miembros y, para ello, debe servirse de una fuerza coactiva y coercitiva que le ayude a prevenir el incumplimiento del pacto social, y a castigar los incumplimientos en caso de que sean realizados por los miembros de la sociedad, o contra los miembros de la sociedad por parte de una persona extranjera.

2. La organización social sería, para el ser humano, un medio para sobrevivir en la Tierra. En contrariedad con la postura de Aristóteles, yo no creo que el ser humano sea un animal político per se, sino que el ser humano es un individuo solitario que necesita de la socialización para poder desarrollarse y tener una vida menos cruel. De forma que, en mi opinión, el ser humano es un animal social que mediante el uso de la razón entiende que es mejor vivir en comunidad que vivir en solitario; y que, dadas las complicaciones que pueden darse dentro de una comunidad, lo mejor es establecer un poder político que regule y haga respetar un orden social y estatal para todos los miembros de la comunidad, que desde entonces sería una comunidad política. Por tanto, podría decirse que, en este aspecto, estoy de acuerdo con la postura de Thomas Hobbes y de John Locke, en cuanto que la asociación es producida por la razón, como una estrategia y no como una condición natural de los seres humanos.

3. Debido a las mencionadas complicaciones que pueden surgir de la convivencia entre los seres humanos, pues es cierto que el ser humano tiende a ser egoísta y despiadado cuando su supervivencia está amenazada, el papel del Derecho, que la mayoría de filósofos analizados presentan, resulta razonable, pues gracias al Derecho se

puede mantener un orden dentro de la comunidad política, y también la imparcialidad mencionada por John Locke. Por tanto, el que la comunidad política surja de un contrato, es decir, de una forma de Derecho, por la que se constituya además un poder político que haga cumplir dicho contrato, permite esclarecer las intenciones de todos los individuos de dicha comunidad, aportando a todos ellos la confianza mutua necesaria para poder convivir en un mismo espacio y relacionarse entre sí.

4. Desde mi punto de vista, lo ideal sería que no hubiera violencia ni uso de la fuerza dentro del Estado. Pero, como se ha visto, el Estado civil tampoco se salva de la presencia de la violencia. Lo que ocurre es que esta violencia existe de un modo distinto al que puede darse en el estado de naturaleza, estando justificada aquella que el poder político utiliza para garantizar la seguridad de los partícipes de la sociedad que gobierna.

La realidad histórica de la humanidad ha demostrado que el ser humano tiende a dejarse llevar por sus instintos si se le da la suficiente libertad para ello, de forma que los castigos y sanciones penales han tenido que ser aplicados desde que se constituyeron los primeros Estados. Quizás, con el tiempo, la humanidad llegará a un punto en el que estos ya no sean necesarios, por lo menos no los castigos y las sanciones penales que impliquen el uso de la fuerza física y la violencia para garantizar la paz y la seguridad de los ciudadanos. De momento, algunos Estados son más pacíficos que otros, y, en función de ello, su Derecho recoge unas u otras sanciones penales. Mi esperanza es que, como decía Maquiavelo, estos Estados que todavía hacen uso de la violencia para castigar, utilicen una violencia reconstructiva, y no destructiva.

BIBLIOGRAFÍA

1. Obras doctrinales

Arendt, H., *La condición humana*, traducción de Ramón Gil Novales, Paidós, Barcelona, 1993.

Belda, A. y Carabante, J.M., *Historia de la Filosofía*, Casals, España, 2009.

Hobbes, T., *De cive*, trad. Mellizo, C., Alianza Editorial, Madrid, 2000.

Holland Sabine, G., revisada por Landon Thorson, T, *Historia de la teoría política*, trad. V. Herrero, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

Flores Gomes González, Fernando y Carvajal Moreno, Gustavo, *Nociones de Derecho Positivo Mexicano*, Editorial Porrúa, Vigésima quinta Edición, México 1986.

2. Recursos de internet

Alzamora Valdez, M., “El poder político en la filosofía de Santo Tomás de Aquino”, THEMIS: Revista de Derecho, 7, 1987, pp. 11-12 (disponible en <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5110262.pdf>; última consulta 29/04/2020).

Arbeláez Herrera, Á. M., “La Noción de Seguridad en Thomas Hobbes”, *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, vol. 39, n. 110, 2009, pp. 97-124 (disponible en <https://www.redalyc.org/pdf/1514/151412842005.pdf>; última consulta 29/04/2020).

Aristóteles, *La política*, trad. Abril, P.S., Ediciones Nuestra Raza, Madrid (disponible en <http://fama2.us.es/fde/ocr/2006/politicaAristoteles.pdf>; última consulta 29/04/2020).

Cámara Muñoz, A. “Las cortes italianas del siglo XV”, *Imágenes del poder en la Edad Moderna*, ISBN 978-84-9961-206-5, 2015, pp. 47-76 (disponible en

<https://www.cerasa.es/media/areces/files/book-attachment-2728.pdf>; última consulta 29/04/2020).

De Azcárate, P., *Obras completas de Platón. LA REPÚBLICA*, Biblioteca filosófica, Madrid, 1872 (disponible en <http://www.filosofia.org/cla/pla/img/azf09007.pdf>; última consulta 29/04/2020).

Diccionario de la Real Academia Española, “poder” (disponible en <https://dle.rae.es/poder>; última consulta 29/04/2020).

Diccionario de la Real Academia Española, “seguridad” (disponible en <https://dle.rae.es/seguridad>; última consulta 29/04/2020).

Diccionario de la Real Academia Española, “violencia” (disponible en <https://dle.rae.es/violencia>; última consulta 29/04/2020).

Herranz Castillo, R., “Notas sobre el concepto de violencia política”, *Anuario de filosofía del Derecho*, n. 8, 1991, pp. 427-428 (disponible en <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/142193.pdf>; última consulta 29/04/2020).

Hobbes, T., *Leviathán*, versión digital (disponible en <https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=2ahUKEwjE3uzmgsLmAhX1CmMBHX9VCMcQFjABegQIBRAC&url=https%3A%2F%2Fomegalfa.es%2Fdownloadfile.php%3Ffile%3Dlibros%2Fleviathan.pdf&usg=AOvVaw05DbEL3KT0tNRj1acuiu>).

Lee, R.C., “Is there any official dictionary for English? If so, can someone please give its link in their answer?”, *Quora*, 2016 (disponible en <https://www.quora.com/Is-there-any-official-dictionary-for-English-If-so-can-someone-please-give-its-link-in-their-answer>; última consulta 29/04/2020).

Lima, M.M, “La originalidad de la biografía sobre Santo Tomás de Eudaldo Forment”, *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, n. 135, 2007, pp. 101-125 (disponible en <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2392240.pdf>; última consulta 29/04/2020).

Locke, J., “Del estado de naturaleza”, *El segundo tratado del gobierno civil*, trad. Mellizo, C., Tecnos, versión digital (disponible en <https://sociologia1unpsjb.files.wordpress.com/2008/03/locke-segundo-tratado-sobre-el-gobierno-civil.pdf>; última consulta 29/04/2020).

Maquiavelo, N. *El príncipe*, Luarna, edición digital (disponible en <http://www.ataun.eus/BIBLIOTECAGRATUITA/CI%C3%A1sicos%20en%20Espa%C3%B1ol/Nicol%C3%A1s%20Maquiavelo/El%20pr%C3%ADncipe.pdf>; última consulta 29/04/2020).

Meis Wörmer, A. “Paz y violencia según san Agustín. De civitate Dei, XIX, 10-17”, *Teología y vida*, vol. 25, n. 1-2, 1984, pp. 39-62 (disponible en <https://repositorio.uc.cl/bitstream/handle/11534/16718/000674482.pdf?sequence=1&isAllowed=y>; última consulta 29/04/2020).

Ministerio de Educación y Ciencia, “Ruta 2 > Medioevo y Renacimiento. Maquiavelo: Biografía”, (disponible en http://recursos.cnice.mec.es/filosofia/biografia_maquiavelo.pdf; última consulta 29/04/2020).

Montoro Ballesteros, A., “La seguridad jurídica en la configuración del Derecho como ordenamiento”, *Anuario de filosofía del derecho*, n. 18, 2001 (disponible en <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/257667.pdf>; última consulta 29/04/2020).

Oficina de Coordinación de Asuntos Humanitarios, Organización de las Naciones Unidas, “Teoría y práctica de la seguridad humana”, (disponible en

<https://www.iidh.ed.cr/multic/WebServices/Files.ashx?fileID=6445>; última consulta 29/04/2020)

Oxford Learner's Dictionary, "security" (disponible en <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/security>; última consulta 29/04/2020).

Palacios Cruz, V., "El concepto de poder político en Hannah Arendt", *Humanidades: Revista de la Universidad de Montevideo*, ISSN 1510-5024, 2003, pp. 51-74 (disponible en <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2930086.pdf>; última consulta 29/04/2020)

Peña, OAR, P.A., *San Agustín de Hipona. El buscador de la verdad*. Edición digital sin editorial, Perú, 2011 (disponible en http://www.libroscatolicos.org/libros/mariaysantos/agustin_hipona.pdf; última consulta 29/04/2020).

Plata Pineda, O., "Religión y política en el Leviatán de Thomas Hobbes", *Praxis filosófica*, n. 23, 2006, (disponible en http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-46882006000200004#*; última consulta 29/04/2020)

Rivera García, A., "Thomas Hobbes: modernidad e historia de los conceptos políticos", *RES PUBLICA*, 1, 1998, pp. 183-198 (disponible en <https://revistas.ucm.es/index.php/RPUB/article/view/45882>; última consulta 29/04/2020)

Romero Carrasquillo, F.J., "Religión y violencia en Tomás de Aquino", Universidad Panamericana, Guadalajara, (disponible en https://www.academia.edu/4444829/Religi%C3%B3n_y_violencia_en_Tom%C3%A1s_de_Aquino_AFM_Toluca_Mexico_2011_; última consulta 29/04/2020)

Rovira Salvador, I., "Michel Foucault: biografía y obra de este pensador francés", *Psicología y mente* (disponible en <https://psicologiaymente.com/biografias/michel-foucault>; última consulta 29/04/2020)

Silva Barrera, E., San Agustín y la pena capital, *Revista de estudios políticos*, ISSN 0048-7694, pp. 275-279 (disponible en <http://www.cepc.gob.es/Controls/Mav/getData.ashx?MAVqs=~aWQ9OTUxNyZpZGU9MTAzNyZ1cmw9MyZuYW1lPVJFUF8yMTFfMjc5LnBkZiZmaWxlPVJFUF8yMTFfMjc5LnBkZiZ0YWJsYT1BcnRpY3VsbyZib250ZW50PWFwcGxpY2F0aW9uL3BkZg==>; Última consulta 29/04/2020).

Torrente, D., "La seguridad privada", *Análisis de la seguridad privada*, UOC, edición digital, 2016, edición digital no numerada (disponible en <http://reader.digitalbooks.pro/book/preview/39654/cover?1583439655342>; última consulta 29/04/2020).

Várnagy, T., "El pensamiento político de John Locke y el surgimiento del liberalismo", *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2000, pp. 41-76.

Verdu, P. L., "Sobre el concepto de institución política", *Revista de estudios políticos*, n. 108, 1959, pp. 25-44 (disponible en <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2129353.pdf>; última consulta 29/04/2020)

Vergara Villalobos, M. A., "Sociedad, paz y guerra en San Agustín", *Revista política y estrategia*, n. 117, 2011, pp. 81-98 (disponible en https://www.researchgate.net/publication/323145550_SOCIEDAD_PAZ_Y_GUERRA_EN_SAN_AGUSTIN; última consulta 29/04/2020)

Yavuzaslan, K. y Cetin, M., "Soft Power Concept and Soft Power Indexes", En *Business Challenges in the Changing Economic Landscape*, 1, 2016, 395-409 (disponible en https://www.researchgate.net/publication/300328983_Soft_Power_Concept_and_Soft_Power_Indexes; última consulta 29/04/2020).