



UNIVERSIDAD DE MURCIA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

**Desobediencia civil: sinergia entre
teoría y práctica**

Dña. María Josefa Zambudio Vivancos

2015



UNIVERSIDAD DE MURCIA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Desobediencia civil: Sinergia entre teoría y práctica

DOCTORANDO

MARÍA JOSEFA ZAMBUDIOVIVANCOS

DIRECTOR

ALFONSO GALINDO HERVÁS

Murcia, 2015

Agradecimientos

A mi profesor y amigo Eduardo Bello, con él empecé este trabajo, aplazado varias veces por circunstancias personales. Siempre confió que en algún momento podría terminarlo.

A Ana González, que antes de dejarnos me pasó toda la vitalidad que la acompañaba.

A José Zomeño, que siempre me apoya y ayuda en todo lo que emprendo. Su ayuda y colaboración han sido imprescindibles para elaborar este trabajo.

A Alfonso Galindo, que con un tiempo muy limitado aceptó dirigirme esta tesis.

Índice General

0. Introducción	6
1. Estructura y Metodología.	8
2. Por qué se ha limitado el estudio de la desobediencia civil a los Estados democráticos	12
3. Delimitación del concepto	16
4. Otras formas de resistencia	26
5. El Problema de la disidencia en el Estado moderno	34
5.1. Etienne de La Boëtie. La pelota en el otro tejado	35
5.2. La imposibilidad de la disidencia en Thomas Hobbes	40
5.3. Spinoza y la obediencia como el mal más pequeño	47
5.4. Locke y la resistencia como factum	56
5.5. Hume y la rebelión como imprudencia	63
5.6. Rousseau: si se tiene un mal gobierno, habrá que sufrirlo	71
5.7. Kant: el imperativo no tiene excepciones	80
5.8. A modo de conclusión	86
6. El debate contemporáneo	90
6.1. Rawls. La desobediencia civil como camino a la equidad	92
6.2. Habermas: la desobediencia civil, piedra de toque del Estado democrático de derecho	103
6.3. Dworkin: ¿La Desobediencia civil un imperativo moral?	112
7. Justificaciones de la desobediencia civil	122
7.1. La justificación moral	124
7.2. La justificación jurídica	129
7.3. La justificación política	136
8. Análisis de casos particulares	144
8.1. Thoreau y la conciencia individual	145
8.2. Mahatma Gandhi y la no cooperación como resistencia activa	155
8.3. Luther King y la defensa de la constitución	166

8.4. Los movimientos del 15-M: de desobedientes civiles a políticos	171
8.4.1. ¿Hay una situación de continuidad entre el movimiento del 15-M y los nuevos partidos políticos?	177
9. Conclusión.	184
Referencias bibliográficas	192

0. Introducción.

Consideramos conveniente aclarar algunos aspectos que, desde nuestro punto de vista, son necesarios para elaborar un marco de referencia sobre la línea de trabajo que vamos a seguir. Empezaremos explicitando la estructura de este trabajo y la metodología que se ha seguido para su desarrollo. Tras ello, justificaremos la relevancia del tema elegido aclarando por qué hemos delimitado el estudio de la desobediencia civil a un Estado democrático y qué concepto de desobediencia civil pensamos aceptar como referente teórico para analizar los distintos casos prácticos y así conseguir que nuestras consideraciones puedan servir de referencia para subsumir futuras acciones de la práctica social. En este apartado se evidencia el conocido carácter circular de los saberes comprensivos, ya que, si bien abordaremos una genealogía o historia del concepto de desobediencia civil a partir de diferentes argumentos y autores modernos, sin embargo, para acercarse a ellos es a la vez condición imprescindible poseer y proyectar sobre los textos un concepto previo de desobediencia civil. El juego de referencia y mutuo sostenimiento entre dicho concepto previo o anticipado y, por otro lado, tales textos, debe permitir inferir un concepto de desobediencia civil que, aunque igualmente contingente y sujeto a revisión, pueda considerarse más informado, consistente e iluminador de nuestro presente.

Como punto de partida nos gustaría subrayar la imprescindible atención a los problemas presentes que dota a la filosofía del carácter de ontología del presente, en palabras de Michel Foucault. Sirva la siguiente proposición de Rivero, que hacemos nuestra, para ilustrarlo: “la Teoría Política tal como la entiendo debería ser práctica, razonable y aunar el estudio de las ideas con problemas concretos” (Rivero, 2001, p. 87). Para nosotros, esta afirmación reúne todos los aspectos que se deberían tener en consideración cuando se aborda el estudio de un tema político. Según Rivero (2001), la reflexión política impide la separación entre el sujeto y el objeto, por lo que el mito de la objetividad debe dar lugar a la aceptación de un pluralismo en el que se acepte la diversidad de fines y valores de nuestras sociedades actuales.

Pensamos que el estudio y comprensión de fenómenos políticos concretos puede llevarnos a una convivencia más estable, donde la razón sea la guía del diálogo entre las diversas partes, intentando aislar creencias particulares o de grupo para ofrecer una racionalidad y comprensión adecuadas.

Nos permitiremos igualmente una referencia clásica para ilustrar lo sostenido. Aristóteles afirmaba que el ciudadano se define por su participación en la justicia y en el gobierno, y dado que todos formamos parte de esa ciudadanía, nuestro conocimiento sobre

determinados pensamientos y acciones vendría a suponer una formación imprescindible para esa participación.

Pero una cosa son las teorías sobre el Estado y las disidencias civiles y otra la facticidad de los fenómenos de desobediencia civil concretos, que, al verse incardinados en un determinado contexto se adaptan a él, desviándose así de los planteamientos teóricos.

Los distintos ejemplos de desobediencia civil muestran su diversidad, fruto de la necesidad del momento. Por ello, intentar ajustar los casos concretos de desobediencia civil a una única definición se convierte en algo altamente problemático, más aun cuando hablamos de un fenómeno que por su naturaleza escapa a planteamientos normativos. Como veremos, y ello es uno de nuestros presupuestos fundamentales, el diálogo entre teoría y praxis puede mostrar nuevas luces para la comprensión de la desobediencia civil.

Sin embargo, justo es aclarar, que toda luz sobre un objeto proyecta una sombra, y debemos aceptar que estas aparecerán, de manera inevitable. Nuestro objetivo se verá cumplido cuando esa sombra proyectada sirva de aliciente para volver a dar una nueva luz.

1. Estructura y metodología.

El presente trabajo se estructura por apartados sucesivos y encadenados, sin agrupaciones por capítulos. La razón de ello es que hemos pretendido subrayar con esta disposición, la continuidad y mutua imbricación de todas las perspectivas adoptadas y desarrolladas, de modo que se evidencie incluso en la estructura el juego de referencias mutuas entre todos los puntos de vista expuestos. Éstos, no obstante, son manifiestamente diferentes, pudiéndose distinguir un primer acercamiento sistemático al concepto de desobediencia civil, presente en los apartados 2 (Por qué se ha limitado el estudio de la desobediencia civil a los Estados democráticos), 3 (Delimitación del concepto) y 4 (Otras formas de resistencia), con los que pretendemos explicitar la complejidad de la categoría que asumimos *a priori* y de manera provisional para, desde ella, mirar hacia el pasado con el fin de elaborar una historia conceptual de la desobediencia civil.

Tras estos apartados preferentemente sistemáticos y analíticos, abordamos dos de carácter fundamentalmente genealógico e histórico. Se trata del apartado 5 (El Problema de la disidencia en el Estado moderno), en el que nos centramos propiamente en autores y teorías que cabe considerar (pero esto es tanto presupuesto como hipótesis que deberemos mostrar) fuente del concepto moderno de desobediencia civil, ya sea porque sentaron las bases para conceptualizar la forma estatal y su relación con el sujeto individual, ya porque anticiparon la dimensión moral de la desobediencia civil, ya porque alumbraron categorías para pensar en legislaciones universales potencialmente cuestionadoras de la razón de Estado, etc. Aludiremos en tal caso a La Boétie, Hobbes, Spinoza, Locke, Hume, Rousseau y Kant. Y tras ello, otro apartado genealógico, en el que igualmente están presentes las reconstrucciones sistemáticas propuestas en los apartados iniciales: el apartado 6, dedicado al debate contemporáneo, en el que el protagonismo lo tienen filósofos políticos que han sobresalido por sus aportaciones al concepto a partir de su comprensión general de los órdenes normativos, política, derecho, ética: Rawls, Habermas y Dworkin. La elección de los mismos se debe, como esperamos que quede claro, a que sus teorías aprehenden, si no la totalidad de variaciones sobre el sentido actual de la desobediencia civil, sí al menos un abanico de las mismas suficientemente pertinente y abarcante. Es preciso subrayar en este punto que, si bien defendemos que el sentido de la desobediencia civil es estrictamente moderno, pues depende de la emergencia de la forma-Estado y de una comprensión de la acción humana como realidad emancipada y responsable del futuro, sin embargo en nuestra reconstrucción y análisis no evitamos referirnos en diversas ocasiones a ideas y argumentos de autores premodernos, como Aristóteles o Tomás de Aquino, entre otros, que se han hecho algunas

preguntas afines a las preguntas de los modernos y que, en cualquier caso, se dejan aprehender desde nuestras categorías y pueden iluminarlas en diversos sentidos,

El siguiente apartado es preferentemente sistemático y posee cierto carácter conclusivo. En él abordamos explícitamente, y pertrechados con los argumentos recogidos y examinados, la viabilidad, variedad y legitimidad de una justificación de la desobediencia civil, diferenciando tres modalidades de la misma: moral, jurídica y política.

Presentamos por último, y antes de alcanzar la conclusión general de la tesis, un apartado dedicado al análisis de casos particulares. Evidentemente, la motivación remite a esa vocación de la filosofía por atender al presente para iluminarlo críticamente (la ya aludida ontología del presente foucaultiana). Nos servimos para ello de la selección de casos que son tanto figuras de grandeza incontestable que se han destacado por su dedicación, teórica y práctica, a la desobediencia civil (Thoreau, Gandhi, Luther King), como al acontecimiento político del 15-M habido en España, cuyo alcance está aún por determinar, pero cuya resonancia es igualmente incuestionable.

La exposición de la estructura de este trabajo da noticia también de la metodología que se ha seguido. En concreto, el mismo adopta una atención dual, tanto a textos como a hechos históricos (y esto sin menoscabo de que también los textos pueden considerarse acontecimientos históricos). Nuestro acercamiento se circunscribe a autores y textos modernos y contemporáneos, y en ello se ejerce un presupuesto histórico-conceptual sobre la propia categoría de desobediencia civil: que sólo alcanza su sentido presente con la emergencia del sentido moderno de acción histórica y de Estado, no antes. Desde esta convicción, que se va probando a lo largo de las páginas, leemos los textos seleccionándolos, ellos mismos y los argumentos, en función de la finalidad perseguida, y obviando otros aspectos igualmente relevantes pero marginales en la reconstrucción de nuestro argumento (ni que decir tiene que obviamos también un tratamiento cabal de la complejidad de cada uno de los autores, lo cual es del todo punto inviable y está fuera del objetivo). Queda claro, pues, que nuestro trabajo posee carácter transversal, y que su dimensión monográfica se la proporciona la atención a un concepto, el de desobediencia civil, no a un autor o una época. La perspectiva adoptada en la lectura de los textos no pretende tanto reconstruir intencionalidades de los autores, al modo consagrado por la escuela hermenéutica de Cambridge, cuanto usarlos y ponerlos al servicio de una historia conceptual, la del concepto protagonista. Ciertamente, reconocemos que la elaboración cabal y rigurosa de una historia tal según las directrices de la escuela de Bielefeld liderada por Koselleck, exigiría una atención a la historia social que, en nuestro caso, se ha limitado, tanto por motivos de espacio como de

competencia y preferencia biográfica, al examen del caso español del 15M, así como a las alusiones de carácter histórico que acompañan el examen de las tres figuras del último apartado.

2. Por qué se ha limitado el estudio de la desobediencia civil a los Estados democráticos.

“Y así el que se ha citado en una democracia es sobre todo ciudadano, mientras que en los demás puede serlo, pero no necesariamente.”
(Aristóteles, s. f, p. 118).

Joseph Raz (1979, pp. 272-273) sostiene que en aquellos Estados en los que los derechos de participación política no estén garantizados, el ejercicio de la desobediencia civil está justificado por el propio derecho de participación política, cuya garantía jurídica no existe o es defectuosa. En cambio, en las democracias liberales, donde la participación política goza de la debida protección jurídica, no cabe justificar la existencia de un derecho a la desobediencia civil.

Dworkin (1984) afirma que una persona es sujeto de derechos y si se vulneran esos derechos tiene derecho a desobedecer.

Esa especie de puntual rompimiento de la obediencia al derecho con propósito demostrativo sólo puede tener lugar dentro de un Estado de derecho reconocido en su totalidad como legítimo; la desobediencia civil invoca concretamente los principios fundamentales, por los que se legitima la misma constitución. (Habermas, 1985, p. 2)

En los Estados democráticos, el gobierno y el ciudadano se encuentran en una relación de horizontalidad, que hace posible el cuestionamiento de las decisiones o de los desarrollos normativos llevados a cabo por los representantes de los ciudadanos.

La representación, aunque no sea directa, supone que aquel que representa defiende los intereses de su representado y que éste, si tiene dudas de la función de representación, puede apartarlo.

Esto último, en contra de lo que podría parecer, no resta estabilidad al sistema democrático, sino que lo ciudadanos, por encima de los problemas que surgen o de los defectos que tienen los estados de este tipo, dejan de lado muchos de los intereses particulares en aras de intereses generales, como la libertad, la estabilidad económica o cualquiera de las ventajas que reporta un estado así organizado. Además, no sólo preferimos lo mejor, sino que en nuestra elección juega un papel muy importante lo menos malo.

A propósito de ello, Singer (1985) nos dice:

Si un procedimiento democrático de toma de decisiones ha de cumplir con su función de resolver pacíficamente las disputas, el individuo debe reconocer que hay razones muy válidas para dejar que un procedimiento de decisión justo determine cuáles de esos pretendidos derechos han de ser realmente tratados como tales. (p. 80)

Y aclara que, aun aceptando la teoría de los derechos de Dworkin, las razones democráticas para la obediencia se oponen al derecho a la desobediencia.

Él piensa que esto es así en una democracia ideal, no obstante, después de un análisis pormenorizado de los problemas inherentes a las democracias occidentales contemporáneas, todavía le sigue dando cierto valor parcial a las razones para obedecer la Ley.

Rawls (1993), por su parte, también pone como marco de referencia para la desobediencia civil, una sociedad democrática y sostiene:

Ya que creo que un Estado próximo a la justicia requiere un régimen democrático, la teoría se refiere al papel que desempeña, y a la idoneidad de la desobediencia civil ante una autoridad democrática legítimamente establecida (...). El problema de la desobediencia civil, tal y como lo interpretaré, se produce sólo en un Estado democrático más o menos justo. (p. 404)

En la misma línea aparecen los argumentos de Habermas (1988). Para él, la posibilidad de la desobediencia civil queda limitada al caso en el que las normas legales de un Estado democrático de derecho puedan ser ilegítimas.

También García (1985) refiere que: “en el mundo de la realidad (...), el deber de obediencia parece predicable *prima facie* tan solo de las democracias, única forma política a la cual el mundo contemporáneo está dispuesto a reconocer legitimidad.” (p. 45). Los principios que sustentan a la democracia, como forma de gobierno, hacen de ella un modelo de equilibrio entre las partes implicadas en el poder. Los hombres, considerados en ellas ciudadanos, aceptan de buen grado el ser representados y ponen en manos de sus representantes el gobierno de lo público, pero se reservan la capacidad de mostrar su desacuerdo con algunas las medidas tomadas por aquellos que lo gobiernan. Los cauces establecidos para esto son variados; manifestaciones, tribunales, voto etc. Por eso parece incompatible con el sistema democrático, que contempla tantas vías de protesta, un sistema de disidencia que escapa a lo regulado por el propio sistema.

Por el contrario, Malem (1988) señala que la desobediencia civil como medio para mostrar el disenso frente a decisiones arbitrarias, es compatible con las instituciones democráticas. En la misma línea, Falcón (2000) establece, así mismo, que las características de la desobediencia civil, la configuran como un acto dentro del sistema democrático.

Siguiendo con esta selección de puntos de vista, Peces-Barba (1988), en un conocido artículo titulado “Desobediencia civil y objeción de conciencia”, afirmaba la conveniencia de reducir el alcance del tema al contexto de las sociedades democráticas. ¿Quiere esto decir que la desobediencia civil no se puede dar en otros tipos de organizaciones políticas? Opinamos que dadas las características que definen los distintos actos que conforman la desobediencia civil, se hace difícil, por ejemplo, hablar de la aceptación de la pena en un Estado autoritario que pretenda infligir al desobediente un castigo no proporcional al acto realizado, o la dificultad en estos gobiernos de publicitar las razones para la desobediencia. Piénsese, por ejemplo, en aquellos estados en los que el acceso a internet está restringido. Para estos casos deberíamos hablar de otro tipo de disidencia. No obstante, una cosa es el hecho de que la desobediencia civil se dé y otra distinta la justificación de la misma como se verá más adelante.

Todo ello sin perjuicio de aceptar los problemas inherentes a todo Estado democrático. Como afirma Navarro (1990):

La democracia adquiere sentido plenario cuando no sólo se muestra como sistema racionalmente ordenado, *conditio sine qua non*, sino cuando procura que los principios y valores que fundan esa unidad sistemática sean capaces de asumir la dinámica de una crítica interna, reflejo de la dialéctica inmanente propia de un régimen perfectible: régimen democrático no acabado o clausurado sobre sí mismo, sino abierto a una selección de principios dados en el marco de un modelo capaz de evolucionar conforme y al unísono con la sociedad que lo sustenta. (p. 104)

Autores como Locke y Habermas atribuyen la responsabilidad de la desobediencia civil a los gobernantes y no a los que desobedecen por un hecho o ley injusta. Esta afirmación se sustenta en la idea de que los gobernantes, al tener mayores cotas de decisión, pueden caer con frecuencia en la tentación de dedicar sus esfuerzos al beneficio privado desviándose de la labor encomendada.

3. Delimitación del concepto.

Ante todo, señalaremos que solo nos ocuparemos del concepto de desobediencia civil y no del de objeción de conciencia, pues, siguiendo a Arendt (1973), la desobediencia civil sigue la moral del buen ciudadano y la objeción de conciencia se guía por la moral del hombre bueno.

Aunque es cierto que, en algunos casos, como la objeción de conciencia contra la guerra de Vietnam de los hermanos Berrigan y la objeción de conciencia al servicio militar en España, terminaron en verdaderos actos de desobediencia civil al convencer para su causa a personas a las que no les afectaba directamente la ley.

Tras esta aclaración, anticipamos que en este apartado nos proponemos exponer diversos acercamientos al concepto de desobediencia civil presentes en las obras de diversos filósofos políticos contemporáneos. El objetivo es proveerse de un arsenal de definiciones que permita tanto dar cuenta de la complejidad del tema, como de la variedad y coincidencias existentes en el propio concepto.

Comenzamos con la perspectiva de F. Fernández (2005), quien afirma que para que la desobediencia a la ley se considere civil, en un Estado democrático, debe cumplir con algunas condiciones. Para él es necesario que la persona o colectivo implicados sean conscientes de sus actos y estén además comprometidos con la sociedad civil, así civil se equipara con espíritu cívico. Considera que las acciones así realizadas excluyen el egoísmo personal o corporativo y se busca mejorar la vida social con propuestas universalistas.

Al rechazar el egoísmo personal como guía, se da por supuesto que el egoísmo lleva a consecuencias negativas para la sociedad, esto no tiene porqué ser necesariamente así. Se puede contemplar el caso donde presupuestos egoístas pueden conducir a la consecución de buenas acciones para el colectivo social. Los casos en los que se ayuda a colectivos desfavorecidos con la intención “egoísta” de vivir en un mundo mejor serían un buen ejemplo de lo anterior.

Además, la lógica de la acción colectiva de Mancur Olson, nos dice que los individuos actuarán colectivamente para proporcionar bienes privados, no para proporcionar bienes públicos. Podemos pensar en madres y padres que apoyaban el movimiento de los hermanos Berrigan para evitar que sus hijos fueran reclutados.

También se le exige al desobediente, con el calificativo de civil, que se muestre comprometido con los principios políticos-jurídicos del Estado democrático y que su demanda sea pacífica aceptando la legalidad de las reglas del juego democrático. Y se añade

la necesidad de la publicidad para separar la desobediencia civil de cualquier tipo de desobediencia delictiva. Otra de las condiciones a las que debe someterse el desobediente civil es la de la no violencia y la aceptación de la sanción que corresponda ante la ley violada. Todas estas condiciones se derivan de las obligaciones políticas que le son inherentes como ciudadano dentro de un Estado democrático.

Una de las definiciones más conocidas de desobediencia civil es la dada por Bedau y que Rawls (1971) asume en Teoría de la Justicia: "...como un acto público, no violento, consciente y político contrario a la ley, cometido con el propósito de ocasionar un cambio en la ley o en los programas de gobierno" (p. 405).

Continúa delimitando esta definición añadiendo la desobediencia directa o indirecta y afirmando el carácter político de la misma, por estar dirigida y justificada por principios políticos; añade que en estos casos, los principios morales o religiosos, aunque coincidan, no sirven de marco justificativo. Para él, el adjetivo civil impide la referencia justificativa a principios personales como la moralidad o las creencias religiosas.

Habermas (1988) se muestra partidario de estas afirmaciones cuando manifiesta que la desobediencia civil "son actos que formalmente son ilegales, pero que se realizan invocando los fundamentos legitimatorios generalmente compartidos de nuestro ordenamiento de Estado democrático de derecho" (p.55). Completa su definición afirmando que:

La desobediencia civil es una protesta moralmente *fundamentada* en cuyo origen no tienen por qué encontrarse tan solo convicciones sobre creencias privadas o intereses propios; se trata de un acto *público* que, por regla general, es anunciado de antemano y cuya ejecución es conocida y calculada por la policía; incluye un *propósito de violación* de normas jurídicas concretas, sin poner en cuestión la obediencia frente al ordenamiento jurídico en su conjunto; requiere la disposición de *admitir las consecuencias* que acarrea la violación de la norma jurídica; la violación de la norma, que es la manifestación de la desobediencia civil, tiene exclusivamente un *carácter simbólico*: aquí es donde reside el límite de los medios *no violentos* de protesta. (p. 56)

Para concluir diremos que aceptamos los presupuestos de Estévez (1994) cuando en respuesta a la polémica planteada entre Muguerza y Habermas, en la que el primero sustentaba la tesis de que:

La actuación en conciencia era condición suficiente para conferir valor moral a una actuación siempre que ésta consistiera en una disidencia, en un decir no. Habermas, por su parte, consideraba

que la capacidad de fundamentar racionalmente una actuación era suficiente para atribuirle carácter moral. (p. 3).

Para Estévez, y remitiéndose a la disputa anterior, parecería razonable exigir al objetor de conciencia –como al desobediente civil–, que actúe movido por una convicción sincera.

Sin embargo, atribuir al Estado facultades para determinar si esta condición se cumple o no representaría una grave amenaza para esa libertad de conciencia que está en el origen de las libertades modernas. Continúa Estévez:

El peligro de que el desobediente no sea sincero acerca de sus motivos queda, en parte, compensado por el riesgo que asume. La calidad de sus argumentos resulta, en parte, garantizada por el interés que el desobediente de convencer a la opinión pública de sus objetivos. Y, en cualquier caso, son mayores los peligros que supone atribuir al Estado la facultad de inmiscuirse en la conciencia de los ciudadanos o juzgar la seriedad de sus creencias. (p. 6)

Todos estos problemas, referentes al calificativo intencional y moral de la acción, hacen necesario remitir la desobediencia al ámbito de lo civil donde la justificación puede fundamentarse en los principios que rigen los estados democráticos. La alusión a principios morales o religiosos podría llevarnos a tener que aceptar planteamientos incluso irracionales, la justificación o argumentación racional de *mis* principios morales no los convierte necesariamente en racionales para los demás. Rawls reconoce posteriormente este problema e intenta solucionarlo introduciendo el concepto de *consenso entrecruzado*. Este supone que muchos ciudadanos asumirían la concepción política pública sin necesidad de que exista una conexión entre esta y sus visiones particulares sobre la moral, religión etc. En estos casos se asume esa concepción por sí misma y el valor que aporta al bien público en una sociedad democrática.

Otro de los problemas de la anterior definición viene determinado por “el contrario a la ley”. Apoyando este planteamiento encontramos autores como Singer (1985) que considera que si la ley violada puede ser derogada al contrastarla con leyes supremas de referencia (Constitución) no estamos hablando propiamente de desobediencia civil. Para él, sólo tendrían esta consideración aquellos actos que vayan en contra de una ley que no tiene por qué tener una justificación constitucional.

En esta línea, Rex Martín (citado por Malem, 1988, p.61) también defiende que cuando la ley violada sea considerada inconstitucional por los tribunales competentes, no se puede

hablar de desobediencia civil. Desde nuestro punto de vista, el hecho de que una ley sea considerada inconstitucional, después de unos determinados actos de desobediencia, no nos parece suficiente para dejar de considerar esos actos como desobediencia civil. El recurso a la inconstitucionalidad podría ayudar a su justificación y consiguiente omisión o reducción de pena ante un tribunal, es decir, sería de ayuda desde el punto de vista de una justificación jurídica. Sin embargo, esto es siempre una consideración a posteriori, nadie puede afirmar cuando desobedece una determinada ley, por considerarla ilegítima de acuerdo con leyes superiores, que el tribunal competente se muestre de acuerdo con sus pretensiones. Para nosotros estos casos se pueden contemplar como un tipo más de desobediencia civil. También se debe señalar que todos los desobedientes, como veremos en los casos concretos, tienen la pretensión de que sus actos se ajustan a principios de justicia superiores a las leyes desobedecidas, estén estos positivizados o no. Así, se puede recurrir a un texto constitucional, a los derechos humanos o a unas supuestas leyes superiores no reconocidas en textos legales.

Virginia Held (citada por Malem, 1988, p.76) establece cuatro tipos diferentes de desobediencia civil y los distintos niveles de justificación que corresponden a cada caso.

El primero corresponde a los que se realizan por cuestiones de conciencia y cuyos autores creen y esperan que una vez analizadas, las leyes desobedecidas, por la autoridad competente serán declaradas inconstitucionales.

El segundo correspondería a todos los actos de desobediencia civil indirecta, la ley violada es considerada válida pero se desobedece como medio de protesta ante una política concreta del gobierno.

El tercer tipo atañe a los casos en los que la violación de la ley es algo puramente accidental, como protesta contra programas o políticas gubernamentales.

El último tipo, corresponde a aquellos actos de desobediencia civil que se realizan como protesta contra situaciones como la pobreza, falta de vivienda, recursos sociales etc.

Esta clasificación se muestra mucho más completa, a nuestro parecer, para subsumir las diferentes actuaciones, que pretendemos denominar desobediencia civil.

Se añade también como condición, para considerar una acción como desobediencia civil, que se atenga a los principios de la no-violencia. Para poder evaluar si los actos de los desobedientes civiles son no-violentos, debemos, previamente, delimitar y esclarecer el concepto de violencia.

Una de las definiciones más generalizadas de violencia es la ofrecida por Ferrater y Cohn (1981) en la que se limita el término violencia al uso directo y vigoroso de la fuerza física con la intención de causar daño. Robert Wolff (citado por Malem, 1988, p.65) define la

violencia como “el uso no autorizado o ilegítimo de la fuerza con el objeto de llevar a cabo decisiones contrarias a la voluntad o deseo de otros”. En esta última definición, cortar una calle podría considerarse violencia. Para evitar estos extremos, Rawls (1986) añade que “hay que restringir la desobediencia civil a aquellos casos en los que el disidente está dispuesto a afirmar que cualquier otro similarmente sujeto al mismo grado de injusticia tiene derecho a protestar de modo similar” (p.97). Con esto, introduce un punto de equilibrio entre uno y otro extremo, ya que alguien podría aceptar llegar tarde al trabajo, por un corte de calle de los agricultores que luchan por un precio justo para sus productos si, en la misma medida, esa misma persona estaría dispuesta a realizar una acción similar con el objeto de defender su puesto de trabajo.

García (1987), por su parte, declara que la violencia del resistente se opone siempre a la del represor y por ello está obligado a modificar o perfeccionar su resistencia. Concluye además que en muchos casos es inevitable que estos actos desemboque en terrorismo.

No consideramos adecuada la afirmación anterior ya que la violencia no es una consecuencia lógica de la resistencia pacífica. Después de analizar la historia de los distintos movimientos de desobediencia civil, debemos trazar una línea divisoria entre ésta y el terrorismo.

Los grupos terroristas no empiezan con acciones de disidencia y finalmente son llevados a acciones violentas por las medidas gubernamentales, sean estas más o menos democráticas, sino que desde un principio, el terror y la violencia son fundamentales en sus planteamientos y acciones para conseguir un futuro adaptado a su visión de la vida minoritaria y de la que difícilmente podrían convencer con planteamientos racionales de sus ideas a los demás participantes de la acción social. En muchos casos, esto es así por carecer de fundamentos de razón estas acciones y estar basados esencialmente en creencias.

Por ello, estimamos que dicho fenómeno no se puede relacionar con la desobediencia civil, ya que una de las características y, según algunos una buena estrategia, de esta acción es la no violencia y la utilización y difusión de argumentos racionales que atraigan adeptos a su causa.

Falcón (2002) afirma que:

La desobediencia civil acepta en ocasiones, como consecuencia secundaria no deseada, nunca como su razón de ser, cierto riesgo de violencia. La clave reside en escoger racional y cuidadosamente los métodos precisos para alcanzar objetivos limitados. La violencia debe ser,

como en legítima defensa, proporcional a la injusticia que se quiere evitar. Por otro lado debe distinguirse entre la violencia tendente a remover los obstáculos que se oponen al diálogo y aquella obstaculizadora; entre la persuasión y la coacción. (p. 69)

Con esta definición, el boicot y otras acciones como las producidas en las movilizaciones, aun ofreciendo cierto tipo de violencia, se entenderían como algo no deseable, pero imposible de evitar en determinadas circunstancias.

Resumiremos con Malem (1988) que para que se hable de desobediencia civil es imprescindible evitar la violencia física, las amenazas, las coacciones o cualquier presión que limite la autonomía de otras personas. Así mismo es necesario que el desobediente civil no responda con violencia ante las acciones de los agentes del Estado y que se someta a las decisiones judiciales, tratando de encontrar acuerdos en el ámbito de lo político sin imponer su punto de vista. Aunque es cierto que en ocasiones se producen ciertos actos de presión que repercuten en otros ciudadanos de manera indirecta. Ante esto recurrimos al principio antes mencionado de Rawls de reciprocidad. El cortar una calle, aunque reduce la autonomía personal, no se considera una limitación sustancial de la misma y bien se puede aceptar si, como dijimos antes, se espera la comprensión y correspondencia de los demás.

Las características de acto público, consciente y contrario a la ley con la pretensión de cambio, a nuestro parecer quedan incluidas en la de acto “político” como intentaremos demostrar.

Los regímenes políticos que se consideran justos y legítimos, deben cumplir con muchas de estas condiciones, es decir, que también sus actos deben ser realizados con publicidad, así como manifestar sus intenciones. Igualmente se le supone la consciencia en tanto en cuando se reflexiona sobre lo que se pretende conseguir y siguiendo principios racionales se eligen los medios más adecuados para conseguirlo. El bien público guía las acciones de los gobiernos y la equidad es principio regulativo y de acción.

Según Rawls (1993) los actos de desobediencia civil están dirigidos por los mismos principios de justicia que regulan el texto constitucional y las instituciones.

La desobediencia civil necesita hacer públicos sus planteamientos y razonarlos refiriéndolos a esos principios racionales de justicia -estén o no positivizados- que se cree que una vez que se han hecho manifiestos muchos otros ciudadanos, si no todos, compartirán con ellos.

Aparece así la función pedagógica de la desobediencia civil, el desobediente debe enseñar y señalar, ante los demás ciudadanos, lo injusto de una ley o mediada mostrando las

posibles soluciones para evitar esa injusticia. Precisamente, Falcón (2000) le atribuye una finalidad pedagógica y educadora:

En efecto, la desobediencia civil es practicada con la finalidad primaria de educar y persuadir a la mayoría. Esto es posible porque la desobediencia civil es una forma de comunicación, que pretende mantener el diálogo entre la mayoría en el poder y la minoría de desobedientes o, en ausencia de este diálogo, restablecerlo. La desobediencia civil se configura así como una forma de pedagogía propia de la democracia. (p. 71)

Berrigan (1974) atribuye a la palabra una clara función liberadora y es cierto que sólo en la medida en que utilizamos el “logos” adquirimos el concepto de polis. Por ello la palabra se convierte en el medio por el cual las ideas pasan de unos a otros, la acción transformadora de la realidad es una de las principales funciones que adquiere la palabra en política.

El conflicto se mantiene mientras el diálogo se ha interrumpido y solamente cuando se restablece se puede encontrar la solución al problema.

El hecho de asumir la pena no es sólo un símbolo de respeto a los referentes legales fundamentales sino que, además, favorece, como aclara Estévez (1994) los razonamientos del desobediente. Rawls (1986) refiere también esta función didáctica-formativa y alega que al cometer un acto de desobediencia civil, una minoría pretende forzar a la mayoría a contemplar sus consideraciones ya que en la dinámica normal del estado esto es difícil. Las minorías, por ser la democracia un sistema fundado en la decisión de las mayorías, se encuentran con serias dificultades para expresar sus desacuerdos; y a través de estas acciones pretenden alcanzar cierta visibilidad social.

En cuanto a las otras consideraciones esgrimidas por Rawls (la de haber agotado todas las apelaciones políticas posibles, la limitación de violaciones sustanciales y claras de la justicia (sobre todo el principio de igualdad), y la de estar dispuesto a aplicar el formalismo moral kantiano), son más difíciles de cumplir. En muchos casos concretos de desobediencia civil no se han cumplido, bien por razones de urgencia o bien por el convencimiento de que esos pasos no llevarán a obtener ningún fruto.

Como ejemplo, el caso de la desobediencia civil liderada por los hermanos Berrigan contra la guerra de Vietnam. El Congreso americano no había procedido a declarar formalmente la guerra, requisito este imprescindible según la Constitución americana. Si se hubiese empezado una campaña para pedir a la Corte Suprema la ilegalización de la medida, posiblemente se hubiese conseguido, pero en este proceso hubiesen muerto muchas más

personas de los dos bandos contendientes. La dilación en el tiempo del asunto hubiese imposibilitado la consecución de los objetivos de los desobedientes: acabar con las muertes producidas por la guerra.

También debemos subrayar la dificultad de delimitar qué actos son violaciones claras y sustanciales de la justicia. Aquí la postura argumentativa varía mucho del que se cree afectado o perjudicado, de aquellos otros que consideran dicha medida legal. Igualmente, se pueden cometer injusticias sin que sean violaciones claras de justicia. La subida de un determinado impuesto a todos los ciudadanos, de entrada puede parecer justo, pero podría ser que unos determinados grupos sociales, con escasos recursos, se viesan abocados a una mayor pobreza o a prescindir de ese bien.

En cuanto a la necesidad de un principio de universalidad nos encontramos con la dificultad de establecer a priori cuál sería ese principio, dado que las actuaciones disidentes se dan en un momento y en un lugar concreto, condicionando en gran medida su desarrollo.

Martínez (1997) nos dice que para evitar esta inconsistencia (el universalismo) Rawls se ve obligado a realizar cambios e introducir nociones nuevas como la de “consenso entrecruzado”, “razón pública” o “concepción política de la persona”. Para el primero, el problema radica en que Rawls no establece una distinción clara entre filosofía moral y filosofía política llevando en último término la justificación al campo de la ética universalista.

Para concluir diremos que no son pocos los autores que rechazan la desobediencia civil por ser contraria –según ellos- al espíritu de las sociedades democráticas. Así, la definición anterior es rechazada por autores como Robert Wolff, (citado por Velasco 1996, p. 169) que considera que la desobediencia civil en el Estado de Derecho es una perversión de un inaceptable derecho de resistencia, ya que el monopolio de la fuerza y el aseguramiento de la paz constituye el fundamento del Estado moderno. Y ese objetivo se torna imposible si es el ciudadano quien decide por sí mismo cuándo se produce una resistencia justificada. Debemos reconocer que atribuir la decisión de desobediencia a cada uno de los ciudadanos particulares puede parecer de entrada, una medida generadora de caos en las sociedades civiles. Pero si se piensa detenidamente, la decisión última de obediencia también recae en un acto voluntario de cada uno de los ciudadanos, no existe una ley que diga que hay que obedecer las leyes. O incluso se podría ver la desobediencia civil como un atentado contra la sociedad y el Estado democrático, ya que se podría decir que ataca a principios básicos de éste, como es la regla de la mayoría.

Más adelante nos ocuparemos de este problema y su relación con la justificación de la desobediencia civil.

4. Otras formas de resistencia

Para delimitar el concepto de desobediencia civil también puede ser útil identificar otras formas de resistencia. En este sentido, y dado que ya hemos anticipado el carácter moderno que otorgamos a la desobediencia civil, debe señalarse que la pregunta ¿por qué he de obedecer al Estado? no es nueva en la historia del hombre. Las teorías políticas, desde Grecia a la actualidad, llevan implícita dicha interrogante al tratar la legitimidad del Gobierno como uno de los puntos más importantes de la filosofía política.

Si la respuesta fuese clara, el afán legitimista de miles y miles de páginas sería algo innecesario.

Observamos que es difícil delimitar un concepto que siempre supone una tensión entre el individuo y la sociedad civil, esta, si quiere seguir siéndolo, no puede abandonar la decisión de la obligación a la obediencia en el individuo particular.

El Estado justo platónico no tiene necesidad de esta desobediencia, que se daría por la injusticia de los estados. Aristóteles no admite ningún tipo de disidencia o desobediencia a la ley. La garantía de un gobierno descansa en el cumplimiento de las leyes, por ello debe impedirse toda trasgresión, por pequeña que sea. Pero sí que admite que las leyes deben ser modificadas, sin grandes perjuicios para la sociedad establecida. En tal sentido afirma que:

Además, de estas razones, tampoco es mejor dejar inmutables las leyes escritas, porque, de igual modo que en las demás artes, es también imposible poner por escrito con todo detalle la normativa política, ya que es forzoso que lo escrito sea general, y en la práctica los casos son particulares. (Aristóteles, s. f. p. 98)

Sobre la obediencia cristiana, Ramón García Cotarelo nos hace un buen resumen cuando establece que “la obligación política del cristianismo está mediatizada por el juicio de la Iglesia” (García, 1987, p.19). Un juicio que, al ser los gobiernos terrenos imperfectos, tiene el poder de guiar a los “creyentes”, en virtud de un orden superior perfecto, lo que Max Weber denomina una actitud “religioso-ascética” en la que se someten los impulsos naturales y se critica la vida social de la comunidad, llevando esta actitud al “*ascetismo intramundano* que pretende transformar el mundo, convirtiéndose el asceta en un reformador o revolucionario racional, encendido por el derecho natural, como lo conocieron el *parlamento de los santos* en tiempos de Cromwell”. (Weber, 1922, p.1922)

Así colegimos que el deber de obediencia se administra según la conciencia: el poder legítimo requiere obediencia y al ilegítimo se le debe resistencia.

Todo queda perfectamente controlado por los estamentos religiosos. Incluso en el caso de Tomás de Aquino, primero en elaborar una teoría de la resistencia, se ve obligado a rechazar taxativamente el tiranicidio. Es difícil articular unas defensas del derecho a la resistencia y conseguir una permanencia de la comunidad política cuando es guiada por un tirano. Concluye que el poder secular y el espiritual provienen de Dios. Para él no se puede justificar que un individuo de muerte al tirano, basándose en su conciencia. (García, 1987)

La separación o dependencia de la religión al poder político, que autores como Maquiavelo, Rousseau, Spinoza y otros hacen, retrotrae la teoría legitimista a un principio del poder inmanente a sí mismo, fuera de instancias externas. En consonancia con esto Maquiavelo expresa que: “Habiéndome dicho el cardenal que los italianos no entendían de guerras, yo le contesté que los franceses no entendían de estados, porque, si así fuera, no dejarían que la Iglesia se volviese tan poderosa” (Maquiavelo, 1513, p. 48).

De aquí surge como justificación, bien natural o bien formal, la teoría del contrato, que según algunas versiones puede posibilitar la resistencia o, por el contrario, negarla en base a la misma definición de “contrato”. En referencia a esto, Kant señala que quien se compromete a obedecer no puede darse a sí mismo el *derecho contrario*.

El derecho de resistencia al tirano se hace doctrina incuestionable en el siglo XVIII, cuando se está dando el salto a la monarquía absoluta. Declaraciones como la de Derechos del Buen Pueblo de Virginia o la Declaración de los derechos del Hombre y del Ciudadano son muestra de ese derecho de resistencia. Aquí este derecho pierde su fundamento teológico y echa raíces en la Naturaleza como esta es entendida en virtud del racionalismo ilustrado. (García, 1987).

Este derecho se convierte en garantía de otros derechos y como tal aparece en las dos declaraciones antes mencionadas.

El derecho natural de resistencia a la opresión se extendió, convirtiéndose en el siglo XX en método de acción de los obreros, especialmente los anarquistas, que resuelven el dilema sobre la legitimidad del gobierno, convirtiendo todo gobierno, por ser tal, en tiranía.

Para el positivismo, por el contrario, la expresión derecho de resistencia es contradictoria, pues se dirige contra el poder del cual dimana la ley, única fuente del derecho.

Por eso se trata de un derecho imposible. Por otro lado, lógicamente, la única forma de justificar un pretendido derecho de resistencia es acudiendo a un derecho natural, no menos pretendido. Ahora bien, desde el punto de vista del positivismo, el derecho natural es una

entelequia insostenible y hasta la fecha no ha sido recomendable justificar derechos concretos con entelequias (García, 1987).

Los ascensos al poder de las dictaduras europeas en la primera mitad del siglo XX, destruyen todo ordenamiento jurídico, que se convierte en una mera falsa, y el positivismo - fiel a sus teorías- se vio imposibilitado a dar respuesta alguna. Siendo culpable, según sus críticos, del advenimiento del fascismo, pero, al mismo tiempo no pudiéndose adscribir a los postulados totalitarios:

Quienes habían sostenido el carácter puramente neutro e instrumental de las normas, no podían ahora olvidarse de tales convicciones y aceptar sin más que éstas perdieran tal carácter limpiamente neutral para pasar a integrarse en un marco general de organización de la comunidad en función de criterios raciales, por ejemplo. (García, 1987, p. 33)

El rechazo del nazismo, provocó la vuelta del derecho de resistencia, la nación alemana así lo manifestó en la constitución del Land de Hessen de 1946, reconociendo el derecho de resistencia, y en la Ley Fundamental de Bonn de 1949, en su artículo 20-4 dispone que frente a cualquier intento de derribar ese orden –el orden constitucional-, los alemanes tienen el derecho a la resistencia. Todo ello cuando se llegue a situación tal que no quede otro recurso.

En la actualidad el derecho de resistencia en los estados democráticos constitucionales de derecho, visto el tema desde el aspecto jurídico, alcanza cada vez más complejidad y en su aspecto político-filosófico no deja de ser problemático tanto su defensa como su crítica.

Mientras que la Revolución pretende el derrumbamiento del orden instituido para sustituirlo por otro, la *resistencia* no se dirige contra el ordenamiento jurídico en cuanto tal, sino contra la violación de dicho ordenamiento y tiende, no a su negación, sino a su propia integración. (Navarro, 1990, p. 5)

En sentido lato la idea de resistencia podría entenderse con el genérico de disidencia, que vendría a designar todo tipo de prácticas que, independientemente de su alcance y de la forma de gobierno bajo la que se da, supone el rechazo de ciertas normas, valores, costumbres y, sobre todo, un desafío al orden institucional establecido. Las prácticas disidentes podrían distribuirse en una serie de acciones alternativas que incluirían las distintas formas de desobediencia, que veremos seguidamente. No podemos incluir la revolución como una forma

de disidencia, pues aunque ambas suponen desobediencia a la ley, son más las diferencias que las semejanzas que se dan entre ambas.

El término revolución, que en un principio estuvo ligado de forma preferente a la Astronomía (Copérnico), significa aquí, trayectoria de los cuerpos celestes alrededor de su centro; por ello, la primera idea de revolución está ligada a la de orden, seguridad y legalidad o seguir la ley (revolución newtoniana).

Este sentido es totalmente opuesto al que adquiere después de la Revolución Francesa (1789), transformándose el concepto en una alteración brusca y violenta del orden constituido, asociada a inseguridad, destrucción, terror. Este último sentido procede de los sectores contrarrevolucionarios, los grupos representados por girondinos y jacobinos, tenían un concepto más parecido al original: restaurar la razón y la moral y devolver los derechos usurpados a sus propietarios originales.

Como sinónimo de destrucción y violencia debe mucho a Burke y su obra *Las reflexiones sobre la revolución francesa*.

El Comunismo ve en la revolución la restauración de una forma de producción primitiva. La revolución implica, como señala García Cotarelo, “la ruptura completa del principio de legitimidad sobre el que se asentaba el Estado anterior y sus sustitución por otro nuevo, probablemente engendrado en el curso del mismo proceso revolucionario”. (García, 1987, p. 89).

La revolución supone un cambio total de estructuras que la diferencia, por ello, de los términos resistencia, disidencia, insumisión y desobediencia donde las estructuras del estado son respetadas e incluso se solicita una restitución de los principios originarios, de algún modo violados por los propios órganos de gobierno.

La definición de cualquiera de estos términos no incluye expresamente la violencia, cosa que sí sucede en el de revolución y más recientemente en el de terrorismo.

La resistencia supone una oposición a una determinada fuerza, pero esta oposición puede no ser violenta. La disidencia supone un desacuerdo, de mayor o menor gravedad con las opiniones, doctrinas, conductas o creencias comunes. La insumisión es simplemente un desacato a la ley, que enlaza con la desobediencia, al definirse ésta como incumplimiento de lo que manda la ley.

Por ello, de forma general, tomamos la definición de desobediencia civil dada por Bedau, aceptada y completada por Rawls:

La desobediencia civil como un acto público, no violento, consciente y político, contrario a la ley, cometido con el propósito de ocasionar un cambio en la ley o en los programas de gobierno. (Rawls, 1971, p. 405)

Tal definición no está exenta de problemas, que serán tratados con posterioridad.

Ajustándonos a la definición precedente consideramos como casos particulares de la desobediencia civil los siguientes:

a. El derecho de resistencia.

La Constitución de la República Federal de Alemania, en su artículo 20, párrafo 4, señala que “cuando no existe ningún otro medio, todos los alemanes tienen el derecho de resistencia contra todo aquel que emprenda la eliminación de ese orden”.

Disentimos de la opinión expresada por el profesor Malem Seña para quien la resistencia se dirige a frenar ataques del ordenamiento jurídico en su totalidad. Creemos que, igualmente, estaría justificada, desde la legislación alemana, una resistencia particular en el hipotético caso de que se diera una violación de alguno de sus artículos constitucionales. Como ejemplo, podemos citar las consideraciones hechas en el juicio de Nüremberg, donde, desde la posteridad, se considera que obedecieron los mandatos de un “gobierno ilegítimo”, pero que en su momento histórico este gobierno fue elegido de forma democrática. Este “gobierno ilegítimo” fue modificando el ordenamiento constitucional, de forma progresiva hasta llegar a un cambio total del ordenamiento previo y que degeneró en el nazismo.

En la misma línea argumental, podríamos imaginar que en un país democrático se decretara una ley contra la libertad de expresión; el pueblo podría muy bien resistirse a esa ley particular sin esperar a que queden afectados más derechos constitucionales. Debemos aceptar que en un Estado democrático, el orden establecido sería más fácil de modificar poco a poco que de forma global.

b. La disidencia.

Todo ciudadano (en un estado democrático) tiene derecho a mostrar su desacuerdo político o de otro tipo, de forma pacífica y ordenada, mediante los canales o cauces establecidos en el Estado con ese fin. Cuando la disidencia va más allá de esto y se convierte en *disidencia extrema* pasa a ser una desobediencia civil, que se acompaña de la expresión de desacuerdo por los cauces legales, con la violación de alguna o algunas leyes particulares.

Malem distingue entre la *disidencia extrema* y la desobediencia civil, por considerar que la primera intenta una modificación total del pacto o contrato originario, mientras que en la desobediencia civil se acepta el Estado y la constitución, manteniéndose el desobediente en ciertos límites de fidelidad al derecho. (Malem, 1988)

Esto último no parece tan claro, ya que el desobediente civil, no puede reclamar un “derecho básico” cuando el desarrollo posterior de la ley lo niega. El ejemplo de Ingo Von Münch (1982) así lo confirma, cuando dice que, una decisión inequívoca (desarrollo de una ley) no puede corregirse mediante una vuelta al derecho fundamental; por ello, la reclamación legal no puede prosperar. Así pues, al ciudadano no le queda más opción que la disidencia o la desobediencia civil.

El desobediente civil, al igual que el disidente, se encuentra dentro de un grupo de presión, que, en cierta medida pone en entredicho la aceptación del “derecho” y de la “constitución”, aun en el caso de que se reclame un derecho constitucional o unos derechos naturales.

Ninguno de los dos piensa que el Estado debe ser eliminado, sino que es una forma válida de organización aunque necesite modificaciones que lo acerquen al ideal de “justicia”. Otra cosa distinta es la disidencia de los grupos anarquistas, que niegan la posibilidad y necesidad del Estado.

c. Movimientos de no cooperación.

Es una forma de resistencia pasiva, ya planteada por La Boëtie y retomada por Gandhi, en la que se mezcla la protesta con acciones destinadas a paralizar o colapsar las instituciones dominantes a través de no colaborar en las necesidades que tienen los estados para mantenerse (jueces, maestros, trabajadores de cualquier ramo, etc.). Se elimina así la dominación, al privarla de las estructuras básicas. La argumentación es extremadamente simple, los Estados se sustentan por la cooperación de los individuos que los forman, sin esa colaboración el Estado desaparece como tal. “Y, si no se les entrega nada, si no se les obedece, sin combatir y sin herir, quedan desnudos y derrotados y no son nada, igual que la raíz que, no teniendo sustancia ni alimento, degenera en una rama seca y muerta” (La Boëtie, 1548, p. 13).

La no cooperación es un movimiento de masas. Para que pueda conseguir sus objetivos necesita de la voluntad de toda la población. La desobediencia civil es más restringida en cuanto al número de participantes y en cuanto a los objetivos planteados.

d. La objeción de conciencia.

Puede definirse como el “incumplimiento de una obligación de naturaleza personal cuya realización produciría en el individuo una lesión grave de la propia conciencia o, si se prefiere, de sus principios de moralidad” (Prieto, 1984, p. 41).

Esta definición nos parece más adecuada que la que da Malem siguiendo a Raz: “Acto privado destinado a proteger al agente de la intervención estatal” (Malem, 1988). Como ya señalamos, estos actos pueden tener un origen privado y alcanzar posteriormente a toda la sociedad, no podemos reducir todos los casos a la conciencia particular de un sujeto, aunque es cierto que la objeción de conciencia busca como justificación final los principios morales del individuo, en algunos casos, posteriormente se pueden sumar otras conciencias con planteamientos coincidentes.

Retomando la historia reciente de nuestro país, podemos ver que los movimientos de objeción de conciencia al servicio militar, no corresponden, solamente, a actos privados, ya que lo que animaba a dichos colectivos, no era sólo el reconocimiento de una situación privada, sino el cambio de la ley. No creemos que el objetor trate, en todos los casos, sólo de rehusar el cumplimiento de la ley injusta, sino que puede hacerlo, además, con la intención de modificar la ley. La justificación privada del objetor pasa por defender causas generales, como la paz, el desarme, etc. Es verdad que la objeción de conciencia se dirige directamente contra la norma que considera injusta y que una vez suprimida dicha norma no tiene sentido dicha objeción, mientras que la desobediencia puede incumplir una ley que considere justa para reivindicar la supresión de otra que cree injusta. En ocasiones la objeción de conciencia puede derivar en desobediencia civil, como en el caso de la objeción de conciencia al servicio militar en España y el caso de los hermanos Berrigan en EE.UU.

e. La coerción no violenta.

Malem la define como “aquellas acciones que se dirigen al impedimento de actuaciones concretas y no a persuadir o convencer a las autoridades estatales de las desastrosas consecuencias de su acción” (Malem, 1988, p.58).

Este autor pone un ejemplo de coerción no violenta con la intención de diferenciarlo de la desobediencia civil: La acción llevada a cabo por el capitán y la tripulación del *The Golden Rule* en su intento de impedir una explosión atómica. Frente al concepto expresado por este autor, creemos que las intenciones de los tripulantes van más allá de “impedir una actuación

concreta”. Por medio de su acción pretenden, además, convencer a las autoridades de lo desastroso de la misma y de todas las acciones similares que tengan iguales consecuencias.

Esto hace que la coerción no violenta sea una forma más de actuación dentro de planteamientos de desobediencia civil más amplios.

Por todo lo dicho anteriormente volvemos a reiterar la dificultad de separar todas estas acciones del concepto de desobediencia civil, es más, creemos que algunas formas de disidencia son casos particulares de dicha desobediencia. Es evidente que cada una de ellas está impregnada de ciertas peculiaridades, pero no se puede negar que todas ellas responden al esquema de cierta publicidad, no violencia, consciencia, legalidad, intencionalidad y pretensión de cierto grado de “universalidad procedimental”.

5. El Problema de la disidencia en el estado moderno.

El doce de junio de 1776 aparece la Declaración de Derechos del Buen Pueblo de Virginia, y en su artículo III establece el derecho de la mayoría de la comunidad a la resistencia frente a un gobierno inadecuado o contrario a los principios de la Declaración. El veintiséis de agosto de 1789, en Francia, la Asamblea Nacional promulga la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, reconociendo en su artículo 2º la resistencia a la agresión como un Derecho Natural, junto a la libertad y la propiedad privada, dándole al derecho de resistencia mayor fuerza que en la declaración del Buen Pueblo de Virginia (Jellinek, Boutmy, Doumergue y Posada. 1901, pp. 264 y 268).

Estas dos declaraciones son el resultado de debates y teorías que intentan resolver cuestiones sobre la legitimación, la dominación, los derechos de los hombres y los ciudadanos, la necesidad de los gobiernos y sus limitaciones, así como la necesidad de la obediencia a las leyes.

Al elegir unos autores (Hobbes, Locke, Hume, Rousseau), omitiendo otros, se pretende librar nuestras conclusiones, tanto de utopismos como de pesimismo extremos que nos hagan alejarnos de la práctica política real y de soluciones posibles, aunque no por ello fáciles y obvias. En todos estos teóricos del contrato encontramos un referente a los gobiernos reales y un reconocimiento de la naturaleza humana, aceptando una relación de simetría entre los gobiernos y los gobernados.

5.1. Etienne de La Boëtie. La pelota en el otro tejado.

Aun reconociendo que se trata de una idea discutible, podemos considerar a La Boëtie un autor moderno en el campo de la teoría política. En su pensamiento político se remite a la condición humana sin ningún referente externo, pero no llega a esta conclusión después de una reflexión y estudio de lo social como harán otros autores, sino que parte desde el principio de su obra de dicha premisa inmanentista de lo político (la dominación o servidumbre).

Pero si algo justifica nuestra breve referencia a él es que su reflexión no va dirigida a los gobernantes, sino a los gobernados, verdaderos artífices del mantenimiento de la dominación, como demostrará con argumentos irrefutables.

La política deja de ser asunto de príncipes o monarcas para ser algo propio a todos los hombres que conforman una sociedad.

La preocupación central en La Boëtie es el hecho de que unos hombres manden y otros obedezcan. Ya que la servidumbre es voluntaria, elegida por los hombres, es decir, una acción de todos los hombres, sólo otra acción conjunta de los hombres podría evitar la servidumbre. Quizá, se tendería a inferir que esta acción sería la resistencia u oposición a cualquier forma de gobierno, pero La Boëtie nos propone algo mucho más acorde con su teoría: si la servidumbre es voluntaria no es necesaria la resistencia para evitarla, sino la no colaboración o cooperación. Este concepto lo asumirá Gandhi cuatro siglos más tarde.

Encontramos en él un claro desplazamiento del problema de la resistencia, que ya no está basada en la fuerza del gobernante. Sirva como aval el siguiente párrafo:

Por ahora no deseo sino comprender, si es posible, cómo puede ocurrir que tantos hombres, tantas aldeas, tantas ciudades, tantas naciones, sufran de cuando en cuando un tirano solo, que no tiene más poder que su causar daño, y en tanto que aquellos han de querer sufrirlo; y que no sabría hacerles mal alguno, sino en tanto en cuanto prefieren mejor sufrirlo que contradecirle. Hecho extraordinario y sin embargo, tan común- y por esta razón hay que dolerse más y sorprenderse menos- es ver un millón de millones de hombres servir miserablemente, teniendo el cuello bajo el yugo, no constreñidos por una fuerza muy grande, sino que en cierto modo (parecen) encantados y prendados de uno, del cual no deben ni respetar el poder, puesto que está solo, ni amar las cualidades, puesto que es, en su opinión, inhumano y salvaje. (La Boëtie, 1548, p. 7)

Funda la sumisión en la voluntad de servir del ciudadano, comprende la sumisión a la fuerza como algo natural, pero esta servidumbre voluntaria nos hace imposible hablar de resistencia como oposición al dominio por la fuerza, pues no es la fuerza la que somete, no proviene el sometimiento de fuera del hombre, sino que nace en él. No es por ello necesaria la argumentación sobre una teoría del estado legítimo. No le interesa estudiar la legitimación del poder desde el propio poder, ya que el poder se encuentra en el pueblo y, sólo la fuerza desplaza esta situación.

Pero, ¡Dios mío! ¿Qué puede ser? ¿Cómo diremos que se llama? ¿Qué desgracia es, o qué vicio, o más bien que desgraciado vicio es este de ver a un número infinito no obedecer sino servir; no ser gobernado, sino tiranizado, no teniendo bienes, parientes, ni hijos, ni la misma vida que sea de ellos? (La Boëtie, 1548, p. 8)

Ese *algo* no nace de la utilidad como se podría pensar, pues cuando no se tiene seguridad en el mantenimiento de la vida y la propiedad, ¿Qué utilidad se puede sacar de dicha dominación? No se puede decir que el mantenimiento de la propiedad privada se dé en aquellos Estados donde todo está a disposición de *uno*. Tampoco encontramos un fundamento natural que justifique la servidumbre. Así se expresa al respecto:

Buscamos, pues, encontrar el fundamento de cómo está enraizada esta pertinaz voluntad de servir, de tal manera que parece ahora que el mismo amor a la libertad no es ni siquiera natural. (La Boëtie, 1548, p. 15)

Afirma igualmente que la naturaleza hace a los hombres libres. Las leyes naturales nos dan las siguientes normas: “Si viviéramos con los derechos que la naturaleza nos ha dado y las enseñanzas que nos comunica, seríamos naturalmente obedientes a los padres, sujetos a la razón, y no seríamos siervos de nadie” (La Boëtie, 1548, p. 16). Por tanto, no es posible que la servidumbre sea algo natural. Nos dice que: “la naturaleza -ministro de Dios y gobernadora de los hombres- nos ha hecho a todos de la misma forma y, al parecer en el mismo molde” (La Boëtie, 1548, p. 16). Ante tales argumentos, cabe preguntarse por el origen de esa obediencia y sumisión de los hombres a los gobernantes. Una vez eliminado el interés de mantener la propiedad privada, someter la libertad ante el *uno* carece de respaldo. Para él, lo natural al hombre tiene que ver más con la ayuda entre iguales y la colaboración. La organización entre iguales sería así la única organización natural.

Es algo natural al hombre el afecto mutuo, la sociedad unificadora y comunidad de los hombres, pero, ¿dónde encontrar pues, el fundamento de la servidumbre, sino en algo posterior a la naturaleza? Así lo expresa:

“¿Qué fatalidad es ésta que ha podido desnaturalizar tanto al hombre nacido, en verdad, solamente para vivir libre, y hacerle perder el recuerdo de su primer estado y el deseo de recuperarlo?” (La Boëtie, 1548, p. 19).

La conclusión a la que nos lleva La Boëtie es que la servidumbre se encuentra en la costumbre,

“pero, ciertamente, la costumbre que tiene un gran poder sobre nosotros en todos los asuntos, no tiene en ningún otro tan grande influjo como en el de enseñarnos a servir y [...] hacernos aprender a tragar y no encontrar amargo el veneno de la servidumbre” (La Boëtie, 1548, p. 23).

Para él, la costumbre y la educación tienen sobre los hombres mayor poder que la naturaleza.

“La naturaleza del hombre es ser libre y querer serlo, pero también su carácter es tal que, naturalmente, tiene la doblez que la educación le da” (La Boëtie, 1548, p. 128).

La educación se convierte así en un componente fundamental de la sumisión, los hombres guiados por esta y por la costumbre pierden de vista las ventajas de su situación original. No aclara La Boëtie como se produce el paso de esos primeros grupos de colaboración, donde los hombres son libres, al un estado de sumisión donde se convierten en súbditos. Se conforma con mostrar la perplejidad ante el dominio de Uno sobre muchos. Esta desproporción numérica, le lleva a centrar la sustentación del poder en todos los ciudadanos que someten su voluntad ante ese *uno*. Por ello, como hará después Gandhi, para acabar con la dominación es necesario que cada uno de los súbditos sea consciente de que él es la principal pieza en los sistemas de dominación.

Concluye, pues, que la primera causa de la servidumbre voluntaria es la costumbre y la educación. Afirma que los antiguos se hacían siervos por lo que recibían de los gobernantes

(Teatro, juegos, etc.), sin percatarse que lo que reciben, antes les había sido quitado a ellos por el tirano. Podríamos preguntarnos si sólo los antiguos caen en dicha tentación.

Es tan extraño este estado de servidumbre voluntaria de todos ante uno, que la Boëtie nos muestra esta extrañeza hasta en los tiranos. Es lo raro de dicha sumisión lo que les hace utilizar la religión como ayuda de esta dominación y defensa de sus dominios. La religión se convierte en instrumento de la tiranía. Como ya se ha dicho, al no plantear en su obra fundamentación alguna para la dominación, la resistencia no es posible en su sistema: ¿cómo podremos resistir a algo que carece de fundamentos racionales y que además no se nos impone por la fuerza, sino que sale de nuestros hábitos, llegando incluso a contradecir nuestra naturaleza? ¿Cuál es pues, la solución a esta servidumbre voluntaria? La respuesta parece tan obvia que quizá por ello se nos escapa: *Dejar de servir*, y así lo muestra en distintas partes de su obra.

Aun, a este tirano solo, no es menester combatirle, no hay necesidad de defenderse de él; por sí mismo se anula ya que el país no consiente en la servidumbre, no hace nada por hacerlo desaparecer, pero no le da nada tampoco; no es necesario que el país se tome el trabajo de hacer nada para sí, pero que tampoco se tome el trabajo de hacer nada contra sí mismo. Son, pues, los mismos pueblos los que se dejan o, más bien, se hacen someter, pues cesando de servir, serían, por esto mismo libres. Es el pueblo el que se esclaviza, el que se corta el cuello, ya que teniendo en sus manos el elegir estar sujeto o ser libre, abandona su independencia y toma el yugo, consiente en su mal o, más bien, lo persigue. (La Boëtie, 1548, pp. 11-12)

Esta no cooperación o no colaboración no precisa de la violencia, no es necesario oponer ninguna fuerza, si la dominación nace de la aquiescencia particular de los hombres el liberarse de ella es así mismo un acto su voluntad.

Si no se le entrega nada, si no se les obedece, sin combatir y sin herir, quedan desnudos y derrotados y no son nada, igual que la raíz que, no teniendo sustancia ni alimento degenera, en una rama seca y muerta. (La Boëtie, 1548, p. 128)

Este principio será llevado a la práctica por Gandhi y sus seguidores durante el proceso de independencia de la India.

Señala a los culpables de la dominación manifestando que:

¿Cómo podría dominar uno sólo si no se colabora con él?, ¿De dónde tomaría tantos ojos con los cuales os espía si vosotros no se los hubierais dado? ¿Cómo tiene tantas manos para golpear si no las toma de vosotros? Los pies con que holla vuestras ciudades, ¿de dónde los tiene si no es de vosotros? ¿Cómo tiene algún poder sobre vosotros, si no es por obra de vosotros mismos? ¿Cómo osaría perseguiros si no hubiera sido enseñado por vosotros? ¿Qué os podría hacer si vosotros no fuerais encubridores del ladrón que os roba, cómplices del asesino que os mata y traidores a vosotros mismos? (La Boëtie, 1548, p.14)

El poder es, para él, originariamente del pueblo, que presta las estructuras para hacer posible la dominación. El Estado está constituido antes del poder del rey o tirano. No especifica en su argumentación que exista ningún pacto o contrato previo a la entrega del poder al príncipe y tampoco por qué motivos se hace la cesión de todo el poder del pueblo a una única persona, a no ser por la tendencia que tienen los hombres a seguir costumbres ya establecidas. Censura a aquellos que quieren eliminar al tirano manteniendo la tiranía. Es por ello que no cree que las revoluciones solucionen nada. Cambiar un tirano por otro no pone al hombre en mejor situación sino que mantiene, con alguna pequeña modificación, la situación de dominación. La única solución posible tiene que partir de todos y de cada uno de los ciudadanos, cambiando la servidumbre -de forma pacífica, no cooperando con el tirano- por libertad. Como se dijo antes, la propuesta de La Boëtie no es la resistencia si más, ya que al estar basada la servidumbre en la voluntariedad de los ciudadanos, es la no cooperación o no colaboración la única forma que puede tomar la oposición al tirano. Su tesis queda olvidada quizá porque aunque se intentó utilizar por los protestantes, el Discurso no intenta la defensa de *causas* sino plasmar la perplejidad que produce la servidumbre voluntaria. La argumentación de La Boëtie cambia completamente la estructura de la dominación, el concepto de súbdito y tirano desaparece para establecer una nueva relación. Los sujetos se convierten en el sustento del poder y por ello la dominación no es achacable a un gobierno o monarca sino que se fundamenta en los propios sujetos dominados. No vale ahora la queja sino que los sujetos se ven abocados a la acción para conseguir un presente y futuro mejor.

En suma, la modernidad política tiene en su obra el punto de partida sobre el que se establecerán las teorías del contrato, solo en una situación de igualdad es posible un acuerdo contractual. La visión de La Boëtie sobre la dominación rompe con el esquema tradicional de un tirano que domina y unos súbditos que se ven impelidos a obedecer. Ya no se puede culpar al *uno* sobre lo que únicamente es responsabilidad de aquellos que obedecen.

5.2. La imposibilidad de la disidencia en Thomas Hobbes.

Es un lugar común reconocer que en Hobbes se haya una de las mayores defensas teóricas de la soberanía absoluta del Estado, sólo limitada por la resistencia individual de la conciencia de los sujetos. Cuando se empieza a leer el Leviatán, se nos dice que la razón y el método serán la guía para el estudio del Estado, mostrando el autor un presupuesto de objetividad.

Hobbes realiza un estudio de las pasiones y considera que éstas, sin guía, son, en la mayor parte de los casos, mera locura. La naturaleza de los hombres es pues el punto de partida para buscar una solución a esa fuerza natural que nos impide vivir en paz.

Se acepta, como punto de partida, que los hombres son dueños de su libertad, solo en una situación de igualdad originaria se puede hablar de firma de un pacto o contrato.

Muchas cosas son poder, pero el mayor de los poderes humanos, para él, es el que se integra con los poderes de varios hombres unidos por el consentimiento en una persona natural o civil. Tal es el poder del Estado.

Encontramos en Hobbes un sistema de pacto en el cual el beneficio de dicho acuerdo recae en alguien que está fuera del mismo, mientras que, en los contratos privados sería impensable que dos partes contratantes se unieran para beneficiar a una tercera parte que no entra en tal acuerdo.

Los ciudadanos realizan el pacto entre ellos y después hacen donación de poderes en el soberano, que, por ello, queda libre de hacer con dicho poder su voluntad. En el mismo pacto, cede el hombre su derecho de resistencia, aceptando que si resiste tendrá la muerte como castigo.

El hombre escoge por naturaleza el mal menor, que es el peligro de muerte que hay en la resistencia, con preferencia a otro peligro más grande, el de una muerte presente y cierta, si no resiste. (Hobbes, 1651, p. 137)

Es cierto que cuando uno firma un pacto no piensa en incumplirlo, pero también es cierto que se asegura ciertas garantías respecto al cumplimiento de la otra parte contratante, este aval desaparece en el pacto establecido por Hobbes, una vez firmado los hombres pierden cualquier capacidad de autogestión.

El error que encontramos en dicha argumentación es introducir la doctrina del pacto para fundamentar un poder absoluto. Si solo en sociedad el hombre puede prevenir la

opresión, qué ventaja obtiene al instituir un sistema que está fundado en la opresión. Parece contrario a la lógica hacer algo para llegar al mismo punto del que partimos.

La sedición es para los que “desconfían de su propia sutileza”. Pero el hombre sólo tiene necesidad de sutileza en aquellos casos en los que la ley y la razón no le amparan. Y este derecho falta en su Estado. La razón que pretendía como guía se pierde en aras de un poder fuerte que no deja resquicio a la disidencia. El buen súbdito, en el Estado hobbesiano, solo debe obedecer. La razón es un reducto de ese momento originario donde el hombre decide unirse para formar la sociedad política. Ni siquiera se le exige al soberano, sus decisiones no tienen que estar fundamentadas ni justificadas. Parece que intentando evitar el caos del estado de Naturaleza si instituye la arbitrariedad de un gobierno autoritario.

Las leyes vienen a ser en el gobierno civil la garantía que sirven de guía a las acciones de todos los hombres, pero estas garantías se pierden en el Estado propuesto por Hobbes, donde “...la ley, propiamente, es la palabra de quien por derecho, tiene mando sobre los demás” (Hobbes, 1651, p. 141).

La única solución para evitar el desorden y la guerra, propia del estado de Naturaleza, consiste en instituir un poder fuerte al que se sometan todos los ciudadanos. Así confirma:

El único camino para erigir semejante poder común, capaz de defenderlos contra la invasión de los extranjeros y contra las injurias ajenas, asegurándoles de tal suerte que por su propia actividad y por los frutos de la tierra puedan nutrirse a sí mismos y vivir satisfechos, es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una voluntad. Esto equivale a decir: elegir un hombre o una asamblea de hombres que represente su personalidad, y que cada uno considere como propio y se reconozca a sí mismo como autor de cualquier cosa que haga o promueva quien representa su persona [...], y además sometan sus voluntades cada uno a la voluntad de aquel y sus juicios a su juicio. (Hobbes, 1651, pp. 145s.)

Hablamos aquí de un Estado por institución, pero también se puede alcanzar el poder soberano por otros medios, como cuando por guerra se somete a los enemigos y se les cede la vida si le son sumisos. Constituido el Estado por institución, la disidencia es imposible; pues si es uno sólo, los demás deben romper el pacto con él y, si son muchos contra el soberano y consiguen deponerlo, “toman de él lo que es suyo propio y cometen nuevamente injusticia” (Hobbes, 1651, p. 148).

Una vez cedido el poder al soberano, dando al rey, lo que después de la cesión, le corresponde por derecho, Hobbes quiere evitar por todos los medios que éste pueda volver a los firmantes del pacto originario y con esta intención establece que el pacto es de todos con todos y no del soberano con todos.

El soberano no pierde su poder ni siquiera ante todos juntos. Mediante un intrincado bucle nos dice que *todos juntos* sólo se puede considerar cuando se comprenden como una persona (asumida ésta por el soberano). Iguala aquí la expresión *todos juntos* con la expresión *cuero colectivo* y esta, a su vez, con persona. Esta triple igualdad es de difícil comprensión. Podemos aceptar la primera igualdad, *todos juntos*, con *cuero colectivo*, pero, aún en el caso de que las voluntades de todos juntos coincidieran, formarían un colectivo con voluntades coincidentes, pero no serían nunca una única voluntad y, por ello, una única persona. El error radica en la extensión de dicho término, que no coincide sin forzarlo.

Después del pacto, todos aquellos que eran *soberanos*, dueños de su voluntad, pasan a ser súbditos sin posibilidad de retomar la soberanía originaria, quedando obligados a una única voluntad que ya no coincide con la de todos, sino que es única y que puede utilizar la fortaleza y medios de todos como lo juzgue oportuno para asegurar la paz y la defensa común. Eso sería la “esencia” del Estado.

Pero si el soberano comete injusticia no se le puede imputar a él la responsabilidad. Ésta vuelve al súbdito.

En cuarto lugar, como cada súbdito es, en virtud de esa institución, autor de todos los actos y juicios del soberano instituido, resulta que cualquier cosa que el soberano haga no puede constituir injuria para ninguno de sus súbditos. (Hobbes, 1651, p. 150)

Afirma que quien hace una cosa por expresa autorización de otro, no comete injuria alguna actuando contra aquel por cuya autorización actúa. Según la institución del Estado hobbesiano cada individuo es autor y responsable directo de todo aquello que el soberano realiza.

Estos argumentos podrían ser correctos si el soberano se sujetara a las leyes legisladas por los ciudadanos, pero cuando la ley es “la palabra de quien por derecho tiene mando sobre los demás” (Hobbes, 1651, p. 141). No podemos remitir la responsabilidad de los actos a aquellos que cedieron su poder sin posibilidad de recuperarlo.

En este Estado los jueces deben subordinar su sentencia a la razón del soberano, donde la obediencia no es a la ley, sino que es algo previo, se obedece no por la orden en sí, sino por

ser ordenada por el soberano. "...que la ley en general no es consejo, sino orden; y no orden de un hombre a otro, sino solamente de aquel cuya orden se dirige a quien anteriormente está obligado a obedecerle" (Hobbes, 1651, p. 169).

Donde la ley civil es sólo para los súbditos y donde cualquier cosa puede ser ley, ya que las garantías que Hobbes les ofrece de respetar las reglas son las que nos puede ofrecer un niño de cinco años jugando al ajedrez, el súbdito se encuentra sin defensa posible y a merced de los humores o caprichos del soberano.

Yo defino ley civil de esta manera: Ley Civil es, para cada súbdito, aquellas reglas que el Estado le ha ordenado de palabra o por escrito o con otros signos suficientes de la voluntad, para que las utilice en distinguir lo justo de lo injusto, es decir, para establecer lo que es contrario y lo que no es contrario a la Ley. (Hobbes, 1651, p. 169)

¿Dónde quedan, pues, aquellos elementos de la ley, como la igualdad, la promulgación, etc., que hacen de ella un marco de referencia igualitario y justo? Los súbditos se encuentran en un estado continuo de miedo, nunca sabrán si están actuando en contra de la ley. ¿Cuáles son signos suficientes de la voluntad del soberano a los que se ven obligados a estar vigilantes los súbditos? La incertidumbre guiará sus vidas y no vivirán mucho más tranquilos que en el estado de Naturaleza. Las sanciones que se les impongan en dichas condiciones, siempre serán caprichosas e inaceptables, al no tener más referente para que algo sea ley, que la voluntad del soberano. Por ello en tal sentido afirma que: "Advirtiendo que todas las leyes, estén o no escritas, reciben su autoridad y vigor de la voluntad del Estado, es decir, de la voluntad del representante" (Hobbes, 1651, p. 172).

No creemos que los firmantes del pacto se sujetaran a tales condiciones si no fuera guiados por el engaño, pero esto, tampoco sería justificación para la disidencia en Hobbes, pues, una vez constituido el Estado (sea por los medios que sea) su poder es absoluto y el soberano debe evitar cualquier causa de disidencia, incluida la religiosa. Por esto, no se puede alegar como causa de desobediencia el cumplimiento de un pacto con Dios. Hobbes considera que dicho pacto no se puede realizar si no es por mediación de alguien que represente a la persona divina.

Encontramos en este sentido, una argumentación problemática, en lo referente a la representación de Dios. Los reyes cristianos, para él, son los pastores supremos de sus pueblos, teniendo por ello potestad para ordenar a los predicadores que les plazca, con el fin

de aleccionar al pueblo puesto a su cargo, convirtiendo a los clérigos en instrumento del Estado por encima de toda autoridad religiosa. El rey cristiano, por gracia de Dios, tiene capacidad para dar todos los sacramentos de la Iglesia, incluso sin imposición de manos. La razón por la que no lo hacen dice ser “la misma por la cual actualmente pocos son bautizados por obispos y menos por el Papa” (Hobbes, 1651, p. 195).

Se muestra contrario al Cardenal Belarmino sobre la potestad espiritual del Papa, que llevaría pareja la potestad civil. Hobbes afirma que si tuviera esa potestad sobre los estados, tendría el derecho a cambiar los reinos. Belarmino somete el poder civil al espiritual y Hobbes intenta rebatirlo con un argumento artificioso y contrario a su propia teoría; ya que si uno es soberano por la obediencia que otros le prestan, tan soberano podría ser el Papa como un monarca cualquiera, si todos los cristianos se prestan a tal obediencia. Hobbes continúa el razonamiento diciéndonos que el Papa no puede instituirse como tal representante, porque Dios no le dio ciertas atribuciones (los gobiernos civiles), pero podríamos utilizar el argumento argüido por él anteriormente: son tantos los trabajos que recaen en una sola persona que prefiere delegar el gobierno civil en otros, así el gobernante ostentaría el poder por delegación del Papa.

Las argumentaciones de Belarmino siguen la lógica de la explicación hobbesiana, pero poniendo la soberanía en el papado. Por ello, el ataque de Hobbes resulta sumamente incongruente queriendo rebatir su propia doctrina (en contra de lo que Habermas llama teoría consensual).

Al conferir al soberano un poder absoluto y llevar la legitimación del pacto originario a la gracia de Dios, sin justificar dicha extrapolación, la rebelión no es contra una ley civil solamente, sino que va también contra una ley de la naturaleza que prohíbe la violación de la fe.

En efecto, una ley civil que prohíba la rebelión (y como tal se considera la resistencia a los derechos esenciales de la soberanía) no obliga como ley civil, sino, solamente, por virtud de la ley de naturaleza que prohíbe la violación de la fe; y si los hombres no conocen esta obligación natural, no pueden conocer el derecho de ninguna ley promulgada por el soberano. (Hobbes, 1651, p. 182)

Si en el capítulo XXIX nos confirma que los argumentos de fe y conciencia no pueden servir para desobedecer al Estado, por pertenecer a niveles distintos que pueden coexistir sin oponerse, en el capítulo siguiente, intenta supeditar la obediencia a la fe, equiparando la

desobediencia al Estado (Estado y Gobierno coinciden para él) con el quebrantamiento de un mandamiento divino.

Este deseo de cambio viene a significar el quebrantamiento del primero de los mandatos de Dios; porque Dios dice, <<*Non habebis deos alienos*>>, <<Tú no tendrás los dioses de otras naciones>>; y en otro lugar, respecto a los reyes, dice que son dioses. (Hobbes, 1651, p. 185)

Hobbes juega así con el lenguaje, haciendo que términos analógicos se conviertan en unívocos, según su interés particular sin reparos en caer en un argumento falaz.

Para él, la apelación a la desobediencia, con intención de reformar el Estado, es una forma clara de destruirlo y, para luchar contra las causas que pretendan debilitar al Estado, el soberano debe ostentar un poder absoluto, evitando las doctrinas sediciosas, que hacen que los hombres discutan las órdenes del Estado, obedeciendo o desobedeciendo, guiados por la sola razón. La razón que sirvió de guía para la constitución de un pacto, no vale como consejera para valorar el cumplimiento del mismo.

La educación, adquiere para Hobbes la categoría de instrumento que hace del hombre un esclavo del soberano, y la verdad, que antes le había servido de argumento contra los milagros o creencias de la iglesia, debe ser silenciada cuando favorece la sedición o la rebelión.

En efecto, la desobediencia puede ser legítimamente castigada en aquellos que contra las leyes enseñan incluso la verdadera filosofía. ¿Es porque tienden al desorden en materia de gobierno o a robustecer la rebelión o la sedición? Entonces haced que sean silenciados también y castigados los maestros en virtud del poder de aquel a quien está encomendada la tutela de la tranquilidad pública, es decir, por la autoridad civil; porque cualquier género de potestad que los eclesiásticos asuman (en algún lugar donde estén sujetos al Estado) en su propio derecho, aunque lo denominen derecho divino, no es sino usurpación. (Hobbes, 1651, pp. 209s.)

Juzgamos que Hobbes utiliza la verdad como *faro* que le guía para destruir argumentos contrarios a la razón, apagándolo cuando se aproxima a sus propios argumentos.

Si para evitar los males del Estado de Naturaleza, el hombre debe ceder todos sus derechos (propiedad, vida, opiniones, creencias, fuerza de resistencia...) e incluso la capacidad de razonar, a un único hombre con poder absoluto, el único que es libre en un Estado de esclavos (una multitud sin identidad). Esto sería, como dijimos al principio,

contrario a toda lógica. *Erigir un Estado* que nos haría estar, si no peor, en las mismas condiciones de las que partimos, nos lleva de nuevo a cuestiones de difícil solución. ¿Qué justificación o interés tiene el hombre en un estado así? ¿Merece la pena realizar tal esfuerzo?

Hobbes proclama que nadie tiene libertad para resistirse a la fuerza del Estado, pero, como es evidente que se han dado actos de resistencia, Hobbes acepta que esta se da de hecho, pero no es un derecho, ya que la libertad del súbdito, radica en lo que ha predeterminado el soberano y, siguiendo la deducción, nadie determinará nada en su propia contra.

Ahora bien, en el caso de que un gran número de hombres haya resistido injustamente al poder soberano, o cometido algún crimen capital por el cual cada uno de ellos espera la muerte, ¿no tendrán la libertad de reunirse y de asistirse y defenderse uno a otro? Ciertamente la tienen, porque no hacen sino defender sus vidas, a lo cual el culpable tiene tanto derecho como el inocente. (Hobbes, 1651, p. 166)

Cuesta comprender, como un hombre que desconfía tanto de los hombres en general, establece un sistema de Estado (poder) que otorga confianza ciega a un solo hombre; si es dudoso el criterio de los hombres en general, cosa que la historia y la experiencia se encargan de afirmar, el criterio de uno solo de esos hombres (contemplado estadísticamente) vendría a ser igual de incierto e incluso más peligroso cuando se le confiere un poder absoluto.

La inviabilidad de cualquier manifestación de disidencia, convierte al Estado instituido por Hobbes en un gran presidio donde los hombres no solo ceden su potestad de gobernarse sino también cualquier otra capacidad de autonomía.

5.3. Spinoza y la obediencia como el mal más pequeño.

El principio fundamental que avala el que nos refiramos brevemente al pensamiento de Spinoza es que en él encontramos la defensa de la mayor igualdad entre los gobernados y los que gobiernan, reconociendo en los hombres una única naturaleza en la que la razón no es siempre la guía, y la utilidad de las cosas se decide inclinado por las pasiones. Estas son las mismas en todos los hombres, que se muestran predispuestos a tomar sus decisiones guiados por ellas.

Al ser las pasiones guías, ninguna sociedad puede prescindir del poder y la fuerza que son las leyes que dirigen al hombre. El derecho natural del hombre está basado en la lucha y en fuerzas que se oponen, no se puede encontrar en este autor, dentro del derecho natural, algo parecido a los derechos humanos que son para él productos derivados de la razón.

Pero la naturaleza humana está constituida de modo muy diferente. Busca cada uno, sin duda, su interés; pero ni es la razón regla y canon de nuestros deseos, en la mayoría de los casos, ni ella decide sobre la utilidad de las cosas, sino que, más a menudo, son las pasiones y las afecciones ciegas del alma sin cuidado de los demás objetos ni del porvenir. Resulta de esto, que ninguna sociedad puede subsistir sin poder y sin una fuerza, y por consiguiente, sin leyes que gobiernen y dirijan el desenfreno de las humanas pasiones. Sin embargo, la naturaleza humana no se deja sujetar enteramente, como dice Séneca el trágico: <<Nadie puede sostener por mucho tiempo un gobierno violento; los moderados permanecen>>. (Spinoza, 1670, p. 35)

Partiendo del mismo presupuesto que Hobbes, la maldad de los hombres, critica abiertamente la postura de éste, al querer dominar por la fuerza del poder tiránico la voluntad humana, creyendo hacer así el Estado más fuerte y duradero.

Según Spinoza, la práctica nos muestra que la naturaleza humana no se sujeta por la fuerza, y no hay nada tan odioso al hombre como sentirse dominado por sus semejantes.

Para evitar los peligros de la sedición, Spinoza propone que el poder esté "...en las manos de la sociedad entera para que cada uno se obedezca a sí mismo, y no a su semejante" (Spinoza, 1670, p. 35).

En ningún momento, acepta la teoría del pacto. Los hombres viven en sociedad como un hecho que no necesita de justificaciones filosóficas. Para él no es necesario buscar motivación a un hecho que se observa como una realidad y una práctica social.

La obediencia, entendida como la aceptación de los mandatos de un Estado en el que todos se dan las leyes, no es tal obediencia y el pueblo actúa por consentimiento y sin miedo.

Los pactos de sumisión por la fuerza, carecen de validez para Spinoza. Los súbditos pueden prometer sabiendo que no cumplirán. La unión social se rige por una ley universal de la Naturaleza humana, "...cada cual elige entre dos bienes aquel que le parece mayor, y entre dos males aquel que entiende ser más pequeño" (Spinoza, 1670, p. 59).

Y nos aclara que dice *parecer* y no *ser*. Las cosas no suceden del mismo modo que nosotros creemos; la necesidad y los fines escapan al corto entendimiento humano. La relatividad de nuestras acciones y decisiones es algo que nos conmina a aceptar.

El pacto social es fruto de la máxima por la cual los hombres guían sus elecciones, por ello carece de fuerza si pierde la utilidad; el pacto se rompe cuando la causa que lo fundamenta desaparece. Esto lo conocemos, dice Spinoza, por la experiencia.

Sostiene que la rebelión es algo posible en cualquier tipo de Estado, los hombres no han cedido su derecho a ella, por ello la obediencia es más algo interno, dependiente de la voluntad, que externo. Hay en la obediencia un acto individual y voluntario de cada uno de los sujetos que conforman una sociedad.

La obediencia externa puede ser fingida, esperando en esta apariencia el momento propicio para la sedición. Afirma que son los súbditos de los gobiernos tiránicos los que más miedo inspiran a sus gobernantes, estos llevados por el miedo fortalecen con medidas represoras sus Estados.

Como las rebeliones han sido algo frecuente, los reyes han intentado hacerse ver como descendientes de los dioses, con la intención de ser obedecidos. Esto les hace defensores de aquellas doctrinas que les confieren tal poder. La solución es dominar por el miedo y no por la razón. Pero esto no quiere decir que el Estado se gobierne bien, ya que según nos dice: "Por consiguiente, una cosa es tener derecho de gobierno y administrar un Estado y otra gobernarlo y administrarlo del mejor modo posible" (Spinoza, 1670, p. 171).

Concuerda con Hobbes en que el fin del Estado político es la paz y la seguridad de la vida, pero no coincide en el pago a dar por ello: la obediencia absoluta propuesta por Hobbes es para él un precio que no compensa y además no asegura el cumplimiento de los objetivos propuestos, la sumisión de los súbditos no garantiza un buen gobierno. Como también nos dirá Locke no se puede mantener la paz a cualquier precio.

De un Estado cuyos súbditos tienen tanto miedo que no pueden levantarse en armas, no se debería decir que la paz reina en él sino solamente que no hay guerra. La paz, en realidad, no esa ausencia de hostilidades, sino una virtud de la cual nace la fortaleza de ánimo. [...] A veces también sucede que la paz de un Estado depende solamente de la apatía de sus súbditos, conducidos como si fueran ganado o ineptos para nada que no sea la esclavitud. Un país de este tipo tendría que llamarse desierto en lugar de Estado. (Spinoza, 1670, pp.172s.)

Culpa a los estados de este tipo de las sediciones y guerras que son promovidas más por la corrupción del Estado que por la voluntad de los súbditos y manifiesta que:

En efecto, un orden político que no ha eliminado las causas de guerra civil y en el cual la guerra siempre es de temer y las leyes son con frecuencia infringidas, no difiere demasiado del estado de naturaleza, pues donde cada uno vive a su arbitrio hay un grave peligro de perder la vida. (Spinoza, 1670, p. 172)

Es absurdo pensar que la supresión de un tirano cambie las circunstancias, y en esto dice seguir la opinión de Maquiavelo, primero habría que suprimir las causas que han producido la tiranía, para poder conseguir un gobierno mejor.

Con todo lo visto: naturaleza de los hombres, fin del estado civil y las soluciones de dominación propuestas por Hobbes, Spinoza concluye que en tales circunstancias es imposible eliminar la sedición; que para él está causada por la actitud de la República, que actúa en contra del bienestar general, pero la única forma posible de minimizar los riesgos de sedición pasa por la constitución de un Estado basado en la utilidad.

De lo cual concluimos que un pacto no puede tener fuerza alguna, sino por razón de su utilidad, quitada la cual, el pacto mismo desaparece y se convierte en nulo; [...], a no ser que se le haga ver que de la rotura del pacto han de seguirse más daños que ventajas para el que lo rompa. (Spinoza, 1670, p.60)

Para Spinoza, el derecho y la institución natural no son sino una tendencia que conduce a cada individuo a existir y obrar de tal modo que las causas o fines perseguidos quedan de tal manera ocultos para él y para los demás, que parece guiado por el azar.

Esta tendencia o ley natural confieren al hombre el máximo derecho para desear todo aquello que encuentre de utilidad. Nadie puede dudar de la utilidad de vivir bajo los preceptos de la razón, ya que todos los hombres desean vivir seguros y sin miedo.

Veremos claramente que los hombres, para llevar una vida feliz y llena de seguridad, han debido esforzarse para hacer de modo que poseyesen en común sobre todas las cosas este derecho que había recibido cada uno de la naturaleza, y que ya no se determinase según la fuerza y el apetito individuales, sino mediante la potencia y la voluntad de todos juntos. (Spinoza, 1670, p. 58)

Este derecho natural o tendencia acompaña siempre al hombre, aunque esté guiado por leyes civiles no puede dejar de lado las tendencias de su propia naturaleza, por ello Spinoza declara que:

En verdad se llama democracia este derecho de la sociedad que por esta razón se define; asamblea de todos los hombres que tienen colegiadamente soberano derecho en todas las cosas que pueden, de lo cual se deduce que la soberana potestad no está obligada por ninguna ley, y que todos deben obedecerla en todo. (Spinoza, 1670, p. 61)

Cuando los hombres realizan dicho acuerdo (bien expresa o tácitamente) delegando su poder de defenderse, renuncian a toda posibilidad de desobediencia, pues dice que, en dicho acuerdo no aparece la cláusula de defensa contra el todo, la soberana potestad es fundamento de leyes futuras y no se puede aceptar que en un Estado democrático se tenga el deber de obedecer la ley y el derecho a desobedecerla al mismo tiempo. Es este un análisis recurrente para mostrar la imposibilidad de establecer un pretendido derecho a la desobediencia civil en los estados democráticos.

Él opina que si el hombre hubiese deseado dicha posibilidad, así lo hubiese manifestado. Al no hacerlo se ha sometido a la voluntad del poder por necesidad de la razón misma.

Síguese de ello que si no queremos ser enemigos del Estado y obrar contra la razón que nos conduce a defenderle con todas nuestras fuerzas, estamos obligados absolutamente a efectuar todos los mandatos del poder soberano, aun aquellos más absurdos, pues la razón nos manda seguirlos para que de los males elijamos el más pequeño. (Spinoza, 1670, p.61-62)

La obediencia quita la libertad, pero sólo por razón de la acción, el hombre es siervo cuando dicha acción no le reporta beneficio alguno, resultando útil sólo para aquel que gobierna. Cuando la obediencia se supedita a la utilidad el hombre pasa de siervo a súbdito.

No obstante, en la República, que tiene leyes fundadas en la razón, el súbdito sabe a qué atenerse. En este gobierno tiene la posibilidad de derogar leyes, demostrando que son contrarias a la razón, pero siguiendo el camino de someter su criterio a juicio del soberano y mientras se produce dicho juicio, debe acatar las leyes. Este es el camino, según él, para llegar a ser un buen ciudadano.

Los ciudadanos, aunque se les obligue a obrar contra su conciencia no deben hacer nada contra lo dispuesto por el poder soberano, que representa la voluntad de la mayoría, de la que ellos son parte. Incluso cuando el poder soberano da órdenes contrarias a la religión y nos vemos en la duda de obedecer al poder civil, Spinoza solo nos aconseja la obediencia a Dios cuando poseamos una revelación suya indudable; pero como en religión suelen cometer muchos errores los hombres, la desobediencia por estos motivos reduciría el derecho a juicios particulares eliminando lo que de unión tiene el Estado. Impone la condición, asumida actualmente en la desobediencia civil, de que aquellos que cometen sedición y son buenos ciudadanos deben aceptar la pena.

El poder soberano debe establecer en materia de religión aquello que considere conveniente para la cohesión del Estado, pues religión y política comparten, según él, el mismo objeto, que es mantener unida la sociedad.

Para obtener, no una obediencia forzada, sino una fe sincera, debe el poder soberano conservar la autoridad de buen modo, y para no verse obligado a ceder ante los sediciosos, conceder necesariamente la libertad del pensamiento; así se gobernarán los hombres de tal manera, que aún pensando cosas diversas y enteramente contrarias, vivan, sin embargo en armonía. (Spinoza, 1670, p. 130)

Termina el *Tratado Teológico-Político* haciendo una defensa de las condiciones que debe cumplir un gobierno democrático para evitar sediciones y ser un buen gobierno: libertad de opinión y expresión- esta no se debe emplear contra la República-, legislar solo sobre las acciones evitando leyes sobre cosas especulativas que nada aportan a la cohesión social y limitar el poder del soberano únicamente a los actos. Con estas condiciones se pueden mantener la paz, la piedad y el derecho en un Estado.

En el Tratado sostiene “que de todas las ciencias aplicadas, la política es aquella en que la teoría discrepa más de la práctica” (Spinoza, 1670, p.141) y en contra de Platón, cree que los menos idóneos para un gobierno son los filósofos. En política no interesa aquello que no es aplicable. Aparece aquí la pragmática como parte fundamental de la política y reconoce la

dificultad intrínseca a las propias teorías políticas. La verdadera política se da ligada a un contexto y esto dificulta cualquier posibilidad de ajuste entre lo teórico y lo práctico. Este reconocimiento, hace de Spinoza un teórico que reconoce la fuerza de la experiencia concreta para modificar y desviar los ideales normativos producto de la reflexión. Intenta buscar una doctrina que se ajuste, de la mejor manera posible, con la práctica y siguiendo la naturaleza del hombre, en la que razón no puede ser la única guía, bueno es considerar los demás factores implícitos en la acción humana. La autoridad política queda definida por el poder de la multitud; cuando la multitud se reúne en su totalidad hablamos de democracia, cuando se reduce a un grupo de elegidos, aristocracia y cuando es uno sólo, monarquía. La sumisión en cualquiera de estos estados es voluntad constante de actuar conforme a la ley y por ello depende del sujeto que obedece. Los hombres tienen así en la República una doble condición, en cuanto se benefician de todas las ventajas aseguradas por el derecho positivo, se les llama ciudadanos, y en cuanto están en la obligación de obedecer a las instituciones o leyes, súbditos ante la ley. Los ciudadanos no tienen derecho a decidir si los actos son conforme a la justicia y a la moral. Aquellos actos declarados justos y buenos por la República lo serán para el súbdito.

Siguiendo con los principios anteriores, Spinoza nos vuelve a sugerir la conveniencia de la obediencia absoluta por los beneficios que derivan del Estado político. El mismo Estado no puede contemplar ni permitir la disidencia si está interesado en su permanencia. Los hombres están inclinados a obedecer al gobierno por la utilidad que les reporta, y un Estado en debilidad no resulta útil, al dejar a los hombres a merced de sus fuerzas. Pues si el Estado no se viera obligado a observar las leyes o reglas, sin las cuales un Estado no es ya un Estado, no sería necesario considerarle como una realidad natural, sino como una quimera. El Estado comete, pues, falta, cuando cumple o tolera actos susceptibles de arrastrarle a su propia ruina (Spinoza, 1670). Distingue entre Estado y gobierno, siendo posible cambiar de gobierno sin disolver el Estado, y ratifica que la mayoría de cambios en el seno de la sociedad política son de este tipo.

Podríamos preguntarle cómo se elimina la posibilidad de disidencia en el Estado democrático. Su respuesta viene marcada por varios objetivos básicos: reconocimiento de la separación de poderes, una ley de voto y presentación de candidatura de cualquier ciudadano (sólo exceptúa los culpables de crímenes, y a las mujeres). Además añade, un sistema legal basado en las mayorías, la propiedad común y que la ley permita aquello que no se refiere a las acciones.

Pues las leyes son el alma del Estado; si las leyes permanecen, el Estado permanece. Para que las leyes se conserven han de apoyarse a la vez en la razón y en las pasiones comunes a todos los hombres. En otras palabras: si no tienen más auxilio que el de la razón, resultan en extremo débiles y sucumben fácilmente. (Spinoza, 1670, p. 256)

Dicho sistema resultaría legítimo por estas razones y se le debería, por tal, obediencia. La mayoría es la universalidad humana, considerada no sólo en cuanto a número, sino en cuanto a las peculiaridades del hombre como tal, que son iguales y generalizadas en toda la especie. Sólo en sociedad la sumisión al poder las hace distintas. Esta idea de mayoría democrática no le hace perder de vista la naturaleza del hombre y así, lo expresa en la *Ética*, donde reconoce que el vulgo, el común de la gente, no llega a la consecución de principios éticos abstractos sino con trabajo y educación, teniendo estos, no como un fin, sino sólo como un proceso, en ningún caso dialéctico, del que no se presentan superaciones. Las pasiones no son superadas, solamente otras pasiones más racionales pueden en momentos determinados servir de contrafuerte.

El vulgo es terrible cuando no tiene miedo; no es de extrañar, por ello, que los profetas, mirando por la utilidad común, y no por la de unos pocos, hayan recomendado tanto la humildad, el arrepentimiento y el respeto. Pues, en realidad, quienes están sujetos a esos afectos pueden ser conducidos con mucha mayor facilidad que los otros para que, a fin de cuentas, vivan bajo la guía de la razón, esto es, sean libres y disfruten de una vida feliz. (Spinoza, 1670, p.345-346)

Después de estas afirmaciones es difícil ver en Spinoza a un autor subversivo. Al analizar la relación entre el concepto de *multitudo* y la libertad individual del sujeto Negri plantea la irresoluble tensión entre ambas, una tiende a la unidad de lo político y la otra hacia la disgregación de la multiplicidad, por ello la voluntad de “todos” no coincide con la “general”. La democracia es el mejor sistema de gobierno para que dicha tensión sea lo menos disruptiva posible, al ser un proceso abierto puede ir autogestionando sus propias tensiones. Negri (2000)

El realismo pragmático de Spinoza le impide resolver la tensión a favor de uno u otro polo. Más bien, vemos en él un análisis lúcido y claro de la realidad, buscando en ella la manera de evitar lo *peor*, pero con la clara conciencia de que lo *mejor* no es posible. Para Spinoza la legitimidad de un tipo de gobierno no difiere de otro cualquiera, pues la legitimidad de los gobiernos le viene conferida por la fuerza. Lo único que hace a un gobierno

preferible a cualquier otro, es la utilidad de la mayoría y mientras esto se mantiene, el gobierno permanecerá estable.

Otras formas de gobierno, como la monarquía, carecen de esta última condición y tiene muchas más posibilidades de que se sufran sediciones y rebeliones, pero Spinoza nos dice que “sólo es lícito un acto violento de los súbditos para responder a un acto violento del rey” (Spinoza, 1670, p. 209).

En el estudio que hace de la aristocracia entiende que los cambios pueden ser frecuentes, pero si el gobierno se basa en grandes asambleas para legislar, la utilidad abarcará a un gran número de ciudadanos. Pero, ¿qué pasa con el otro gran número que es gobernado? Aquí sigue a Maquiavelo y sostiene que hay que conducir a los hombres de manera que se crean libres.

Desde luego, un Estado que sólo intentase gobernar a los hombres por el miedo, podría ser que no tuviera defectos, pero tampoco tendría virtudes. Los hombres tienen que ser gobernados de tal modo que no se sientan conducidos e imaginen que viven a su gusto y en virtud de una libre decisión. (Spinoza, 1670, p. 255)

Spinoza se nos muestra como precursor de la práctica política actual, en la que se conduce al ciudadano de tal forma que no siente la presión del gobierno, creyéndose así libre, contemplando las decisiones tomadas por este como coincidentes con su propia voluntad.

Si lo que se pretende impedir es que la voluntad de uno prevalezca sobre la de los demás, el disidente, para Spinoza, debe respetar la ley con la que disiente y emplear los cauces que la propia ley establece para las modificaciones. En caso contrario, la mayoría se verá obligada a emplear la fuerza contra él. Colegimos de lo anterior que el Estado debe establecer sistemas para que los ciudadanos muestren sus desacuerdos y que solamente dentro de estas pautas puede sostenerse la disidencia.

Inserta en el Estado un elemento de equilibrio: cree que en las asambleas numerosas las decisiones “no estarían determinadas tanto por el deseo como por la razón” (Spinoza, 1670, p. 215). Si se quieren medidas y leyes “razonables” deben ser el consecuente de muchos sujetos en confrontación.

Spinoza no pierde en ningún momento el referente de la realidad, por ello cree que la confluencia estadística de muchos hombres favorece las decisiones racionales. La democracia es así el mejor sistema de gobierno, pero aceptar cualquier forma de disidencia supondría desequilibrar la balanza a favor de voluntades particulares donde las pasiones son la principal

guía, el reconocimiento de la debilidad intrínseca a las pasiones humanas, le lleva a considerar que la “servidumbre” es la incapacidad del hombre para refrenar sus afectos. Estos le pueden conducir, incluso, a su perdición, aun sabiendo que el camino elegido es contrario a su propio interés. La obediencia al Estado y la imposibilidad de la disidencia es por ello el menor de los males posibles.

5. 4. Locke y la resistencia como *factum*.

La razón de nuestro recurso al pensador inglés John Locke radica en su defensa de la resistencia individual frente al poder político. Locke parte de la idea ya planteada en La Boétie de que el poder político recae en los gobernados. Este poder político consiste, según él, en el derecho de hacer leyes, de sancionarlas con distintas penas para reglamentar y proteger la propiedad, empleando la fuerza del Estado para imponer la ejecución de todas las leyes y todo ello con miras al bien público. Esto hace que nos situemos en una perspectiva en la cual la resistencia no supone sino reclamar algo por sus propietarios originales y donde no se puede hablar de usurpación, pues ésta solo se da "...cuando alguien se posesiona de lo que a otro le pertenece por Derecho" (Locke, 1690, p. 251).

La usurpación, según su teoría política, solo supone un cambio de persona pero no de las reglas del Estado; si se cambian además las reglas, se llega a la tiranía donde los ciudadanos son gobernados por la arbitrariedad de uno o de muchos. Cuando el gobierno se dedica a fines contrarios para los que fue constituido, según Locke, se convierte en gobierno tiránico, sin importar que lo detente uno, unos pocos o todo un grupo.

Aquel que llega al gobierno por la usurpación o cualquier otra forma que no esté establecida por las leyes no tiene derecho a ser obedecido, ya que la falta de obediencia de un gobierno a la ley lo convierte de hecho en tiranía.

La obediencia o desobediencia de los gobernados está sujeta a la obediencia o desobediencia del gobierno a la ley. Es pues, la ley la que nos da el límite entre obedecer o no. ¿Cómo se constituye la sociedad civil según Locke? El estado de naturaleza no se rompe "por un pacto cualquiera, sino por el único pacto de ponerse todos de acuerdo para entrar a formar una sola comunidad y un solo cuerpo político" (Locke, 1690, p. 20).

Este pacto se realiza de forma voluntaria y se deja de emplear la fuerza para someterse a la ley. El hombre político basa su libertad en "disponer de una regla fija para acomodar a ella su vida, que esa regla sea común a cuantos forman parte de esa sociedad, y que haya sido dictada por el poder legislativo que en ella rige" (Locke, 1690, p. 31).

Eso supone tener una gran libertad privada y, al mismo tiempo, evitar el sometimiento a voluntades particulares. De esta forma, el hombre no pierde, sino que gana al dejar el estado de naturaleza, en el que solo tenía la libertad que le aportaba su fuerza. En la sociedad civil gana la ley como fuerza común.

Esta ley le ayuda a mantener la propiedad, algo que, según nuestro autor, el hombre lleva como base dentro de sí a manera de un derecho natural. Al agregar su trabajo a los

productos naturales, estos, pasan a pertenecerle particularmente. En palabras suyas, “El hombre puede apropiarse las cosas por su trabajo en la medida exacta en que le es posible utilizarlas...” (Locke, 1690, p. 40). Pretende, así, evitar la acumulación de bienes que surge con la sociedad civil y la moneda.

Otra de las finalidades de la sociedad civil es evitar los inconvenientes del estado de naturaleza en el cual la propiedad no puede llamarse privada y ante disputas sobre las posesiones, cada hombre es juez de su propio caso; por ello, las leyes de la sociedad civil deben ser obedecidas por todos, incluido el príncipe o gobernante. La exclusión del gobernante de la ley supondría ponerlo en estado de naturaleza. Es algo contrario a la razón pensar que al entrar en sociedad los hombres se hubiesen puesto todos ellos de acuerdo, menos uno, para estar sometidos a la fuerza de las leyes, y que, ese uno, por el contrario, seguiría conservando toda la libertad propia del estado de naturaleza, aumentada con el poder y desenfrenada por la impunidad, el contrato planteado por Hobbes carece de fundamento en la teoría política de Locke donde la ley es lo único que está por encima de todos; gobernantes y gobernados.

La ley que se dan los hombres en el pacto es de obligado cumplimiento para todos los hombres, tanto para gobernados como para los gobernantes y, si es lógico aplicar sanciones a los gobernados que infringen la ley, en igual medida, se debe exigir al gobernante que se ajuste a las leyes.

Es posible que se actúe sin seguir la ley en aquellos casos que resultan difíciles de legislar. A esto se le llama *prerrogativa*, que según Locke consiste en “el poder de realizar el bien público sin norma previa” (Locke, 1690, p. 214). La prerrogativa la tiene el poder ejecutivo y vendría a ser algo así como el poder discrecional de los jueces. Si por la aplicación de tal prerrogativa surge el conflicto entre dicho poder y el Pueblo, se resolverá “según el ejercicio de tal prerrogativa beneficie o lesione al pueblo” (Locke, 1690, p. 209).

Es difícil que tal conflicto se resolviera tan fácilmente con dicho criterio, si el problema surge por fricciones entre grupos pertenecientes todos al pueblo, la prerrogativa podría beneficiar a un grupo y perjudicar a otro, manteniendo en cierta medida el enfrentamiento. De ahí, que Locke incorpore además el derecho de las mayorías, fundamento de los estados democráticos actuales.

Allí donde la mayoría no puede obligar a los demás miembros, es imposible que la sociedad actúe como un solo cuerpo y, por consiguiente, volverá inmediatamente a disolverse. (Locke, 1690, p. 123)

Las decisiones de la mayoría obligan a todos y se toman como decisión de la totalidad: “...la resolución de la mayoría es aceptada como resolución de la totalidad de sus miembros” (Locke, 1690, p. 121). Pero el derecho de las mayorías surge después de la constitución de la comunidad, y como en Rousseau, el pacto originario no es cosa de mayorías. La decisión de unirse en comunidad no es una decisión colectiva, cada uno de los participantes muestran su interés y beneplácito en dicha unión, así sostiene que:

En efecto, una vez que, gracias al consentimiento de cada individuo, ha constituido cierto número de hombres una comunidad, ha formado por ese hecho, un cuerpo con dicha comunidad, con poder para actuar como un solo cuerpo, lo que se consigue por la voluntad y la decisión de la mayoría. De otra forma es imposible actuar y formar verdaderamente un solo cuerpo, una sola comunidad, que es a lo que cada individuo ha dado su consentimiento al ingresar en la misma. (Locke, 1690, p. 121)

Aquellos que no quieran sumarse a dicho pacto quedan como estaban, en estado de Naturaleza. Pero esto es difícil de observar, ya que nacemos en un Estado ya constituido y se nos imponen las leyes del gobierno. Locke recurre a la noción de *consentimiento expreso o consentimiento tácito* para resolver dicho problema. El primero, por lo menos en cuanto concepto, no presenta dudas. El segundo, como veremos, es de difícil delimitación y Locke lo fundamenta en la propiedad privada, alegando que:

En cuanto a eso, digo que todas aquellas personas que tienen bienes o el disfrute de una parte cualquiera de los dominios territoriales de un gobierno, otorgan con ello su consentimiento tácito y se obligan a obedecer desde ese momento las leyes de tal gobierno mientras sigan disfrutando de esos bienes y posesiones, y eso en las mismas condiciones que todos los demás súbditos. (Locke, 1690, p. 150)

Nuestro autor liga así la obligación a la ley al disfrute de los bienes. Esto hace posible que su argumentación libere al hombre de la obediencia a un gobierno en el momento que deja de disfrutar de dichas posesiones; así al dejar estas, queda en libertad para marcharse del Estado, incorporándose a otro o constituir con otros un Estado nuevo.

Esta liberación solo corresponde a aquellos que basan su sometimiento en el consentimiento tácito, pues los que lo manifiestan de forma expresa sólo pueden quedar liberados en el caso de que el gobierno desaparezca. El quedar fuera del sometimiento es

posible porque Locke basa la propiedad en un hecho concreto (propiedad o disfrute de una cosa). Kant elimina esta posibilidad de liberación, como veremos más adelante, al abstraer la posibilidad de la propiedad a un “derecho” independiente del hecho concreto de que se tengan o no posesiones.

Al ser la propiedad algo concreto es más fácil de valorar la posibilidad o imposibilidad de obediencia, resulta sencillo valorar la pérdida de posesiones y en ese caso el sometimiento a un Estado carece de sentido en la teoría de Locke.

Locke no considera que el someterse a las leyes de un país y vivir disfrutando de los privilegios de dichas leyes haga a los hombres miembros de dicha sociedad, pero sí que obliga: “mientras se residiese en ese país estará obligado a cumplir sus leyes y a someterse al gobierno establecido en el mismo.” (Locke, 1690, p.153). La conclusión para Locke es evidente:

Nada puede hacer a un hombre súbdito o miembro de un Estado, sino su ingreso en el mismo por compromiso positivo, promesa expresa y pacto. Esa es mi manera de pensar en lo referente al comienzo de las sociedades políticas y al consentimiento que convierte a un hombre en miembro de un estado determinado. (Locke, 1690, p. 154)

Por ello se muestra contrario a Hobbes que ve en la fuerza, consentimiento y en las promesas conseguidas por miedo, validez.

El poder, según él, se confiere para gobernar al pueblo y salvar sus propiedades. Cuando el gobernante olvida este fundamento y deriva el ejercicio del poder hacia otros fines, se convierte en tiranía, como ya se dijo, y la disidencia aparece como posibilidad, más no podemos afirmar que esta sea la mejor posibilidad para Locke:

¿Se puede, según eso, resistir a los mandatos de un monarca? ¿Se puede ofrecer esa resistencia en cuantas ocasiones cree uno haber sido perjudicado y también cuando supone que el monarca se ha conducido injustamente con él? Eso ofrecería el peligro de desquitar y de trastornar todas las sociedades políticas, haciendo que, en lugar de la autoridad y el orden, rigiesen en ellas únicamente la anarquía y el desconcierto. (Locke, 1690, p. 258)

La respuesta es clara y contundente. La resistencia individual (desobediencia civil) e incluso, la objeción de conciencia, no se pueden legitimar. La paz general compensa del

peligro de que algunos hombres particulares sufran daño; aunque es posible oponer resistencia a los que pretenden llevar a cabo la orden del monarca sin mermar por ello la autoridad real.

Si el gobierno da al perjudicado la posibilidad de reclamar con sólo acudir a la ley, no hay razón para emplear la fuerza. También nos habla de que es casi imposible que un solo particular o un grupo de particulares destruyan el gobierno cuando el conjunto del pueblo no tiene interés en ello. ¿Cómo es posible que se dé la resistencia argumentada por Locke?

Su respuesta nos remite otra vez al concepto de las mayorías; cuando la mayoría del pueblo se ve amenazada y cree que sus leyes, sus propiedades, sus libertades, sus vidas y su religión [el orden es de Locke] están en peligro la resistencia es la única solución. La fuerza sólo se debe emplear en esos casos extremos y por ello atestigua que:

He aquí mi contestación: únicamente debe oponerse la fuerza a la fuerza injusta e ilegal. Quien en cualquier otro caso opone resistencia atrae sobre sí mismo la justa condenación de Dios y de los hombres. No se seguirán, por consiguiente, los peligros y el desorden que con tanta frecuencia suelen apuntarse. (Locke, 1690, p. 258)

El miedo a los desórdenes, vividos por él de forma directa, hace que restrinja el derecho de resistencia a situaciones extremas más cercanas a la revolución que a la desobediencia civil. La posibilidad de desobedecer una ley respetando el marco legal general del Estado no es contemplada por él. Asimismo nos habla de oposiciones de fuerzas donde la violencia está implícita.

La mejor solución pasa por cambiar el gobierno sin cambiar la sociedad civil, evitando así la rebelión. Para ello nos propone crear un sistema de leyes que posibiliten este cambio. Si la sociedad se disuelve es imposible que siga subsistiendo el gobierno, ya que éste es creado por los miembros de la sociedad civil para ser el ejecutor de las leyes que ella misma se da. En ningún caso nos está permitido poner por encima de la sociedad civil al gobierno.

Como la rebelión es una oposición a la autoridad de las leyes, los más propensos a rebelión, según Locke, son los gobernantes o personas que están en el poder, debido a la ambición y la tentación de poseer el mando y la fuerza. En esto coincide con Spinoza y con Hume. A su parecer son los gobernantes los más interesados en cambiar leyes con la intención de favorecer intereses particulares o de grupo. Señala que: “Quienes echan abajo o introducen modificaciones en el poder legislativo destruyen el poder de decidir”. (Locke, 1690, p. 287).

Y estos son considerados rebeldes, sean ciudadanos particulares o legisladores.

Más si a pesar de todas estas medidas es imposible mantener la paz, ¿qué puede hacer el ciudadano? ¿Debe rebelarse o mantener una paz a cualquier precio? Locke observa que:

¿Verdad que sería una paz admirable la que reinaría entre el fuerte y el débil, cuando el cordero presentase sin la menor resistencia su cuello para que lo desgarrase el prepotente lobo? (Locke, 1690, p. 289).

La paz que se funda en el miedo y la sumisión no puede ser considerada tal paz sino que más bien se debería hablar de estado de guerra donde todos los adversarios se igualan.

Cuando la violencia y el miedo son las armas que utiliza el gobernante sobre los gobernados no podemos decir que tal estado goce de paz.

Puesto que la finalidad de los gobiernos es el bien del género humano, la rebelión encaminada a guardar este bien es algo natural y necesario. Pero no se piense que el pueblo es propenso a rebeliones "...porque sus miembros son siempre más propensos a aguantar las injusticias que a luchar en defensa de sus derechos." (Locke, 1690, p.290). La paz se rompe en más ocasiones por la ambición al poder de particulares, que por rebeliones del pueblo.

La conclusión a la que nos lleva Locke es que la propia defensa es una ley natural y como tal no puede negársele a la comunidad ni siquiera en contra de su rey. Si los que gobiernan dejan de respetar las leyes es como si volvieran a poner al hombre en el estado de naturaleza, y al perder la seguridad que le daba el sometimiento a la ley de toda la sociedad civil se encuentra de nuevo el hombre en situación para hacer un nuevo pacto. El gobierno, una de las partes del pacto, al no cumplir con lo prometido invalida el "contrato" dejando libre a la otra parte.

Algunos autores como Barclay, defensores de la sacralidad del poder real, se ven obligados a reconocer que hay ciertos casos en los que el pueblo tiene derecho a ofrecer resistencia, pero con ciertas limitaciones, pues va contra la naturaleza que un inferior castigue a un superior. A esto Locke responde con la ironía, preguntando en primer lugar cómo se puede pegar con respeto y, en segundo lugar, en relación a la limitación de que << *un inferior no puede castigar a un superior*>>, es cierta, hablando en términos generales, mientras el superior sigue siéndolo.

Pero como el resistir a la fuerza con la fuerza supone un estado de guerra que iguala a los dos adversarios, anula por eso mismo toda relación anterior de reverencia, respeto y superioridad; y

entonces la situación respectiva es esta: que quien resiste a un agresor injusto tiene sobre éste una ventaja, a saber, que si triunfa, tiene derecho a castigar al culpable, por haber roto la paz y por todos los males que han seguido a esta ruptura. (Locke, 1690, p. 299)

Y si se le pregunta ¿Quién será juez para decidir si el monarca o el poder legislativo van en contra de la misión que se les ha encomendado? , la respuesta vuelve a ser la misma que con el derecho de prerrogativa: el mismo que entrega el poder y por ello tiene la facultad de retirarlo, es decir, el pueblo.

La resistencia que plantea Locke es una *resistencia colectiva* y que sólo se puede dar cuando el sistema de garantías legales, propuesto por la sociedad civil y ejecutado por el gobierno, se incumple; volviendo, bien al estado de naturaleza o a esa primera parte de la sociedad política donde todavía no se ha hecho entrega del poder a un gobierno (sociedad civil).

La religión deja de ser para él garante de la vida política, ni el soberano ni el súbdito pueden desobedecer la ley civil amparándose en la teología; los ciudadanos obedecen la ley civil de forma externa-con sus acciones- y la religión forma parte de lo privado.

La resistencia para Locke es algo que debe evitarse, pero hay situaciones en las que ante una fuerza carente de autoridad solo queda una solución; oponer otra fuerza y sostiene que:

Ahora bien: yo no sé si habrá modo de impedir que los súbditos ofrezcan resistencia a la fuerza ilegal que se emplea contra ellos cuando los actos ilegales alcanzan a la mayoría del pueblo, o cuando, a pesar de que el atropello y la presión sólo afectan a unos pocos, parece que semejantes precedentes y sus consecuencias constituyen una amenaza para todos, y el pueblo está convencido en su conciencia de que sus leyes, y con ellas sus propiedades, sus libertades y sus vidas corren peligro; y quizá también su religión. (Locke, 1690, p. 265)

Es consciente de que la injusticia puede afectar, en principio, a una parte del pueblo. Y que de ella se pueden deducir injusticias de mayor alcance en un futuro, por ello la resistencia en esos casos es algo no solo imposible de evitar, sino que los hombres se verán abocados a ella sin remisión si quieren mantener sus derechos. Concluye afirmando que el poder que cada uno entregó a la sociedad al formar parte de ella no puede volver a estos mientras la sociedad se mantiene, pero si por algún motivo esta se rompe el pueblo vuelve a ser soberano. Locke (1690)

5. 5. Hume y la rebelión como imprudencia.

La tesis fundamental que justifica nuestra atención al ilustrado David Hume es que, a su juicio, la política puede ser considerada como una ciencia, pero de la que tiene todavía pocos datos y pocos años de experiencia. Una cosa sí queda definida como básica para conservar la seguridad, tanto del soberano como del súbdito, la necesidad de gobiernos suaves que respeten la libertad, fundamentados sobre un sistema de leyes que regulen la administración de los asuntos públicos.

Unas buenas leyes pueden dar orden y moderación al gobierno allí donde hábitos y costumbres han inculcado escasa humanidad y justicia en el temperamento de las gentes. (...) Hay en ello motivo suficiente para mantener con el mayor celo en todo estado libre aquellas formas e instituciones que aseguran la libertad, satisfacen al bien público y frenan y castigan la avaricia y la ambición de los particulares. (Hume, 1741, pp. 15-16)

Bien es cierto que un buen sistema legal puede propiciar mayor justicia en los estados, debemos aceptar que no por ello desaparecen las injusticias. Parece problemático, a la luz de las infracciones que se hacen de la ley en tales Estados, aceptar que las buenas leyes, por sí mismas, aseguran un estado justo. La voluntad de obedecer la ley es más, algo interior, como dice Spinoza, que algo exterior. La cultura ayuda a configurar esa voluntad interior, la educación platónica como medio para conseguir ciudadanos justos se muestra necesaria para la constitución del estado y el respeto a las leyes ya que la fuerza de la ley se revela en muchas ocasiones insuficiente para obligar a su respeto.

Para Hume, cuando una constitución es buena, un cambio de ministros o gobierno no puede ser un acontecimiento “tan temible”. Se admira, como La Boétie, de la “facilidad con que muchos son gobernados por pocos, y la implícita sumisión con que los hombres resignan sus sentimientos y pasiones ante los de sus gobernantes” (Hume, 1741, p. 21).

Pregunta, cómo puede producirse esto y concluye que la fuerza es el fundamento del gobierno, sea cual sea el tipo de gobierno. Para que un gobierno sea bueno debe basarse en el derecho, que es de dos tipos: derecho al poder y derecho a la propiedad. No pretende llegar tan lejos como Locke, que fundamenta el gobierno en la propiedad, pero sí le concede al derecho de propiedad un puesto relevante, junto con el derecho al poder y la autoridad, que como hemos visto se basa en la fuerza. En este sentido, sostiene que un gobierno puede durar,

a pesar de que propiedad y poder no coincidan en las mismas manos, cuando tiene una constitución fuerte, sosteniendo que:

Pero donde la constitución concede algún poder, por pequeño que sea, a una clase de personas que poseen gran parte de la propiedad, es fácil para ellas ir ampliando su autoridad, hasta hacer que el peso del poder coincida con el de la riqueza. (Hume, 1741, p. 23)

Aboga por defender los gobiernos tradicionales y no promover cambios que puedan potenciar la inestabilidad del Estado.

Utiliza diversos argumentos para demostrar lo absurdo del temor al tirano, ya que su poder se basa en nuestra opinión y obediencia y no en su fuerza corporal. La costumbre y el hábito también ayudan en la inclinación del hombre a la obediencia. El deber de obediencia, para él, se inventa para ayudar a la justicia, necesaria para mantener la paz y el orden sin los cuales no podría darse la sociedad.

La sumisión ayuda al mantenimiento del Gobierno, pero no podemos decir que exista un pacto previo en el que los hombres se comprometen a obedecer para constituir así la sociedad civil; esto para él es imposible de demostrar desde la experiencia y desde la historia; es mucho más factible, nos dice, que los primeros gobiernos surgieran de las guerras y de la violencia de los vencedores sobre los vencidos. Con la costumbre, este gobierno se acepta de forma voluntaria y, finalmente, la sumisión es algo exigido.

Después, la sumisión ya no fue voluntaria para la gran mayoría de la comunidad, sino algo rigurosamente exigido por la autoridad del supremo magistrado. En todos los gobiernos se da una perpetua lucha intestina, abierta y secreta, entre autoridad y libertad, y en esta competencia ninguna de las dos puede prevalecer de modo absoluto. (Hume, 1741, p. 29)

La lucha entre libertad y autoridad es algo intrínseco al gobierno, que debe intentar equilibrar dichas tendencias de manera que ninguna prevalezca. Todo gobierno supone sacrificio de libertades que cuando detenta una autoridad incontrolable rompe la equidad, poniendo en peligro la paz y el Estado. Libertad y autoridad se encuentran comprometidas en la sociedad civil. La obediencia, es así, como un deber inventado para apoyar a la justicia (equidad y subordinación se auto implican): “En este sentido, debe admitirse que la libertad es la perfección de la sociedad civil; pero que la autoridad ha de ser tenida por esencial para su existencia...” (Hume, 1741, p. 29).

El gobierno libre admite un reparto de poderes que hagan coincidir los distintos intereses con el bien público. El equilibrio entre los distintos poderes es un elemento fundamental si se quiere un Estado estable, Hume refiere que esta preocupación no es solo de los modernos sino que aparecía ya en la antigua Grecia.

El sistema de partidos, aunque, puede dar apariencia de intranquilidad a un gobierno, por los intereses distintos de los grupos, es el más adecuado para el gobierno. Los intereses no desaparecen en los gobiernos despóticos, sólo que al no ser posible la resistencia, aparentan tranquilidad, mientras que los intereses permanecen ocultos.

Las disputas por intereses son lógicas, pero aquellas que sólo afectan a creencias como las religiosas, las considera una locura por ello sostiene que:

Pero cuando la diferencia en los principios no acarrea enfrentamientos en la acción, sino que cada cual puede seguir su camino sin estorbar el del prójimo, como sucede en las controversias religiosas, ¿qué locura, qué furia puede engendrar divisiones tan infortunadas y fatales? (Hume, 1741, p. 47)

Los partidos ingleses, conservadores y liberales, tienen diferencias notables. La principal es que los conservadores mantienen los principios de obediencia pasiva y el derecho irrevocable. Muestra la contradicción intrínseca de tal defensa, ya que si estos principios se llevan a sus últimas consecuencias implicarían la renuncia a todas las libertades, principio de los partidos liberales, pero al mismo tiempo a la desaparición de todos los partidos.

Hume cree que se llega a un equilibrio en estos partidos cuando un “Tory” puede ser definido como amante de la monarquía, sin descuidar la libertad y un “Whig” como amante de la libertad, aunque sin renunciar a la monarquía. Otra de las causas que diferencian a los partidos, es la necesidad de principios filosóficos o sistemas, que se crean con el fin de legitimar la acción de cada uno. Uno de estos sistemas es el teocrático, donde al unir gobierno y divinidad, se hace sagrado al sistema y cualquier intento de desobediencia se convierte en sacrilegio. El otro funda el gobierno en el consentimiento del pueblo y supone la existencia del contrato original, por el que los súbditos se reservan la facultad de resistir al soberano, siempre que se vean agraviados por la autoridad que para ciertos fines le confieren de forma voluntaria.

Es evidente que no hubo formulación expresa de un pacto o acuerdo para la sumisión general, por ser idea que excedía en mucho a la comprensión de los salvajes. Cada acto de autoridad del

jefe debe de haber tenido un carácter independiente, y ser exigido por las circunstancias del momento. La evidente utilidad de su intervención hizo que fuese cada día más frecuente, y esta frecuencia determinó en el pueblo una aquiescencia habitual y, si se quiere, voluntaria, y, por tanto, precaria. (Hume, 1741, p. 99)

Muestra la necesidad de justificación teórica de los estados y alega que para ello se crea la teoría del contrato original que le atribuye la autoridad al gobierno y el derecho de resistencia a los súbditos. Este ideal puede tener consecuencias prácticas, aunque reitera que no es posible encontrar en la práctica un suceso tal. Sostiene que los gobiernos son el resultado de la fuerza y que la obediencia es algo tan “familiar” a los hombres que la mayoría no se plantea el porqué de tal sumisión.

La razón, la historia y la experiencia nos muestran que las sociedades políticas han tenido un origen mucho menos preciso y regular; y si hubiéramos de elegir el momento en que el consentimiento popular es menos tenido en cuenta en la cosa pública, sería precisamente el del establecimiento de un gobierno. (Hume, 1741, p. 104)

Declara que cuando se afirma que un gobierno es legítimo por emanar del consentimiento del pueblo, se concede al pueblo un “honor” que no merece y que no aguarda. El deber político o civil de obediencia va en contra de nuestros instintos primarios y solamente la razón nos puede llevar a supeditar las pasiones frente al bien común.

Y como ningún hombre consciente de las ventajas de su libertad originaria se sujetaría a la voluntad de otro, sin obtener algo a cambio, esa promesa se entiende siempre como condicional, y no le impone obligación alguna si no encuentra justicia y protección en su soberano. Este le promete tales beneficios a cambio; y si no cumple, habrá roto las cláusulas del compromiso y liberado con eso al súbdito de toda obligación. Tal es, según estos filósofos, el fundamento de la autoridad en todo gobierno, y tal el derecho de resistencia que todo súbdito posee. (Hume, 1741, p. 100)

Para él el derecho de resistencia no resulta tan evidente como para los defensores del pacto. Un síntoma claro de que esto no es así, alega Hume, es que si alguien predica dichas ideas en cualquier país del mundo será considerado sedicioso y encerrado por atentar contra la obediencia.

La doctrina del pacto muestra la ventaja de conseguir un mayor sometimiento de los hombres al Estado. La desobediencia a dicho pacto se hace desde el punto de vista de la moral, la justificación moral para desobedecer ese contrato es mucho más difícil que la justificación de resistencia a un gobierno fundado en la fuerza. Ya que la moral obliga desde un pretendido derecho natural, algo a lo que Hume no está dispuesto a dar su consentimiento. Ese apoyo moral, para él, es algo ficticio, pues la obligación moral, se establece en relación a la utilidad que dicho sometimiento ofrece a la sociedad civil.

Hume se basa en la experiencia y en la historia para hacernos ver que las elecciones de las cuales surgen gobiernos son promovidas por grupos pequeños y la población admite los hechos como consumados. Incluso las democracias atenienses eran minoritarias ya que la gran mayoría de la población era excluida (mujeres, niños, esclavos y extranjeros).

No pretende excluir el consentimiento del pueblo como causa de gobierno, pero cree que se da en tan contadas ocasiones que es preciso admitir otros fundamentos de gobierno, ya que los hombres carecen del entendimiento suficiente para poder ver con claridad cuáles son sus intereses y esto les aleja del consentimiento y participación de todos. Este estado de perfección no puede ser producido por la naturaleza humana a la que no muestra mucha confianza.

Si el consentimiento no es expreso, dadas las dificultades antes relatadas, muchos autores establecen un consentimiento tácito como base de la obediencia. Para Hume hablar de consentimiento tácito es algo falso, así alega que permanecer por necesidad en un país o vivir en él forzados por la fatalidad, no supone otorgar ningún tipo de consentimiento al gobierno del país.

Otra refutación del contrato original la fundamenta Hume en la doble vertiente de los deberes morales, por un lado los producidos por un instinto natural, y por otro aquellos que se *cumplen* sólo por un sentido de obligación, al considerar las necesidades de la sociedad humana y la imposibilidad de mantenerla si esos deberes se descuidan. Así es como la justicia o el respeto al bien ajeno y la fidelidad u observancia de las promesas se hacen obligatorios y adquieren autoridad entre los hombres.

El amor a sí mismo hace que la persona quiera acaparar todos los bienes que pueda, pero la reflexión y la experiencia limitan esa primera propensión. Esto vendría a ser algo parecido a lo que Piaget denomina *fase autónoma* y Kohlberg última etapa del orden convencional. Al incluir el progreso cognitivo como parte importante de esa evolución, la moral se convierte en algo necesario y creado por el hombre para vivir en sociedad; la moral

es así un proceso madurativo y no algo natural. Esta idea de proceso madurativo la veremos posteriormente en Habermas como elemento relevante para establecer juicios morales.

La obediencia como deber político o civil se deduce, pues, de las premisas anteriores. La defensa de los intereses generales esta a la base de toda obediencia a los gobiernos.

Por eso mantiene que:

Si se me pregunta por la razón de la obediencia que hemos de prestar al gobierno, me apresuraré a contestar: *Porque de otro modo no podría subsistir la sociedad*; y esta respuesta es clara e inteligente para todos. La vuestra sería: *Porque debemos mantener nuestra palabra*. Pero, aparte de que nadie no educado en un cierto sistema filosófico puede comprender o encontrar de su gusto esta respuesta, os veréis en un apuro si os pregunto a mi vez: *¿Por qué hemos de mantener nuestra palabra?*; y no podréis dar otra respuesta que la que habría bastado para explicar de modo inmediato, sin circunloquios, nuestra obligación de obedecer. (Hume, 1741, p. 110)

¿Qué razón hay para obedecer al gobierno? Hume nos dice que es el interés de mantener las ventajas de una sociedad, que sin esta obediencia se disolvería. La utilidad es el fundamento de nuestra obediencia y reitera que buscar supuestos principios morales a la misma carece de sentido.

Se plantea, además, otras preguntas sobre la obediencia; por ejemplo cómo *¿a quién debemos obediencia?*” o *¿quién es nuestro soberano legítimo?* Estas se prestan, al entender de Hume, a disquisiciones interminables; y si un pueblo contesta a estas preguntas que *es su soberano actual* sería cierto aunque el poder lo hubiese tomado por la fuerza o por la usurpación.

Argumenta, que lo que nos liga al gobierno es el interés y la propiedad o posesión actual, esto ayuda a la obediencia por el miedo a las revoluciones y a los cambios que ellos conllevan y las consecuencias directas de estos en la propiedad y la vida.

Las consecuencias prácticas que de los principios del *contrato original* y de la *teocracia* se derivan no pueden ocultar las dificultades que una obediencia absoluta acarrea. Hume nos muestra la evidencia práctica de suspender el respeto a la justicia cuando la ejecución de la ley tiene consecuencias perniciosas para la utilidad pública.

La máxima *fiat justitia ruat coelum*, hágase justicia, aunque se hunda el mundo, es notoriamente falsa, y, al sacrificar el fin a los medios ofrece una idea descabellada de la subordinación de los diferentes deberes. (...) Otro tanto sucede con la obediencia cívica; y el sentido común nos

enseña que, pues el gobierno sólo nos impone esa obediencia por su utilidad pública, en los casos extraordinarios en que su cumplimiento pueda ser causa de pública ruina esa obligación debe ceder ante otras más primarias. *Salus populi suprema lex*, el bien del pueblo es la norma suprema. (Hume, 1741, p. 116)

Esta obediencia cívica, al estar sujeta a la utilidad pública, en aquellos casos extraordinarios donde su cumplimiento puede causar la ruina de esa sociedad no es de obligado cumplimiento, encontrándose justificada la desobediencia a la ley. Pero esto no supone una aceptación general de la desobediencia, sino que solo en los casos extremos en los que los hombres son tratados como animales por los gobiernos o se pone en peligro la constitución se acepta la resistencia.

Admite que las violaciones constitucionales, por lo menos en Inglaterra, son más frecuentes por parte del gobierno y pone los ejemplos de Carlos I y Jacobo II.

Reconoce que lo que mueve al pueblo a desobedecer, aun revestido de libertad, no es mucho mejor. El fanatismo religioso y la ira incontrolada del pueblo es algo a temer. Deduce que lo que debe inculcarse en la población es la obediencia, evitando difundir teorías que muestren los casos en los que la resistencia está, o puede estar permitida. Teorías que son destructivas para la sociedad civil y contrarias a los principios de unión de la misma.

La justificación que da Hume para la existencia de partidos que defienden y muestran los principios de la resistencia, es la de que sus antagonistas son defensores de la obediencia absoluta. Como estos la excluyen en todos los casos, los otros partidos, para compensar, se proclaman partidarios de esta doctrina y hacen propaganda para equilibrar las opiniones.

La única guía, a su juicio, en materia de gobierno es el uso y la práctica, por ello la reivindicación *de derechos pasados* (a los que recurren las teocracias, los nacionalismos y los contractualismos) pueden poner en peligro la paz y la estabilidad de la sociedad civil. Aconseja que las innovaciones se hagan de forma que siempre se tenga de guía la constitución vigente.

La resistencia debe considerarse, según él, como una solución no exenta de problemas; la sociedad civil es tan necesaria para el hombre que le reporta más utilidad su mantenimiento (con problemas), que su posible disolución.

Por ello dice que el delito de rebelión entre los antiguos era designado como *νεωτεριζειν*, que puede traducirse por hacer una revolución o por imprudencia, creemos que Hume le da más bien este último significado. Imprudente es o son aquellos que ponen en peligro la cohesión social.

Ante estas ideas, muchos han visto en Hume un pensador conservador, pero creemos, que su postura nace más de la utilidad y la práctica que de pretendidas ideas conservadoras. El necesario mantenimiento de la sociedad civil para el desarrollo del hombre hace que vea como lo más prudente la obediencia al gobierno establecido.

Declara, que admitida la resistencia en esos casos extraordinarios, habría que dilucidar cuales son los momentos en los que la necesidad llega a tal extremo. Y aun siendo cierto que el bien del pueblo es máxima suprema, la resistencia no siempre le ha procurado el bien al mismo, por tanto, incluso reconociendo el derecho a la misma juzga más prudente abstenerse de ella como remedio. Finaliza defendiendo la moderación y los cambios graduales como el mejor remedio para la paz y estabilidad en los estados.

5. 6. Rousseau: si se tiene un mal gobierno, habrá que sufrirlo.

El propósito de la obra del ilustrado ginebrino Jean-Jacques Rousseau, según nos dice él mismo, es averiguar si puede haber en el orden civil alguna regla de administración legítima y segura considerando a los hombres como son y a las leyes tales como pueden ser. (Rousseau, 1762, p. 37). Ello ya nos da una pista de cuál será nuestro interés en su pensamiento.

El proyecto coincide con el de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza en cuanto al realismo político en él expresado, al pretender encontrar dicho principio en la experiencia y no en ideas utópicas.

Para él, la sociedad debe reportar beneficios a los hombres, en caso contrario pierde la utilidad. Si no existe ese beneficio para los que son gobernados, la sociedad es un mero rebaño, cuyo jefe lo guarda con la única intención de devorarlo. Los hombres son iguales por naturaleza. Por ello, los primeros esclavos son resultado de la fuerza y perpetuados por la cobardía. Esta fuerza no se puede mantener siempre al no ser que se abstraiga transformándose en derecho y la obediencia en deber. Ceder a la fuerza es necesidad, no voluntad y para que el derecho del gobierno se respete los ciudadanos tienen que tener voluntad de respetar. “¿Qué es un derecho que perece cuando la fuerza cesa? Si es preciso obedecer por fuerza, no se necesita obedecer por deber” (Rousseau, 1762, p. 41).

Por ello concluye, contra Hobbes, que la fuerza no es constitutiva de derecho y por tanto sólo estamos obligados a la obediencia de los poderes legítimos; pero, ¿qué poderes son legítimos? Para responder a tal cuestión no pueden basarse en el derecho natural, ya que para Rousseau no existe tal derecho natural; para él las convenciones son la base para toda autoridad. ¿Qué obtiene el pueblo cuando se entrega al servicio de un poder autoritario, con todas las desventajas que esto le supone? La justificación de que haga esto gratuitamente es algo absurdo. Por ello, el derecho de esclavitud es nulo, no sólo por ser ilegítimo, sino porque es absurdo y no significa nada. Las palabras esclavitud y derecho son contradictorias.

Hago contigo un convenio, completamente en tu perjuicio y completamente en mi provecho, que yo observaré cuando me plazca y que tu observarás cuando me plazca a mí también. (Rousseau, 1762, p. 46)

Se opone al criterio de Hobbes y así nos dice que “es absurdo y contradictorio que el [pueblo] soberano se dé a un superior; obligarse a obedecer a un señor es entregarse en plena libertad” (Rousseau, 1762, p. 128).

Rousseau nos señala la necesidad de establecer la diferencia que hay entre someter a una multitud y dirigir una sociedad. Cita a Grocio cuando dice que un pueblo puede entregarse a un rey, esto supone aceptar que un pueblo *existe* antes de entregarse a un rey. Y previo a la entrega del gobierno, existe un acto por el cual un pueblo es tal pueblo. En esta convección previa se basa el derecho de las mayorías. Argumenta que: “En efecto; si no hubiese convención anterior, ¿dónde radicaría la obligación para la minoría de someterse a la elección de la mayoría, a menos que la elección fuese unánime?” (Rousseau, 1762, p. 47).

La sumisión de las minorías depende así de la existencia de ese pacto previo, pero si aceptamos que la fuerza y la libertad de cada hombre son los instrumentos de su conservación, ¿cómo los cederá sin perjudicarse? El problema es “encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y por virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y quede tan libre como antes” (Rousseau, 1762, p. 47).

La solución propuesta por Rousseau es el Contrato Social, cuyas cláusulas están tan determinadas que cualquier modificación las haría nulas. Los asociados en dicho contrato son ciudadanos al participar de la autoridad soberana, y súbditos al estar sometidos a las leyes del Estado. El soberano es así la voluntad de todo el pueblo que no necesita de ninguna garantía, más allá de la que le ofrece su nacimiento, deseo o voluntad de los hombres para unirse en sociedad.

Por tanto, a fin de que este pacto social no sea una vana fórmula, encierra tácitamente este compromiso: que sólo por sí puede dar fuerza a los demás, y que quienquiera se niegue a obedecer la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo. Esto no significa otra cosa sino que se le obligará a ser libre (Rousseau, 1762, pp. 51s).

Al igual que esclavitud y derecho eran palabras contrarias para Rousseau, encontramos que *forzar* y *libertad* son términos antagónicos, por ello, el argumento (o su conclusión) parece, de entrada, contradictorio: ser libre a la fuerza.

Consideramos que la argumentación debería haberla seguido, justificando esta obediencia particular y ligándola al acuerdo originario: todos aceptamos que si en un momento cualquiera rompemos el pacto, los demás me castigarán por ello. Esta aceptación

está basada, quizá, en la esperanza del castigo a los otros cuando incumplan lo pactado, pensando que si el precio a pagar, por la tranquilidad de saber que quien nos perjudique será castigado es, que en la misma medida nosotros seremos castigados cuando perjudiquemos a los demás, merece la pena cerrar el trato en la esperanza de que el castigo será para los otros.

Sostiene Rousseau que lo que el hombre pierde en el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo, lo que gana es la libertad civil y la propiedad de lo que posee. En el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, sostiene que las posesiones o propiedades obligan al hombre a obedecer por el interés de mantener una propiedad privada.

Como en Locke, la propiedad es algo básico. Pero para Rousseau sólo se puede dar la propiedad después del contrato, antes de éste sólo existe el deseo ilimitado de apropiación, no hay nada que fundamente la propiedad privada en el estado de naturaleza. Locke propone el trabajo como sistema de adquisición antes del pacto, pero el mantenimiento de la propiedad en tales circunstancias, afirma, es algo problemático. Rousseau establece la convención como nacimiento del derecho de propiedad y el trabajo ayuda a establecer la propiedad, “al no ser el derecho de propiedad sino convencional y de institución humana” (Rousseau, 1762, p. 92).

Los derechos particulares los subordina Rousseau a los derechos de la comunidad, por tender los primeros a las preferencias y los segundos a la igualdad. Cuando se crean asociaciones y partidos llega el momento en que uno se hace fuerte y entonces ya no hay voluntad general, sino opinión particular. Para defender la voluntad general condena las asociaciones parciales, intentando evitar así el nacimiento de grupos disidentes.

Para él la libertad se consigue sometiéndose a las leyes, que son la expresión de la voluntad general. Esta es siempre recta, hay que librar a la voluntad general de las sediciones de las voluntades particulares ya que la voluntad particular tiende por su naturaleza a las preferencias y la general a la igualdad, como parte fundamental del Estado.

Esta voluntad general no se puede confundir con una promesa de obediencia (como en Hobbes), para Rousseau la promesa de obediencia a un rey rompe la soberanía de todos y destruye el cuerpo político.

Acepta el silencio de todos como consentimiento tácito, algo que como se ha visto en Hume es problemático; el escocés alega que pensar que se acepta algo cuando solamente se soporta por carecer de medios para conseguir algo mejor o ante el miedo a algo peor, no parece consentimiento, sino sumisión.

La ley es para él un acto en el cual la materia sobre la que se estatuye es general, como lo es la voluntad que estatuye. En esta generalidad, la ley se hace formal precediendo el

derecho positivo. Por ello, los hombres son libres estando sometidos a la ley. Estas leyes del Estado son diferentes a las leyes de la Naturaleza. Pero el pueblo soberano no siempre está capacitado para darse buenas leyes; cree que para conseguir un sistema legal bueno, el legislador tendría que tener una inteligencia superior a los hombres, conociendo sus pasiones sin padecerlas. Es significativa, al respecto, esta frase:

Serían precisos dioses para dar leyes a los hombres. (Rousseau, 1762, p. 71)

Aquí parte Rousseau de dos errores básicos: primero, el creer que una inteligencia superior daría leyes mejores, o más ajustadas al buen gobierno de los hombres que cualquier ciudadano con sentido común. Y segundo, el creer que el legislador debe ser superior a los demás ciudadanos, creando un sistema aristocrático y jerarquizado.

Estimamos que, con el mismo fundamento del contrato (el interés general y el beneficio de todos y cada uno de los contratantes), los hombres pueden darse leyes buenas que sean útiles al interés general y al bien particular sin depender de seres o mentes extraordinarias.

En cuanto a la Religión, según alega, puede ser utilizada por el legislador con el fin de que los ciudadanos obedezcan las leyes. No es que religión y política tengan un objeto común, sino que puede ser utilizada para el bien público, ayudando a la obediencia que se le debe a la ley, aquí mantiene un uso práctico de la religión a imagen del uso clásico en las monarquías.

El fin de todo sistema de legislación, nos dice, es la libertad y la igualdad. Cuando el ciudadano quiere hacer uso de su libertad particular, resta por ello fuerza al Estado. Este tipo de acciones (desobediencia individual o de grupos) supondría quebrantar la voluntad general y romper la igualdad.

¿En qué consiste esta igualdad? Rousseau sostiene que no se puede entender la “igualdad” como que los grados de poder y de riqueza sean absolutamente los mismos. La igualdad la refiere a una relación con el poder en la que este se instituiría al margen de toda violencia ejerciéndose en función de las atribuciones dadas a los distintos poderes por la ley. Como la igualdad tiende a disolverse por los intereses, la fuerza de la ley debe tender a mantenerla.

Pero si el orden establecido es malo para los ciudadanos, y aun en el caso de ser bueno los ciudadanos quieren cambiarlo, ¿puede alguien impedirles que cambien la ley? Rousseau contesta que “...un pueblo es siempre, en todo momento, dueño de cambiar sus leyes, hasta las mejores. Porque si le gusta hacerse el mal a sí mismo, ¿quién tiene derecho a impedirlo?” (Rousseau, 1762, p. 85).

Las leyes según este argumento se pueden cambiar, pero el sistema de cambio debe estar referido a la voluntad de todos, para evitar que prevalezcan intereses partidistas. Esto hace muy difícil, de hecho, esta posibilidad de cambio. ¿Cómo se puede saber que una decisión pertenece a “la voluntad de todos”? Remitir cualquier cambio a la asamblea constituyente vendría a ser, desde la práctica, lo mismo que negar cualquier posibilidad de transformación.

Otra posibilidad es que el hombre desobedezca la pena que la ley le impone, y esta eventualidad da lugar al establecimiento de leyes criminales que no son sino la sanción de todas las demás leyes.

El gobierno se instituye como un intermediario entre el pueblo (poder legislativo) y el soberano (poder ejecutivo) con el fin de mantener la libertad civil y política. Por ello, el acto por el que un pueblo se somete a unos jefes no es un contrato, sino más bien un encargo o comisión en el cual, el gobierno recibe del soberano (voluntad general), las órdenes que da al pueblo.

Si por distintos motivos se alejan las leyes de las costumbres, la fuerza represiva deberá aumentar para que el gobierno sea estable; este aumento no puede romper el equilibrio entre la fuerza del soberano (gobernados) y la del príncipe (gobernante) sin romper la unión social y disolver el cuerpo político. Por tanto, el mantenimiento de la armonía entre fuerzas es fundamental para el cuerpo político.

Rousseau reconoce que es difícil encontrar dicho equilibrio, que no se puede obtener como una operación matemática, y por ello vemos que no hay una forma de gobierno única, sino que pueden haber distintos tipos para conseguir el mismo fin. En sus propias palabras: “Esto muestra que no hay una constitución de gobierno único y absoluto, sino que pueden haber tantos gobiernos diferentes en naturaleza, como hay Estados distintos en extensión” (Rousseau, 1762, p. 90).

El gobierno es un cuerpo intermedio entre el pueblo y el soberano, que no podemos confundir, aclara, con el Estado, ya que éste existe por sí mismo, mientras que el gobierno sólo existe por el soberano. El príncipe debe gobernar ajustándose a la voluntad general (ley), si no quiere disolver el cuerpo político, arriesgándose a revoluciones o disidencias que tan negativas son para la paz social. Pero la experiencia nos dice que las pasiones invierten este orden en contra de la cohesión social y el hombre se ve expuesto constantemente a la tentación de dejarse llevar por ellas.

Así, la voluntad general es siempre la más débil; la voluntad del cuerpo ocupa el segundo grado, y la voluntad particular, el primero de todos; de suerte que, en el gobierno, cada miembro es primeramente él mismo; luego, magistrado y después, ciudadano; gradación directamente opuesta aquella que exige el orden social. (Rousseau, 1762, p. 93)

La mencionada gradación, le lleva a concluir que cuanto más aumenta el Estado más se debe reducir el gobierno limitando el número de jefes. De aquí se infiere un gobierno centralizado y absolutista. Por esto se acusa de totalitarismo al sistema de Rousseau, él mismo ve y reconoce esta fuerza contraria a la virtud, pero alega que es necesaria para la práctica política.

Esta tensión entre el totalitarismo de la práctica política y la libertad requerida por la voluntad general, que reclama mayor número de ciudadanos en el gobierno, la resolverá Kant con la distinción entre pueblo y soberano.

Rousseau afirma que democracia, tomado el término con rigor, nunca ha existido y nunca existirá, y además está sometida en mayor proporción que las demás formas de gobierno a guerras civiles y agitaciones; en este estado el ciudadano debe aceptar el peligro constante de las rebeliones y la inseguridad.

En esta constitución, es, sobre todo, en la que el ciudadano debe armarse de fuerza y de constancia, y decir cada día de su vida, desde el fondo de su corazón, lo que decía un virtuoso palatino en la Dieta de Polonia: *Malo periculosam libertatem quam quietum servitium*.* (Rousseau, 1762, p. 41) [*Prefiero una paz peligrosa antes que una esclavitud tranquila.]

El gobierno aristocrático que plantea vendría a ser algo parecido a las democracias actuales pero siendo los gobernantes elegidos conforme a sus cualidades (sabiduría, virtud etc.). Se deduce de aquí cierto elitismo que nos lleva al gobierno platónico de los mejores, en el cual, el pueblo no puede participar por carecer de dichas cualidades. Se gobernaría así en provecho de la multitud pero sin intervención directa de ésta.

Argumenta que la monarquía es más imperfecta que la república, por el interés del soberano en evitar la resistencia, a través de debilitar al pueblo, pero incluso aquí, fiel a la práctica política, se muestra contrario a la revolución o disidencia. Coligiendo que:

Es evidente que si se tiene un mal gobierno habrá que sufrirlo; pero la cuestión está en encontrar uno bueno. (Rousseau, 1762, p. 107)

Ante esta afirmación, nos podemos preguntar sobre la pertinencia de buscar un buen gobierno. Si estamos obligados a soportar el gobierno que tenemos, sería un ejercicio inútil la búsqueda de otro mejor sin intención de aplicarlo. Esta contradicción la resolverá en el último libro, más ajustado a sus presupuestos generales, reconociendo que no existe ninguna ley que no pueda ser revocada incluido el pacto.

De poco sirve que el pacto quede roto, si los ciudadanos se ven forzados a la obediencia, aunque no obligados; al disolver el Estado, los abusos del gobierno conducen a la anarquía que él considera una de las peores cosas contra la unión social de los hombres.

Concediendo a la experiencia política el hecho de que un gobierno no puede durar siempre, intenta crear un sistema de asambleas de fechas fijas y convocadas por los magistrados, para conocer la voluntad soberana, con el propósito de evitar que aparezcan grupos disidentes, ya que toda asamblea del pueblo no convocada por la magistratura, es nula de pleno derecho. Y ello como afirma: "...porque la esencia del cuerpo político reside en el acuerdo de la obediencia y la libertad, y las palabras de *súbdito* y *soberano* son correlaciones idénticas, cuya idea queda comprendida en la sola palabra de ciudadano" (Rousseau, 1762, p. 122).

Rousseau se muestra contrario al sistema de democracias representativas, argumentando que la soberanía no puede ser representada ni enajenada. La voluntad general no admite representación, como afirma Dworkin, esa representación no es la misma voluntad general es otra. Por ello, los diputados no pueden ser representantes (sistema inglés), sino delegados y, estos, no pueden acordar nada definitivamente si se ajustan a la ley.

Así, nos dice que el pueblo inglés no es libre, aunque así lo crea, pues su libertad se reduce a breves momentos (elecciones). Este argumento es congruente con su teoría de la soberanía y voluntad general, pero no explica cómo podría funcionar un gobierno en el que sus delegados no afirmarían nada de forma definitiva, quedando siempre todo sin resolución.

El Soberano (pueblo) confiere una forma provisional a la administración, pudiendo ordenarla de otro modo si así le parece, pero estos cambios, según Rousseau, son siempre peligrosos. De ello infiere que no hay que tocar nunca el gobierno establecido, a no ser que se vuelva incompatible con el bien público; ¿pero, quién decide lo que es el bien público? Locke decía que era el pueblo el encargado de tal decisión. Para Rousseau esto no parece tan claro, aunque no hay ningún derecho que ampare la imposibilidad de la disidencia o resistencia, incluso en el *Discurso* (Rousseau, 1755, p. 41) afirma que se debiera tener el derecho de renunciar a la dependencia.

Es difícil distinguir un acto de desobediencia legítimo (voluntad general), de uno ilegítimo (interés de un grupo). Esto hace que el derecho de desobediencia lleve parejo grandes inconvenientes, desórdenes y disidencias.

Estos argumentos los mantiene a pesar del sofisma en el que incurre su argumentación en relación con la afirmación anterior. Y sostiene:

Doy por supuesto lo que creo haber demostrado, a saber: que no hay en el Estado ninguna ley fundamental que no se pueda revocar, ni el mismo pacto social; porque si todos los ciudadanos se reunieran para romper ese pacto, de común acuerdo, no se puede dudar de que estaría legítimamente roto. (Rousseau, 1762, p. 131)

Fuera de ese contrato primitivo, en el que se necesita de todos los ciudadanos, la decisión de las mayorías obliga a los demás, aceptándose sólo la necesidad de mayor unanimidad en aquellos asuntos de gran importancia. Las voluntades particulares, dentro de un gobierno, deben supeditar sus intereses a los de la mayoría.

Cuando las leyes se hacen inflexibles y dejan de ser útiles a la sociedad, pueden causar la pérdida del Estado, pues los ciudadanos se ven en la necesidad de promover las disidencias con el fin de ajustarlas a la realidad. Esto lo reconoce Rousseau como cierto y, como no se puede prever todo, “no es preciso, pues, querer afirmar las instituciones políticas hasta negar el poder de suspender su efecto” (Rousseau, 1762, p. 154).

Solamente se puede alterar la ley cuando está en juego la salvación de la patria. Pero esto, aun siendo cierto, no puede formar parte de la teoría política, ya que “todo lo que rompe la unidad social no tiene valor ninguno; todas las instituciones que ponen al hombre en contradicción consigo mismo, tampoco tienen valor alguno” (Rousseau, 1762, p. 164). Esta afirmación es igualmente válida para las disidencias y para la religión.

La crítica al cristianismo nace de la oposición de sus doctrinas al espíritu social. Él propone, por el contrario, una religión civil, que ayude al ciudadano a amar sus deberes.

Los dogmas de la religión civil deben ser sencillos, en pequeño número, enunciados con precisión, sin explicación ni comentarios. La existencia de la Divinidad poderosa, inteligente, bienhechora, previsora y providente; la vida, porvenir, la felicidad de los justos, el castigo de los malos, la santidad del contrato social y de las leyes; he aquí, los dogmas positivos. En cuanto a los negativos, los reduzco a uno solo: la intolerancia; ésta entra en los cultos que hemos excluido. (Rousseau, 1762, p. 169)

Aquí adelanta la base de cierta universalización formal, al no explicar en qué consiste ser justo o la vida futura, pueden ser aglutinadas distintas religiones bajo una sola religión civil.

En consonancia con Spinoza, Locke y Hume, Rousseau sostiene que con el tiempo el príncipe termina por oprimir al soberano rompiendo así el tratado social. Para todos ellos es más frecuente que se llegue a la inestabilidad por las acciones de los que gobiernan que por las acciones de los ciudadanos.

Al final del *Contrato* termina reiterando los peligros de “tocar” un gobierno establecido, pero acepta que esta máxima se rompe cuando el gobierno se vuelve incompatible con el bien público, esto se admite como principio en el ámbito de la política pero no puede ser una regla de derecho. La idea de que la desigualdad y maldad entre los hombres, casi nula en estado de naturaleza, es producto de la unión social puede ser el origen del temor a la resistencia y a los desórdenes que de ella se derivan. De nuevo el antagonismo entre teoría y praxis hace que se formulen unos principios teóricos de difícil plasmación en la práctica política.

5. 7. Kant: el imperativo no tiene excepciones.

De la vasta y compleja obra del filósofo ilustrado Kant, subrayaremos su crítica a la pretensión del político hábil -del cual tiene claros ejemplos en Maquiavelo y Hobbes- que cree poder resolver el problema de encontrar una buena constitución, dejando a un lado la idea o constructo teórico, basándose en la experiencia y la observación de las cosas presentes y pasadas. Los principios que según Kant les guían son: aprovechar la ocasión para apoderarse violentamente del poder, que queda legitimado por el hecho efectivo de la realización y del éxito de su propósito. Negar los vicios del estado, culpando a la resistencia o desobediencia de los súbditos de los desórdenes, así como dividir y separar al pueblo de los aristócratas o nobles.

Todos estos principios, aunque son aceptados como buenos para el fin que se proponen es decir el engrandecimiento del poder a cualquier precio, no son suficientes para que renuncien por ello a intentar legitimar el poder; la obediencia debida y los derechos adquiridos. Y esto lo hacen por medio del Derecho. Este concepto se hace imprescindible en sus teorías, según Kant, aunque no se le respete, pues no es derecho sino fuerza lo que impera en los Estados por ellos proyectados.

Kant se propone la tarea de establecer el derecho como única guía de los estados, un derecho universal que no admite excepciones. Repite la máxima “Reine la justicia, aunque se hundan todos los bribones que hay en el mundo” (Kant, 1795, p.146) citada por Hume como “Hágase justicia, aunque se hunda el mundo”, deduciendo este otras consecuencias, como ya vimos. Esta frase le sirve de pie a sus ideas políticas; las máximas políticas no pueden fundarse en la felicidad, ni en el fin, ni siquiera en la voluntad como principio supremo. Para él, deben fundarse en el concepto puro del derecho y la idea moral del deber.

La moral es una práctica, en sentido objetivo; es el conjunto de las leyes, obligatorias sin condición, según las cuales “debemos” obrar. Habiendo, pues, concedido al concepto del deber su plena autoridad, resulta manifiestamente absurdo decir luego que no se “puede” hacer lo que él mande. (Kant, 1795, p. 133)

Objetivamente declara que no hay oposición entre moral y política. La oposición viene de que, subjetivamente los hombres tienden al egoísmo, pero al no estar basado dicho egoísmo en “máximas de razón”, la virtud puede guiar al hombre hasta conseguir el objetivo de una política verdadera, inseparable de la moral.

La verdadera política no puede dar un paso sin haber previamente hecho pleito homenaje a la moral. La política, en sí misma, es un arte difícil; pero la unión de la política con la moral no es un arte, pues tan pronto como entre ambas surge una discrepancia, que la política no puede resolver, viene la moral y zanja la cuestión, cortando el nudo. El derecho de los hombres ha de ser mantenido como cosa sagrada, por muchos sacrificios que le cueste al poder denominador. [...] Toda la política debe inclinarse ante el derecho. (Kant, 1795, p. 150)

El derecho público -prescindiendo de materia- necesita de la publicidad para que sea justo o se de en él la justicia. Kant sostiene que “las acciones referentes al derecho de otros hombres son injustas, si su máxima no admite publicidad” (Kant, 1795, p.15). Esto es, a la vez, un principio jurídico dentro de la teoría kantiana. Para demostrarlo utiliza como ejemplo un problema que parece de difícil solución: ¿Es la revolución un medio legítimo para librarse un pueblo de la opresión de un tirano...? El principio *trascendental* de la publicidad, al entender de Kant, disuelve la duda. Aunque al tirano no se le hace injusticia al derrocarlo es ilegítimo por parte de los súbditos reivindicar sus derechos de esa manera y, así, no podrán quejarse de las injusticias que reciban por tal acción.

En base al referido principio trascendental de la publicidad, se le pregunta al pueblo si antes de cerrar el contrato social se atreve a “manifestar” públicamente la máxima por la cual se reserva el derecho de sublevarse. Locke sí lo hace en su pacto, al comprometerse el hombre a la obediencia mientras disfrute de las prerrogativas que dicho pacto le proporciona.

Para Kant esto es imposible, ya que el derecho de soberanía (pueblo) quedaría mermado al poderse hacer uso de la fuerza contra el soberano (gobernante); propiciando una doble soberanía que iría en contra del pacto inicial que establece una única soberanía (voluntad general). Es por esto que afirma que: “La ilegalidad de la sublevación se manifiesta, pues, patente, ya que la máxima en que se funda no puede hacerse pública sin destruir el propósito mismo del Estado” (Kant, 1795, p. 153).

El soberano no necesita ocultar nada, y puede decir que castigará con la muerte la sublevación, pues entra dentro de su potestad como protector de los individuos y el Estado.

Pero si se da la sublevación y resulta victoriosa, el soberano vuelve a su condición original de súbdito y también le está prohibido sublevarse para restablecer el antiguo régimen. Para Kant la acción consumada se convierte así en derecho que muestra su fuerza.

El origen del poder supremo es *inescrutable*, bajo el punto de vista práctico, para el pueblo que está sometido a él; es decir, que el súbdito no debe *razonar* prácticamente sobre este origen, como sobre un derecho controvertido (*jus controversum*) con respecto a la obediencia que le debe. Porque, puesto que el pueblo para juzgar valederamente del poder soberano de un Estado (*summum imperium*), debe ser ya considerado como reunido bajo una voluntad legislativa universal, no puede ni debe juzgar de otra manera, más que como agrade al poder soberano existente (*summus imperans*). (Kant, 1797, p.149)

Que este contrato, sea real o ficticio, se diera antes del poder o, por el contrario, el poder fuera el generador de la ley, poco importa al pueblo, sometido a la ley civil. Son disputas peligrosas para el Estado; el problema de la legitimidad de un Estado ya instituido no resuelve nada, ni aclara nada, según Kant. El soberano no tiene hacia el súbdito más que derechos, no deberes. Si el soberano actúa contra las leyes, el súbdito puede interponer <<quejas (gravamina)>> a esta injusticia, pero nunca resistencia. Para él, pues, la constitución no puede tener un artículo que conceda, a un poder en el Estado, el derecho de oponerse al soberano en caso de que éste viole la propia constitución. El estado civil basado en el derecho, sólo es posible por la aceptación de la voluntad universal legislativa que deja de ser de este modo voluntad general.

No hay, pues, contra el poder legislativo, soberano de la ciudad, ninguna resistencia legítima de parte del pueblo; porque un estado jurídico no es posible más que por la sumisión a la voluntad universal legislativa; ningún derecho de sedición (seditio), menos todavía de rebelión (rebellio), pertenece a todos contra él como persona singular o individual (el monarca), bajo pretexto de que abusa de su poder (tyrannus)". (Kant, 1797, p. 151)

Cualquier violencia contra el príncipe es un crimen de alta traición. El pueblo debe soportar los abusos del poder, por la razón de que la sublevación debe ser considerada *siempre* contraria a la ley; para que la sublevación fuera permitida, necesitaría de una ley que la autorizara. En todo caso, los cambios de constitución que pudieran ser necesarios por los vicios de ésta, los deja Kant a la decisión soberana. Cualquier reforma debe seguir ese camino y no la revolución.

Establece Kant un sistema de resistencia basado en la representación (resistencia negativa) que consiste en la oposición de los representantes elegidos por el pueblo a los otros poderes. Esta resistencia permite no consentir siempre las demandas del gobierno en nombre del Estado. Para Kant, la democracia sin sistema representativo no es una buena forma de

gobierno; en contra de la opinión de Rousseau, que condena la representación como forma de anular la voluntad general. Según afirma, un Estado debe estar dividido en tres poderes: el poder soberano, el poder ejecutivo y el poder judicial. Estos tres poderes no son más que las relaciones de la voluntad colectiva del pueblo.

Ahora bien, se puede imaginar la relación de esta idea a la voluntad del pueblo de tres maneras diferentes: según que uno solo manda a todos, o que algunos, iguales entre sí, manden reunidos a todos los demás, o que todos juntos manden a cada uno, y por consiguiente cada uno a sí mismo. (Kant, 1797, p.177)

De esto deduce que la forma de gobierno que más interesa al pueblo es la que lleva consigo un sistema representativo que proteja los derechos del pueblo, por los diputados elegidos por él. Pero, cómo puede ser legisladora la voluntad colectiva del pueblo, cuando el ciudadano que goza de libertad legal e igualdad civil se reduce, según su división, a los ciudadanos activos, únicos poseedores del derecho de sufragio, eliminando de la voluntad colectiva a los ciudadanos pasivos que no gozan de ninguna independencia civil y, que según su relación, son la gran mayoría de la población: empleados, leñadores, y, por supuesto, mujeres.

La distinción entre ciudadanos activos y pasivos reduce la validez del *contrato original* (*todos se reduce así a un grupo*), cuya libertad consiste en elegir representantes. Para Kant, el contrato original no es más que un concepto racional. Ya Rousseau lo reconoce así en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* y sostiene que: “No cabe tomar las búsquedas que uno pueda acometer al respecto por unas verdades históricas, sino únicamente por unos razonamientos hipotéticos y condicionales, más bien propios a esclarecer la naturaleza de las cosas que a mostrar su origen verdadero” (Rousseau, 1755, p. 36).

Pero lo que importa no es la realidad del contrato, sino la exigencia de los hombres para vivir en el Estado. Esta exigencia surge de la falta de propiedad, que para Kant no es un derecho natural, como en Locke, sino una noción puramente jurídica independiente de las condiciones de tiempo y espacio, pero que puede aplicarse a objetos de la experiencia.

La propiedad se convierte así, en su teoría, en un derecho que todos tienen, pero que pocos disfrutan, pudiendo ser libre el hombre sólo por el hecho de tener la propiedad privada como derecho, independientemente de la libertad exterior, que puede ser y es, coaccionada por la legislación.

En suma, el poder, en Kant, no tiene otro límite que el derecho que él mismo ha creado, estando obligados los hombres a obedecer al Estado con mayor fuerza que en las teorías anteriores, pues la moral se convierte en guía de esa obediencia. Obligación política y obligación moral se unen para contestar a la pregunta ¿por qué he de obedecer al Estado?

¿Podríamos plantear la posibilidad de un conflicto de deberes? Para él esto es imposible. El deber expresa *la necesidad absoluta práctica* (imperativo categórico). Por ello, dos normas opuestas no pueden ser al mismo tiempo necesarias; se puede dar en un sujeto y en una regla dos principios de acción que no basten para obligar, pero en este caso, uno de ellos no sería deber. Y así proclama que: “Cuando se presentan dos principios de esta manera en oposición, la filosofía práctica no dice que la obligación más fuerte vence, sino que el principio de obligación más fuerte, subsiste” (Kant. 1797, p. 25).

Con esta formulación se elimina la posibilidad de argumentar razones morales para la desobediencia a la ley, el *principio de obligación*, moral formal, se impone sobre cualquier contenido moral práctico.

La autoridad del legislador se funda en una ley natural que es la facultad moral de obligar a los demás por simple voluntad.

El principio, que de ciertas acciones hace un deber, es una ley práctica. Pero la regla que el agente se prescribe a sí mismo, como principio por razones subjetivas, se llama su *máxima*. Por donde se ve que con leyes idénticas las máximas de los agentes pueden ser muy diferentes. (Kant. 1797, p. 26)

El imperativo categórico es una autoridad que obliga e impera sin tener que justificarse por motivos aparentes. La formulación del imperativo categórico “obra según una máxima que pueda al mismo tiempo tener valor de ley general” (Kant. 1797, p.26), al generalizar la norma la eleva al plano de lo universal alejándola así de la práctica concreta que se ve desprotegida de principios legislativos. Si se da la disidencia es una desviación del derecho que no tiene justificación posible dentro del sistema kantiano.

Este imperativo categórico se convierte en legislador universal, precursor de una universalización globalizadora, y en pedestal de una libertad formal y universal alejada de la práctica diaria. Si se nos permite la comparación, este imperativo se ve muy bien representado por la “Estatua de la Libertad”.

La disidencia no tiene cabida en un consenso como el que Kant plantea, pues las condiciones formales que constituyen el consenso lo alejan de los casos concretos, olvidando así condiciones imprescindibles para evitar el autoritarismo. Habermas intenta subsanar dicho problema, como se verá después, acercando el formalismo a cierta concreción fáctica.

Kant resume su ideario con la máxima “¡Razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced!” (Kant. 1784, p.17). Desde aquí, ¿cómo entender la postura kantiana de loas a la Revolución Francesa y el rechazo férreo a cualquier posibilidad de disidencia? La respuesta pasa por aceptar la complejidad de su teoría e intentar un acercamiento comprensivo con la certeza de que son muchos los puntos que se nos escapan. Un fragmento de Villacañas (1993), en el que se especifica esta dificultad, nos servirá para concluir este apartado:

Me gustaría decir que Kant se diferencia del pensamiento práctico posterior por no haber renunciado a ninguna complejidad, por haberse negado a la simplificación revolucionaria o reactiva. Y por eso su peculiar destino histórico es el de un radical abandono posterior. Los intentos de “superación” de Kant, que inundan la escena filosófica desde su propia aparición, apenas quieren decir sino “simplificar a Kant”, eliminar su complejidad. (p. 37)

5. 8. A modo de conclusión.

Podemos observar en los autores tratados una serie de puntos de confluencia que, a pesar de sus diferencias, son argumentos que están a la base del pensamiento político actual. Concluiremos este apartado genealógico con una exposición sintética de ello que de pie a enlazar con el apartado siguiente, dedicado al pensamiento político de filósofos contemporáneos.

Al introducir la razón en la política los planteamientos legitimistas adquieren una visión antropológica nueva en la que los hombres son iguales por naturaleza, y sólo la sociedad civil y los poderes (aquí incluimos también la cultura) los separan. Esta antropología se transforma en pesimista para aquellos que ven en el hombre un ser egoísta e individualista (Hobbes, Spinoza, Locke...), o en antropología voluntarista positiva, en la que el hombre es sociable aunque la sociedad y la historia lo hacen corrupto y egoísta (Rousseau).

Cada una de estas visiones tiene un concepto distinto de poder. La primera visión, concibe el poder como una tensión incesante y la política se corresponde con relaciones de poder. En la segunda, la finalidad de la política es la paz y la justicia, que se convierte después en un orden justo construido por la razón. Las tensiones se articulan según una serie de pares opuestos (poder/justicia, lucha/paz, voluntad/razón, legítimo/ilegítimo, obediencia/disidencia).

Todos ellos se plantean la necesidad de análisis sobre los fines del gobierno y del estado, aunque sus conclusiones sean distintas: La Boëtie concluye que el poder está en los gobernados que lo ceden al Uno y por ello para eliminar una situación de dominación no hay que hacer sino dejar de hacer, algo que será asumido por Gandhi en su propuesta de no cooperación.

Para Hobbes el poder tiene como finalidad mantener el orden y controlar la maldad interna de la naturaleza humana, pero observa que antes del establecimiento de ese Estado absoluto hubo un momento en el que los hombres se encontraban en situación de igualdad. Situación a la que niega cualquier posibilidad de retorno.

Spinoza al establecer las pasiones como guía en todos los hombres considera que para poder vivir en sociedad se hace imprescindible el poder y el respeto a la ley. El mantener un Estado no se debe a su bondad sino a la utilidad del mismo. La resistencia supondría poner al hombre en una situación de inestabilidad y por ello la obediencia es el menor de los males posibles.

Para Locke el respeto a la ley y la obediencia de la misma se extiende tanto a gobernantes como a gobernados. Por ello la obediencia o desobediencia de los gobernados está sujeta a la obediencia o desobediencia de los que gobiernan. La ley establece el límite entre obedecer o no.

Hume vuelve a plantear el interés como fundamento de la obediencia, si las ventajas de vivir bajo un gobierno desaparecen también desaparece, para él, la obligación de obediencia.

Rousseau al establecer la voluntad general como referente permanente del gobierno se encuentra con la dificultad de poder articular, desde el punto de vista práctico, cualquier disidencia, a no ser que se esté hablando de un gobierno despótico.

Kant, gran admirador de la Revolución Francesa, paradójicamente articula un estado dónde el imperativo categórico se entrecruza con el deber impidiendo cualquier forma de resistencia.

Como veremos, la teoría política posterior, no sólo retomará sus planteamientos (Benthan, Mill, Habermas, Rawls, etc.), sino también su *voluntad de análisis*. Las nuevas teorías políticas reconocen la necesidad de partir del análisis de las condiciones previas para la investigación política si se quiere alcanzar cierta utilidad o, como diría Hume, por lo menos no ser inútiles del todo. Todos reconocen que la naturaleza del Estado es poder y que la tensión entre libertad y obediencia es algo perpetuo en el hombre, y por ello le acompaña desde los orígenes de la sociedad civil. La política es lucha, antagonismo de fuerza, equilibrios precarios y tensión permanente. Pero, a pesar de estas premisas, todos ellos están interesados en el buen funcionamiento de la sociedad civil. Sus soluciones son diversas, pero todas ellas coinciden en partir de la idea de un estado y gobierno incardinado en la realidad política y en la naturaleza humana, evitando las utopías del estado justo.

Este interés colectivista (sociedad civil) no les hace olvidar al *individuo*, que como voluntad particular está en tensión permanente entre la obediencia y la libertad.

Independientemente de la explicación aportada por cada uno de los autores, lo que permanece es la idea de la importancia que adquiere el individuo particular en política. Se reconoce que la política no solo hace referencia a los estados y a los gobiernos, sino que los que verdaderamente son el núcleo de las decisiones políticas son los ciudadanos. Y por ello, la política debe partir del análisis de sus necesidades individuales, bien por una exigencia de raíz ética, de utilidad particular-colectiva, o incluso con la intención de dominio. La afirmación de Spinoza (1670) de que se debe guiar a los ciudadanos de manera que se crean libres en sus decisiones, reitera la idea de la importancia del individuo y la necesidad de los

gobiernos de conocer no solo sus necesidades sino también sus pasiones o sentimientos si se quiere tener estados estables.

Otra de las características comunes es la idea de propiedad, bien como derecho natural, bien como derecho social o como utilidad. Esta idea de propiedad se ha instalado en la mentalidad occidental de tal manera que cualquier organización económico política no capitalistas es impensable. Así mismo encontramos en todos ellos una separación, si no subordinación, de la religión a la política. Incluso en el caso de Hobbes, que cuando intenta fundar racionalmente la teoría del poder divino de los reyes, consigue el efecto contrario, echando abajo dicha teoría al intentar introducir la razón en sus argumentos.

La separación religión/política impide que la justificación de la obediencia recaiga en motivos religiosos. La obediencia y la resistencia deben encontrar sus razones en otros ámbitos inmanentistas. El poder político pertenece a los hombres y, tanto los motivos de obediencia como los de resistencia deben encontrarse en los derechos naturales, en la utilidad o en el derecho. La religión se relega al ámbito privado de las creencias y la política al público de las acciones. Así la tolerancia religiosa encuentra un espacio de posibilidad, siempre que no ponga en peligro el orden social.

La reflexión política actual tiene el referente de dichas argumentaciones como cimiento de un edificio que se ha ido complicando en las democracias actuales. La demagogia de masas para la elección de representantes (Weber, 1922, p.1109), la apatía de los ciudadanos en las cuestiones públicas, ya enunciado por Rousseau como ruina del Estado etc. Todos estos elementos adquieren una nueva perspectiva en los estados actuales, la apatía que Rousseau ve como quiebra del Estado, supone para las democracias actuales garantía de estabilidad al favorecer la permanencia en el poder de los mismos grupos con una leve alternancia. Esta afirmación “Tan pronto como el servicio público deja de ser el principal asunto de los ciudadanos y prefieren servir con su bolsillo a hacerlo con su persona, el Estado se halla próximo a su ruina” (Rousseau, 1762, p. 123), puede reflejar la situación de las democracias actuales, aunque no sepamos si tal situación supondrá la decadencia de las mismas.

Otra de las características de las democracias actuales es el requerimiento a la participación de los ciudadanos, pero siempre a través de los cauces establecidos para ello, no dejando nada a la iniciativa particular; como ejemplo la promulgación de legislaciones que organizan, incluso, algo tan particular como las acciones voluntarias de cooperación de los ciudadanos.

La complejidad se hace aún mayor al intentar delimitar las acciones del poder en los estados democráticos, al formar parte estas de una intrincada malla en la que el estado de

opinión se crea de manera interesada desde el poder. Todo lo anterior impide al sujeto concreto mostrar su desacuerdo con el Estado, no sólo desde planteamientos de acción, sino incluso desde la conciencia particular.

La disidencia u opiniones contrarias al poder se ven injustificables, no ya desde perspectivas legitimistas del Estado, sino desde otras razones imperantes en la sociedad democrática actual que son herederas de las anteriores teorías políticas. La utilidad, la conveniencia de mantener un determinado *estatus quo* frente a la incertidumbre de futuros estados y como no las referencias históricas de las acciones revolucionarias, convierten la disidencia o desobediencia al Estado en algo a evitar.

6. El debate contemporáneo.

Partimos del presupuesto de que no es posible que pueda establecerse un canon de reglas y conceptos válidos para todos los tiempos y todos los lugares. Pero ello no impide encontrar para cada caso individual una serie de vías que permitan examinar, de acuerdo con criterios generales, en un *Estado democrático*, la racionalidad y adecuación de las reglas y conceptos que guían las acciones de los hombres con pretensiones de generalidad. Bertrand Russell nos dice que la esencia del gobierno y de la ley es la restricción de la libertad y que la libertad es el mejor de los bienes políticos (Russell, 1918). Por ello alega que la libertad no es posible sin la ley que frena la tiranía y la crueldad de los hombres. Colige que se debe justificar la ley y el gobierno cuando impide otros daños mayores. Aunque el hombre se siente en muchas ocasiones defraudado por la aplicación de la ley, declara que:

No se puede negar que a todos los que deseamos el progreso, la experiencia actual del gobierno representativo demócrata nos ha proporcionado un enorme desengaño. Concediendo- como, según a mi juicio, debemos hacer- que es preferible cualquier forma *previa* de gobierno, tenemos que reconocer, no obstante, que gran parte de la crítica que hacen del gobierno los anarquistas y sindicalistas es absolutamente justificada. (Russell. 1918, p. 146)

Esta desilusión nace, entre otras cosas, de la idea romántica de creer posible el progreso, que nos hace esperar, con el transcurso de los años, gobiernos más justos y ciudadanos más preparados.

Otro de los grandes problemas de la actualidad es el gran poder que tiene la prensa, contra el que solo se puede luchar fomentando el sentido crítico de los ciudadanos. En los momentos de crisis, el “cuarto poder” en vez de poner en entredicho el gobierno y las acciones gubernamentales se convierte en favorecedor y defensor del mismo. La única salida posible a esta situación, pasa por el análisis detallado de las complejas estructuras de poder y de legitimidad. La disidencia, cuando una “injusticia implica el trato de otros seres humanos como medios y no como fines en sí mismos, como objetos y no como sujetos, puede convertirse en una obligación moral. Aunque no tenga una justificación jurídica, e incluso teniendo una obligación jurídica de signo opuesto. La obligación no sólo ya de resistir pasivamente a la decisión mayoritaria, sino incluso la de oponerse a ella activamente, esto es, la obligación de disentir se infiere de hechos tan lamentables, en la historia reciente, como la

dominación nazi o la segregación racial. De ahí que se hable, no de un supuesto derecho a la resistencia, sino más bien, en su lugar, del “*imperativo de la disidencia*” (Muguerza, 1987).

La limitación que establece Muguerza de obedecer al derecho como una decisión ética individual significa intentar salvar, siquiera negativamente, una mínima parcela de sentido humano en un orden social destinado al mantenimiento y la perpetuación de las relaciones de poder.

Los siguientes autores intentan analizar el problema de la desobediencia civil dentro de los Estados democráticos, estudiando las posibilidades y límites de dicha acción política. Sus teorías son, en la actualidad, el referente teórico para examinar los casos prácticos. Como argumentamos al inicio de este trabajo, la elección de los mismos viene justificada por el amplio abanico de posiciones que recogen, el cual hace que desde sus argumentos y perspectivas sea posible integrar diferentes posiciones sobre la desobediencia civil.

6.1. Rawls. La desobediencia civil como camino a la equidad.

Las ideas de Rawls sobre desobediencia civil aparecen ligadas al concepto de justicia; se hace, pues, necesario saber en qué consiste tal justicia para poder analizar la desobediencia civil tal como él la plantea.

Desde su perspectiva, un sistema legal eficiente no es suficiente para mantener las leyes, es además necesario que éstas sean justas: si no es así, dicho sistema debe ser reformado. La justicia, afirma, debe respetar la inviolabilidad de la persona particular, y no puede estar basada en la utilidad y el bien de las mayorías. Su rechazo al utilitarismo se muestra en la afirmación siguiente: “Es por esta razón por la que la justicia niega que la pérdida de libertad para algunos sea correcta por el hecho de que un mayor bien sea compartido por otros” (Rawls, 1971, p. 14).

No permite que los sacrificios impuestos a unos sean sobrevalorados por la mayor cantidad de ventajas disfrutadas por muchos. Por tanto, en una sociedad justa, las libertades de la igualdad de ciudadanía se toman como establecidas definitivamente; los derechos asegurados por la justicia no están sujetos a regateos políticos ni al cálculo de intereses sociales (Rawls, 1971). Solamente en el sentido de elegir entre dos males el menor (Spinoza) podemos tolerar una injusticia, cuando esto es necesario, para evitar una aún mayor. La justicia social requiere de un orden social en el que se deben cumplir dos condiciones básicas: “1) Cada cual acepta y sabe que los otros aceptan los mismos principios de justicia, y 2) las instituciones sociales básicas satisfacen generalmente estos principios y se sabe generalmente que lo hacen” (Rawls, 1971, p. 21).

Por ello, tendríamos que aceptar que dicha asociación está bien ordenada, al poseer una concepción pública de justicia. En la práctica esto es casi imposible y además se nos plantea la cuestión de delimitar el concepto de justicia, que una vez que se concretiza y se hace particular puede ofrecer ventajas a determinados grupos sociales.

¿Qué hace que una concepción de justicia sea preferible a otra? Rawls responde que es el mayor número de consecuencias deseables, de una sobre la otra, lo que decide la cuestión. Pero volvemos al mismo punto de partida, ya que depende de los hombres y grupos sociales concretos el hecho de que se le confiera mayor número de consecuencias deseables a una u otra concepción.

La justicia, para Rawls, tiene como objeto primario la estructura básica de la sociedad o el modo en que las instituciones sociales más importantes distribuyen los derechos y deberes y determinan la división de ventajas provenientes de la cooperación social.

Es a estas desigualdades de la estructura básica de toda sociedad, probablemente inevitables, a las que se deben aplicar en primera instancia los principios de la justicia social. Estos principios regulan, pues, la selección de una constitución política y los elementos principales del sistema económico y social. La justicia de un esquema social depende esencialmente de cómo se asignan los derechos y deberes fundamentales, y de las oportunidades económicas y las condiciones sociales en los diversos sectores de la sociedad. (Rawls, 1971, p. 24)

Podríamos preguntarnos cómo sería una sociedad perfectamente justa. Él cree que este planteamiento ideal puede servir de referente para el estudio de los problemas más acuciantes. De esta confrontación, dice, dependen problemas como la discusión sobre la desobediencia civil.

Si nos remontamos a argumentos clásicos, el sentido que Aristóteles da al concepto de justicia es el de abstenerse de la pleonexia, esto es, de obtener para uno mismo ciertas ventajas apoderándose de lo que pertenece a otro. Este concepto da por supuesto que se tiene claro qué es lo que pertenece a cada uno, cosa discutible a la luz de la experiencia. En el caso de Rawls, para poder presentar de forma más clara el sentido de la justicia, recurre a la idea de contrato originario, basada en las teorías clásicas, llevándolo a un mayor nivel de abstracción. Los principios de la justicia mantiene que:

Son los principios de las personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses aceptarían en una posición inicial de igualdad como defintorios de los términos fundamentales de su asociación. Estos principios han de regular todos los acuerdos posteriores; especifican los tipos de cooperación social que se pueden llevar a cabo y las formas de gobierno que pueden establecerse. Este modo de considerar lo llamaré justicia como imparcialidad (Rawls, 1971, p. 28).

De aquí resultaría la justicia como imparcialidad, ya que los principios rectores de la justicia se escogerían tras un velo de ignorancia, sugiere que:

Los principios a los que tienen que ajustarse los arreglos sociales, y en particular los principios de la justicia, son aquellos que acordarían hombres racionales y libres en una posición original de igual libertad; y así mismo los principios que gobiernan las relaciones de los hombres con las instituciones y definen sus deberes naturales y sus obligaciones son aquellos a los que ellos prestarían su consentimiento si se encontraran en aquella situación (Rawls, 1986, p. 91).

Después de la elección de unos principios de justicia como equidad, perpetua y constante voluntad de dar a cada uno su derecho (Ulpiano), supone Rawls que deben elegir una constitución y un poder legislativo que promulgue las leyes, de acuerdo con los principios de justicia convenidos. La justicia como imparcialidad implica un cierto nivel de abstracción. ¿Cómo influye esta idea de justicia en los grados de obediencia que se deben prestar al gobierno? La utilidad de la mayoría, no es para él un motivo de decisión, la justicia no es un principio útil sino un principio rector que debe ser respetado. Por el contrario, la justicia como imparcialidad da prioridad a lo correcto sobre lo bueno. No podemos guiarnos por la intuición de la bondad de las acciones, sino que nuestro análisis debe estar referido a esos principios de justicia que resultaron del acuerdo o pacto. Así, dice Rawls, nuestras acciones serán correctas o incorrectas en comparación con dichos principios. Pero, ¿cuáles son dichos principios?

Rawls establece un primer principio junto con reglas de prioridad adecuadas. Veámoslo. Primer principio: Cada persona ha de tener un derecho igual al sistema más amplio de libertades básicas, compatible con un sistema de libertad similar para todos.

Regla de prioridad: Los principios de la justicia han de ser clasificados en su orden lexicográfico y por tanto la libertad sólo puede ser restringida a favor de la libertad en sí misma. Hay dos casos: a) Una libertad menos extensa debe reforzar el sistema total de libertad compartido por todos; b) Una libertad menor que la libertad igual debe ser aceptable para aquellos ciudadanos con una libertad menor. (Rawls, 1971, p.286)

Este principio sigue en la línea kantiana, aquí el sujeto es libre de actuar de acuerdo con una ley que se da a sí mismo. Por ello, el principio del deber y la obligación surgen para Rawls en un marco constitucional como producto de la teoría contractual.

Fundamenta la obligación y la desobediencia en derechos naturales. La procedencia de tales derechos es algo que queda oculto en su teoría, pues, si como él afirma, el deber natural más importante es defender y fomentar las instituciones justas, estaríamos aquí ante un deber procedente del contrato y no creemos, que a tal deber se le deba llamar natural al no coincidir con ninguno de los derechos naturales propuestos por autores como Locke. Para este último, estos derechos nacen de necesidades inmediatas de los hombres: la conservación de la vida, la propiedad, etc., y el pacto sólo ayuda a su conservación.

La obligación de mantener una promesa sería una consecuencia del principio de imparcialidad. Pero el problema surge cuando nos preguntamos si debemos de obedecer una ley injusta. A veces se dice que no se está obligado a obedecer en estos casos, pero esto, afirma Rawls, es un error, pues la injusticia de una ley no es una razón suficiente, por lo

general, para eludir su cumplimiento, por ello alega que: “Sólo unos cuantos consideran que cualquier desviación de la justicia, aunque pequeña, anula el deber de obedecer las presentes normas” (Rawls, 1971, p. 393).

Nuestra obligación está en apoyar las instituciones surgidas de un ordenamiento justo, pero esto no hace que *las mayorías* decidan siempre de forma adecuada a la justicia. La conjunción estadística de opiniones puede ayudar a obtener la mejor decisión, pero tal principio no supone una regla exacta, y por ello puede fallar. Cuando las mayorías se equivocan, Rawls establece como último referente la constitución.

La desobediencia civil, en una democracia constitucional, supone para él una oposición a la autoridad democrática legalmente establecida. En un régimen de este tipo, la desobediencia civil estaría dirigida al principio de justicia de la mayoría. Y, en esto, la teoría de Rawls es correcta, pero en lo que disintimos es en que se deba limitar tal desobediencia a cuestiones fundamentales de política interna, pues, aunque las acciones de un Estado estén dirigidas contra otro Estado, no por ello nuestros juicios sobre las mismas toman de referente otro principio de justicia distinto, no se puede suspender el juicio dependiendo del lugar de acción.

Dado que los ciudadanos parten de la posición original para asignar y asegurar derechos y libertades fundamentales, manifiesta que:

Las partes no conocen su posición pretérita, presente o futura en la sociedad; ni saben qué instituciones existen. Tampoco conocen el lugar que ellas mismas ocupan en la distribución de talentos y aptitudes naturales, si son inteligentes o fuertes, hombres o mujeres, etc. Finalmente, no conocen sus propios intereses y preferencias particulares ni el sistema de fines que desean promover: no saben cuál es su concepción del bien. (Rawls, 1986, p. 91)

Partiendo de ese desconocimiento original, los derechos y deberes se asignarán según unos principios que aseguran la equidad:

Cada persona ha de tener un igual derecho a la más amplia libertad compatible con una similar libertad para todos; segundo, las desigualdades económicas y sociales (en tanto que definidas o fomentadas por la estructura institucional) han de articularse de modo que, al mismo tiempo, sean en provecho de todos y estén adscritas a posiciones y cargos accesibles a todos. (Rawls, 1986, p. 92)

Para una comprensión más profunda de la justificación de la desobediencia civil, Rawls nos vuelve a remitir al contrato social. Los hombres acuerdan en dicho pacto hacer aquello que les corresponde para poder beneficiarse de las instituciones y de las leyes justas, pero, ¿qué harán si las leyes son injustas. Rawls mantiene que:

La injusticia de una ley no es una razón suficiente para no observarla, igual que la validez jurídica de la legislación no es siempre suficiente para exigir su obediencia. A veces oímos afirmar estos extremos, pero creo que no es necesario que los tomemos en serio. (Rawls, 1986, p. 92)

Al remitir la justicia o injusticia a principios de equidad, la observancia o no de una norma no depende exclusivamente de su legalidad. Así sostiene que para que una ley sea justa debe seguir el siguiente proceso:

Yo interpreto que tal teoría sostiene que uno ha de representarse una serie de acuerdos en la forma siguiente: en primer lugar, los hombres han de ponerse de acuerdo sobre los principios de justicia en la posición original. A continuación han de avanzar hacia una convención constitucional en la que eligen una constitución que satisfaga los principios de justicia ya elegidos. Finalmente, asumen el papel de un cuerpo legislativo y guiados por los principios de justicia promulgan leyes sujetas a las restricciones y procedimientos de la constitución justa. Las decisiones a las que se llega en un estado vinculan a todos los anteriores. (Rawls, 1986, pp. 92s.)

Así, llega a la conclusión de que en un Estado moderno, la mejor constitución sería alguna forma de régimen democrático que afirme la igualdad política y un sistema de reglas de las mayorías. Pero no tenemos ningún procedimiento que garantice que la ley promulgada será justa. En suma, el proceso constitucional, aun en el caso de ser justo, no garantiza la justicia de las leyes de él derivadas. Se infiere, que aun en los estados democráticos constitucionales y habiendo seguido los pasos propuestos por Rawls para promulgar leyes justas podemos encontrar situaciones de injusticia. El conflicto, inherente a la política, se podría mitigar en los estados regidos por los principios propuestos por Rawls pero no evitar. Antes o después aparecerán grupos sociales afectados por una norma injusta que rompe los principios de equidad, esto es algo de lo que Rawls es plenamente consciente y sostiene que:

La justicia de la constitución no asegura la justicia de las leyes estatuidas bajo ella; y aunque a menudo tenemos tanto una obligación como un deber de observar lo legislado por la mayoría (en la medida en que ello no sobrepase ciertos límites), no hay, por supuesto, una obligación o un deber correspondiente de considerar justo aquello que la mayoría estatuye. (Rawls, 1986, p. 94)

Rawls plantea esta problemática, dando por supuesto que la constitución no puede ser injusta; por ello, no prevé un caso en el que la ley no sea en sí misma injusta, pero provenga de una constitución injusta. El sometimiento del ciudadano a la ley es un sometimiento de acciones o conductas- en esto sigue a Spinoza y a Hume-, pero no de juicios. Así, a su parecer, si lo establecido por la mayoría sobrepasa ciertos límites de injusticia, puede el ciudadano pensar en desobedecer. De esta suerte, Eduardo Bello afirma que:

Ahora bien, si la mayoría en un régimen democrático liberal, abusando de su poder, viola las libertades y derechos fundamentales de una minoría, en ese caso, es legítimo que esta pueda optar por la desobediencia civil como último recurso, tras agotar los recursos legales. Para Rawls, la desobediencia civil en una democracia constitucional, lejos de ser un elemento disgregador, es un dispositivo estabilizador en la medida en que corrige los focos conflictivos derivados de normas o actuaciones injustas. (Bello, 2000, p. 199)

Rawls define la desobediencia civil, siguiendo a Bedau, como: “Por tal entenderé un acto público, no violento y hecho en conciencia, contrario a la ley y habitualmente realizado con la intención de producir un cambio en las políticas o en las leyes del gobierno” (Rawls, 1986, p. 94).

Rawls mantiene la premisa de que en un régimen democrático existe una concepción común de justicia, con referencia a la cual los ciudadanos regulan sus acciones. Esto es manifiestamente problemático, pues al quedar la idea de justicia como algo formal podría ser que el referente último coincidiera, mientras que la forma de aplicarla, en la práctica, podría llevar a fuertes desacuerdos. Tomemos como ejemplo la idea de la gratuidad de la enseñanza, como un derecho de todos los ciudadanos. Un grupo puede pensar que esto se lleva a la práctica cuando es gratuita en los centros estatales, mientras que otros grupos interpretan esta norma ampliando la gratuidad a todos los centros y por ello consideran necesaria la subvención a centros privados.

Según Navarro (1997), “lo decisivo es que en *TJ* no se estableció una distinción neta entre la filosofía moral y la filosofía política, y en consecuencia no se propuso la importante

distinción entre una doctrina moral sobre la justicia de alcance general, y una concepción de la justicia estrictamente política.” (p. 110). La noción de justicia dada por Rawls se encuentra, pues, en un difícil equilibrio entre lo general y lo particular. Los principios de justicia son el referente, tanto para la acción individual como la colectiva. Y en el supuesto de que se violen los principios de justicia, se cortan los lazos comunitarios, invitando a la sumisión o a la resistencia. Cuando se da esta situación, la desobediencia civil puede adquirir ciertos visos de posibilidad, pero ajustándose a las características establecidas por él para tales acciones.

La desobediencia civil es *civil* también en el sentido de publicidad, no violencia y aceptación de la pena, es una desobediencia de la ley dentro de los límites de la fidelidad a la misma. También le otorga Rawls la sinceridad y la actuación en conciencia. Dado que la demostración de que *son acciones en conciencia* es difícil de evaluar, las características anteriores son la garantía de dicha sinceridad. Es el precio a pagar por creer que nuestras acciones tienen una base moral en las convicciones de la comunidad. Por lo demás, Rawls distingue la no violencia de la desobediencia civil, de aquella otra que argumentan los pacifistas o la que se hace por motivos religiosos. Esto lo hace con la intención de poder justificar ciertas luchas, ya que el principio de no violencia religioso o pacifista hace injustificable cualquier tipo de oposición firme.

En definitiva, la desobediencia civil para poder ser justificada por él, debe seguir ciertos pasos previos, a saber:

1. En primer lugar podemos suponer que ya se han hecho de buena fe las apelaciones políticas a la mayoría, y han sido rechazadas, y que además se han ensayado los medios de reparación corrientes. Así, por ejemplo, si los partidos políticos existentes y el gobierno se muestran indiferentes a las pretensiones de la minoría. Y los intentos de esta, con medios institucionalizados, de revocar las leyes objeto de protesta han tropezado con más represión y han fracasando entonces se justificaría, según él, un acto de desobediencia.

Aunque cree que hay que reconocer a la desobediencia civil como una forma de acción política, dentro de los límites a la fidelidad de la ley, es al mismo tiempo, según reitera, un acto más bien desesperado y por consiguiente debe ser emprendido como último recurso.

2. Puesto que la desobediencia civil es un acto deliberado, dirigido al sentido de justicia de la mayoría, ha de estar habitualmente limitada a violaciones sustanciales y claras de la justicia, y preferiblemente a aquellas que, si se rectifican, establecerán una base para eliminar las restantes injusticias. Por esto, hay una presunción a favor de restringir la desobediencia

civil a violaciones del primer principio de justicia, el principio de igual libertad, y a las barreras contrarias al segundo principio, principio de libre acceso a cargos. Si los vemos como principios que garantizan iguales libertades políticas y civiles fundamentales (incluyendo la libertad de conciencia y la libertad de pensamiento), así como la igualdad de oportunidades, entonces es a menudo relativamente fácil identificar si sus principios se están respetando. Sin embargo, la exigencia de que las desigualdades sean en beneficio de todos, es una materia mucho más imprecisa y sujeta a controversias, donde volveríamos a confrontar opiniones particulares.

Vuelve a poner otra limitación a la desobediencia civil, dividiendo el sistema en dos partes: la primera parte incorpora iguales libertades fundamentales, y la segunda incluye políticas sociales y económicas. Nos dice que se debe limitar la desobediencia civil a la primera, por ser la apelación a la justicia aquí, más definida y precisa y que tiende a corregir las injusticias que se puedan producir en la segunda.

Creemos que esta limitación es excesiva, ya que son precisamente las políticas sociales las que pueden hacer efectiva la igualdad de oportunidades, en la mayoría de ocasiones las decisiones incorrectas en política social generan desigualdad y malestar en los grupos afectados, que encuentran de poca utilidad la posibilidad teórica de iguales libertades fundamentales, a las que, en muchos casos, no tienen acceso.

El disidente debe estar dispuesto a admitir que otros en similares circunstancias tiene derecho a protestar de modo similar. Esto, que no está exento de problemas, tiene en sí una ventaja para él, pues la disposición generalizada a desobedecer civilmente violaciones claras de las libertades fundamentales, aumentaría el grado de justicia por toda la sociedad y aseguraría la autoestima de los hombres y el respeto mutuo. La sumisión en los casos de injusticia despierta, dice, el desprecio del opresor y le confirma en sus intenciones.

La desobediencia civil legítima, ejercida en la debida forma, es un dispositivo estabilizador en un régimen constitucional, un dispositivo que tiende a hacerlo más firmemente justo. A veces, sin embargo, puede que haya una complicación en conexión con esta tercera condición. Es posible, aunque tal vez improbable, que haya tantas personas o grupos con buenas razones para recurrir a la desobediencia civil (de acuerdo con los criterios anteriores) que, si todos lo hicieran, se seguiría el desorden. (Rawls, 1986, p. 98)

La equidad nos plantea la cuestión de quién puede ejercitar su derecho a la desobediencia, el problema producido por distintos grupos que desobedecen, puede parecer en

principio generador de caos, pero si nos acercamos a fenómenos recientes (15-M) se observa que el respeto de los desobedientes a los principios democráticos puede evitar la generalización del caos.

Rawls intenta evitar tales situaciones incluyendo una serie de condicionantes, como el anteriormente referido de agotar todos los medios previos de protesta, y que los recursos establecidos en la ley se hayan mostrado improductivos. Solo en estas circunstancias se está legitimado para emprender acciones de desobediencia civil.

Cuando se es objeto de injusticia más o menos deliberada a lo largo de un amplio periodo de tiempo y a pesar de las protestas políticas normales; cuando la injusticia es una clara violación de las libertades de igual ciudadanía; y con tal que la disposición general a protestar similarmente en casos semejantes tuviera consecuencias aceptables. (Rawls, 1986, p. 91).

El ejercicio del derecho a la desobediencia debe estar razonablemente encaminado a promover los fines de quienes protestan. La desobediencia en Rawls está ligada a la idea de justicia que, aunque sea precisa en las características y condiciones de la desobediencia, es prácticamente imposible tener claridad sobre qué situaciones son aquellas en las que se desobedece para mejorar la justicia. El recurso a un concepto abstracto, como la justicia, dificulta la justificación de las acciones concretas de desobediencia civil. Ciertamente, con las condiciones propuestas, el desobediente civil, tiene difícil apelar a intereses distintos a la justicia o la moralidad general. Esto le lleva a concluir que, al fin, es el individuo particular guiado por su voluntad el que decide obedecer o, por el contrario, desobedecer.

El ciudadano tiene que decidir sobre la base de los principios de justicia que subyacen a la constitución y guían la interpretación de la misma, y a la luz de su sincera convicción acerca de cómo deben aplicarse esos principios a las circunstancias. Si saca la conclusión de que se dan las condiciones que justifican la desobediencia civil, y él mismo se conduce de acuerdo con ello, entonces ha actuado en conciencia, y tal vez equivocadamente, pero en ningún caso ha actuado a su conveniencia. (Rawls, 1986, p. 100)

Así mismo, reconoce la imposibilidad de encontrar un procedimiento para determinar quién tiene razón. Incluso las decisiones de los tribunales se ven obligadas a persuadir de su acierto mediante razones y argumentos. En este punto coincide con Dworkin, cuando este último habla del poder discrecional de los jueces, sostiene que la justificación de la sentencia

requiere de argumentos y principios que avalen sus decisiones, igualmente, cuando se critican las decisiones judiciales, se acude a cierto sentido moral de la comunidad.

La responsabilidad última de las disidencias, comenta Rawls, no cae del lado de los que protestan, sino de aquellos cuyo abuso de autoridad y poder justifican tal oposición. Así mantiene que:

No hay modo de evitar por completo el riesgo de contiendas disgregadoras. Pero si la desobediencia civil legítima parece amenazar la paz civil, la responsabilidad no cae tanto del lado de quienes protestan como del de aquellos cuyo abuso de autoridad y poder justifican tal oposición. (Rawls, 1986, p. 101)

En su obra *La justicia como equidad. Una reformulación*, añade como garantía de la equidad el “consenso entrecruzado”. Y proclama que:

Es aquí donde introducimos la idea de un consenso entrecruzado: un consenso en el que la misma concepción política es respaldada por las doctrinas comprensivas razonables opuestas que ganan para sí un significativo cuerpo de partidarios y perduran de una generación a otra. (Rawls, 2001, p. 246)

La concepción política se convierte así en el acuerdo, intentando eliminar lo que de filosofía moral subyace en su idea de justicia.

Las relaciones políticas, aclara, se definen por dos condiciones; por un lado es una relación de individuos dentro de estructuras sociales en las que se entra al nacer y se sale al morir, es pues una sociedad cerrada donde nuestra voluntad de pertenencia no cuenta para nada. Se debe sumar a esto, que el poder político es siempre coercitivo y que solo queda atemperado en los estados constitucionales cuando la ley básica representa al colectivo. (Rawls, 2001).

Con las condiciones precedentes, imagina Rawls la posibilidad de una sociedad estable donde la justicia como equidad pueda darse. Se suma el problema de que, en la concepción política liberal, la equidad no es en sí misma razonable. La justicia como equidad no se ajusta a las teorías comprensivas dominantes, y aun estableciendo como marco un régimen democrático constitucional, la realización de dichos principio requiere de un cambio en los principios psicológicos y políticos de los sujetos que la deben hacer efectiva. Aunque deseable, este “*modus vivendi*” no parece posible en las sociedades políticas reales; a nuestro parecer, las condiciones exigidas, a los individuos que la conforman, de ser racionales y

razonables los acercan a perfectas máquinas sociales. Esta sociedad sería estable y ordenada pero no sería humana. La idea de que con la asunción de la justicia como equidad desaparecerían las situaciones de conflicto y la desobediencia civil se convertiría en algo del pasado, es solamente una idea. La política es por definición conflicto, son las reglas de juego de los Estados democráticos las que trasladan la contienda a acciones en las que el referente último se asume y se respeta como el más cercano a un ideal de justicia o bondad, pero no como efectivamente bueno y justo. Es por ello que deducimos que la desobediencia civil, aun no siendo un proceso reconocido en el ordenamiento constitucional de un Estado, tiene un margen de posibilidad que se encuentra entre lo ideal y lo efectivo.

Concluiremos este apartado dedicado al pensamiento de John Rawls, con unas palabras del profesor Bello (2003):

En fin, la interpretación de la teoría de la justicia como equidad no sólo requiere la comprensión del contexto histórico y teórico en el que ha surgido, sino también el conocimiento de la intención básica que la ha guiado, a saber; el poder llegar a un acuerdo sobre las condiciones de posibilidad de una sociedad más justa y democrática, tal que en ella toda persona o ciudadano pueda proyectar y llevar adelante su propio plan de vida (buena). Por lo tanto, el problema de la justicia social o justicia distributiva es inseparable de la formación de las propias convicciones acerca de la justicia y, en definitiva, de la responsabilidad de las propias opciones consideradas tanto a nivel individual como social. (p.154)

En suma, como referente teórico, la justicia como equidad, aun no resolviendo el conflicto, es de gran ayuda para imaginar sociedades más justas e intentar emularlas.

6. 2. Habermas: la desobediencia civil, piedra de toque del Estado democrático de derecho.

Como introducción a sus ideas sobre la desobediencia civil, daremos algunas breves notas sobre la pragmática del significado de Habermas, necesaria para situarnos en un plano de diálogo y acción. Esta pragmática muestra los puntos claves necesarios para la crítica política, aceptando el sujeto unos mínimos que serán reglas para él y para los otros. En concreto, Habermas considera que con cada acto de habla, el hablante eleva (al menos) tres pretensiones de validez “universales”: la de verdad, la de corrección (normativa) y la de sinceridad o veracidad. Así, dice que en los actos de habla constatativos se formulan las pretensiones de verdad; en los actos de habla regulativos, las pretensiones normativas de validez; en los actos de habla expresivos (representativos), las pretensiones de verosimilitud.

En el caso de las pretensiones controvertidas de validez, se pasa a un discurso teórico en los actos de habla constatativos, a un discurso práctico en el caso de los actos de habla regulativos, mientras que no hay ninguna forma de discurso que corresponda con los actos de habla expresivos. Las pretensiones de verosimilitud no pueden fundamentarse, solo pueden mantenerse en conexión con la coherencia en la acción. Por ello, el hablante necesita de la acción para poder completar la significación de sus palabras. La desobediencia civil no puede valerse sólo del discurso teórico ni del práctico, sino que la acción es necesaria para convencer de la corrección moral. La técnica, incluso en su versión de técnica política “es en cada caso un proyecto histórico-social; en él se proyecta lo que una sociedad y los intereses en ella dominantes tienen el propósito de hacer con los hombres y las cosas” (Habermas, 1968, p. 55).

A medida que aumenta la fecundidad de la ciencia, la *racionalidad* queda neutralizada como instrumento de crítica y pasa a funcionar como un corrector del sistema. Lo único que puede decirse es que la sociedad está *mal programada*. Con estas consideraciones, centra Habermas el problema político en un ámbito pseudocientífico que efectivamente hace que el ciudadano perciba los problemas políticos y sociales como problemas de organización. Ante esta situación cabe preguntarnos si tales estados pueden ser objeto de crítica, y si su legitimidad no es algo neutro que se mantiene dependiente de su sistema legal. Y así, en vez de decir es legal porque es legítimo, decimos es legítimo porque es legal. De aquí podemos concluir con Habermas:

“el Estado debe procurarse un resto de no-conciencia para que sus funciones planificadoras no le deparen responsabilidades que no podría resolver sin resultar sobrepasado” (Habermas, 1973, p. 55).

Sólo en las crisis económicas, aparecen en estos estados cierto déficit de legitimación, sin embargo, como el sistema administrativo funciona como una parte, lo público cumple la función de ayudar a la legitimidad al estructurar la atención por ámbitos y temas e, incluso, ocultando a la opinión pública, problemas y argumentos.

La ampliación del campo de materias manejadas administrativamente exige lealtad de masas para las nuevas funciones de la actividad estatal. Declara Habermas, que la participación ciudadana se convierte así en algo ambivalente.

Para que las élites sean poderosas y puedan tomar decisiones con autoridad, es preciso restringir el compromiso, la actividad y la influencia del hombre común. El ciudadano común debe resignar su poder ante las élites y dejarles gobernar. El poder de la élite requiere que el ciudadano común sea relativamente pasivo, que participe poco y que se muestre deferente hacia las élites. De este modo se invita al ciudadano democrático a perseguir fines contradictorios: debe mostrarse activo, pero pasivo; debe participar, pero no demasiado; debe influir, pero aceptar. (Habermas, 1973, p. 98)

Esta *participación* ciudadana, totalmente regulada, sin dejar nada a la espontaneidad, está sistematizada por la administración para suplir el déficit de legitimación. Esa penuria de legitimación viene dada por la diferencia entre lo privado y lo público, con la preferencia que adquiere lo privado en todos los ámbitos. Los intereses privados guían la acción, tanto social como individual. Otro de los caminos para compensar tal déficit de legitimación es ofrecer recompensas. Así Habermas afirma que Offe y a sus colaboradores:

... Sugieren, empero, que la forma en que se procura legitimación obliga a los partidos políticos a entrar en una puja de programas, con el resultado de que las expectativas de la población se elevan cada vez más. Ello podría generar un abismo insalvable entre el nivel de las pretensiones y el de los logros, que produciría desilusión en el electorado. Así, la puja democrática entre partidos, como forma de legitimación, implicaría costos que no podrían afrontarse. (Habermas, 1973, p. 95)

Así pues, los políticos se convierten como decía Platón, en *pasteleros*. ¿Por qué se mantiene, entonces, la democracia formal? Habermas cree que esto se debe a que el sistema social y cultural plantea demandas que no pueden satisfacerse en los sistemas de constitución autoritarios. El sistema se mantiene con el creciente aumento del privatismo civil, que significa que el interés de los ciudadanos pasa por los rendimientos fiscales y de seguridad social del sistema administrativo, participando poco y siempre de acuerdo con los cauces y posibilidades prescritos.

El privatismo civil corresponde entonces a las estructuras de <<lo público>> despolitizado. El privatismo familiar y profesional es complementario del anterior; consiste en la orientación de las familias hacia los intereses del consumo conspicuo y del tiempo libre, por una parte, y por la otra hacia la carrera profesional en la competencia por el status. Este privatismo corresponde entonces a las estructuras de un sistema de formación y de profesiones regulado a través de la competencia en el rendimiento. (Habermas, 1973, p. 96)

Para el bienestar del sistema (democracias constitucionales modernas) se debe eliminar, de las expectativas del ciudadano, la idea de participación libre. Y a la vez, se complican tanto los cauces de participación establecidos que incluso se dejan de utilizar.

Con este análisis precedente, no debe extrañar que un país como Alemania, que incluyó en su constitución (artículo 20-4) cierto derecho a resistencia, se olvide de la reciente historia y considere que la desobediencia civil es ilegal, y en cuanto que va contra el sistema, violenta. Así crecen los partidarios, dice Habermas, de endurecer las penas para aquellos que toman este camino de acción. Pero cualquier país democrático sabe perfectamente donde está la diferencia entre los actos criminales (terrorismo) y la desobediencia civil. Por ello, no podemos estar de acuerdo con García Cotarelo cuando manifiesta que dadas las condiciones, cada vez más perfeccionadas de las fuerzas de seguridad, “era inevitable que en muchos casos, la resistencia se convirtiera en terrorismo” (García, 1987, p. 77).

La resistencia puede escoger otros medios, como la desobediencia civil, que hace su acción igual o más efectiva que cualquiera de las acciones violentas y, al mismo tiempo, puede pretender una justificación moral ante los demás ciudadanos, que haga de sus reivindicaciones motivo de cambio en las instituciones o en las leyes. La prensa y las instituciones estatales, comenta Habermas, hacen aparecer a los distintos movimientos: pacifismo, ecologismo, feminismo..., como amenazas a la seguridad nacional. Incluso interesa que existan grupos (que nada tienen que ver con los organizadores) que aprovechen

las movilizaciones para realizar actos vandálicos. De esta forma, afirma Habermas, la opinión pública puede guiarse para que se muestre contraria a estos grupos.

Habermas pretende hacer ver que la desobediencia civil debería ser considerada como un componente normal de los Estados democráticos. En este sentido, pretende aprovechar su discurso para:

Hacer comprensible también en Alemania la desobediencia civil como un elemento de cultura política madura. Todo Estado democrático de derecho que está seguro de sí mismo, considera que la desobediencia civil es una parte componente normal de su cultura política, precisamente porque es necesaria. (Habermas, 1988, p. 54)

Cree que aún en el caso de traspasar los límites de lo jurídicamente lícito, esta acción de protesta tiene un carácter exclusivamente simbólico. Por ello manifiesta que:

Las acciones de protesta sólo pueden tener carácter simbólico, incluso cuando suponen rupturas calculadas de las normas y que únicamente pueden llevarse a cabo con la intención de apelar a la capacidad de razonar y al sentido de la justicia de la mayoría. (Habermas, 1988, p. 54)

Para él, la desobediencia civil no se puede confundir con la resistencia, los actos de los desobedientes son formalmente ilegales, pero se realizan invocando los fundamentos de legitimación generalmente compartidos, de un estado de derecho. Su definición de desobediencia es la que da Rawls siguiendo a Bedau: la desobediencia civil se manifiesta en un acto público, no violento, consciente y político, contrario a la ley, cometido con el propósito de ocasionar un cambio en la ley o en los programas de gobierno. Para que la desobediencia civil sea justificada, Habermas menciona tres condiciones: la protesta debe dirigirse contra casos muy concretos de injusticia manifiesta; es necesario que se hayan agotado las posibilidades de acción legal correspondiente al caso, y en tercer lugar, las actividades de desobediencia no pueden alcanzar dimensiones que pongan en peligro el funcionamiento del orden constitucional.

Estas características hacen de la desobediencia civil, según Habermas, una apelación a la capacidad de raciocinio y sentido de la justicia de la mayoría de ciudadanos; es una protesta fundamentada, un acto público, además incluye un propósito de violación de normas jurídicas concretas. El desobediente admite las consecuencias de sus acciones y la violación de la

norma tiene un carácter simbólico. En esta última condición es donde reside el límite, para Habermas, de los medios no violentos.

Se muestra partidario de los argumentos de Dreier. Éste defiende que la no violencia no excluye siempre elementos de coacción y es compatible con la presión psíquica y la restricción de la libertad de movimientos de terceros. Esto, a pesar de ser ampliamente aceptado, puede originar un problema en nuestra sociedad de bienestar, en la que, aun considerando la reivindicación justa, los terceros que se ven afectados por ella protesten creando un estado de opinión en contra de la protesta. Consiguiendo que se vea a los que protestan como violadores de los derechos de otros, aún en el caso de que tales derechos sean fácilmente aplazables.

A este respecto, Habermas sostiene que la opinión dominante entre los juristas es que *la ley es la ley*. El poder del estado se mantiene sobre esta base, quien quebranta la ley apelando a su conciencia pide para sí derechos que el estado democrático no puede dar a nadie. Reitera que:

Quien practica la desobediencia civil en el Estado de derecho juega con la seguridad jurídica, uno de los supremos y más vulnerables logros culturales, ya que, como dice Geissler, <<suspende el hacha sobre la democracia>>. (Habermas, 1988, p. 58)

Pero ante esto, afirma, como Rawls, que la desobediencia civil es la piedra de toque de una comprensión adecuada de los fundamentos morales de la democracia y por ello el respeto a esta se encuentra asegurado. La tesis que mantiene la obligatoriedad de obedecer las leyes de una mayoría, ¿debe hacernos renunciar a nuestro derecho a defender las propias libertades y el deber de oponernos a la injusticia? Habermas considera pertinente hacernos la siguiente pregunta, ¿es posible justificar la desobediencia civil en un estado democrático de derecho? Este Estado necesita de una justificación moral y, al mismo tiempo, es capaz de darla. Tal justificación pasa por ser en el Estado de derecho, según Habermas, la necesidad que tiene dicho estado de que sus ciudadanos acepten el ordenamiento jurídico, no por miedo a la pena, sino por un acto libre de la voluntad. Este reconocimiento se fundamenta en el hecho de que la ley es debatida, aprobada y promulgada por los órganos constitucionales. De esta manera la ley adquiere legitimación procedimental.

Aquí plantea Habermas un problema que había quedado sin solución en la teoría de Rawls, al dar dicha legitimidad por válida. Propone la cuestión de ¿por qué es legítimo el

sistema legitimador, o la actividad regular de los órganos constitucionales o incluso la totalidad del ordenamiento jurídico?

Los sistemas constitucionales necesitan de principios que no dependan de la coincidencia con el derecho positivo. Habermas se hace las mismas preguntas, que nos hicimos ante el sistema de Rawls, sobre normas fundamentales y lo difícil de su justificación.

¿Cómo pueden, no obstante, justificarse estas normas fundamentales, por ejemplo, los derechos fundamentales, la seguridad jurídica, la soberanía popular, la igualdad ante la ley, el principio del Estado social? Para ello se han elaborado una serie de propuestas en la tradición del iusracionalismo y de la ética kantiana. Todas ellas siguen la intuición de que únicamente pueden justificarse aquellas normas que expresan un interés susceptible de ser generalizado y que, en consecuencia, contarían con la aprobación voluntaria de todos los afectados. Por ello, esta aprobación aparece vinculada a un procedimiento de formación racional de la voluntad; por ello, también, esta forma de fundamentación excluye el recurso, hoy de moda a un orden axiológico material experimentado históricamente. Sea cual sea nuestra actitud frente a estas teorías morales, el Estado democrático de derecho, al no fundamentar su legitimidad sobre la pura legalidad, no puede exigir de sus ciudadanos una obediencia jurídica incondicional, sino una cualificada. (Habermas, 1988, p. 59)

El hecho de la aprobación de normas, parece vinculado a un procedimiento de formación racional de la voluntad que excluye el recurso a un orden axiológico material. Este procedimiento está ligado a lo que él denomina *situación ideal de comunicación*, en donde se atiende a la reflexividad y tanto los procedimientos como las premisas de la justificación se tornan reflexivos.

En esta situación ideal, podemos resolver el problema de quién está autorizado a ejercer su derecho a la desobediencia, ya que se aceptan, no sólo las premisas de argumentación, sino también los procedimientos para realizar dichas premisas y esto siempre desde una perspectiva de reflexibilidad en la que el sujeto analiza la acción, no sólo desde su posición, sino también desde la de los demás (diversidad). Necesita el sujeto mencionado, no sólo de la racionalidad sino también creemos que le sería de gran utilidad la empatía humana.

Aun aceptando las premisas de desconfianza frente a la razón falible y la naturaleza corrompible del ser humano, el Estado de derecho en el intento de mantener la identidad frente así mismo deriva en una situación paradójica.

Tiene que proteger y mantener viva la desconfianza frente a una injusticia que pueda manifestarse en formas legales, si bien no cabe que tal desconfianza adopte una forma institucionalmente segura. Con esta idea de una desconfianza de sí mismo no institucionalizada, el Estado de derecho trasciende incluso el conjunto de sus propios ordenamientos positivos. Esta paradoja encuentra su solución en una cultura política que reconoce u otorga a las ciudadanas y ciudadanos su sensibilidad, la capacidad de raciocinio y la disposición a aceptar riesgos necesarios que son imprescindibles en situación de transición y de excepción para reconocer las violaciones legales de la legitimidad y, llegado el caso, para actuar ilegalmente por convicción moral. (Habermas, 1988)

Por ello, concluye que la desobediencia civil sólo puede darse, en ciertas circunstancias, en un Estado de derecho que conserve todas sus garantías, y aquí el desobediente adopta la función plebiscitaria del ciudadano soberano, que actúa de modo inmediato y directo dentro de los límites de un llamamiento a la mayoría.

En cualquier caso, la posibilidad de justificación de la desobediencia civil parte de los principios morales evidentes para todos, en los que también el Estado democrático funda su esperanza de aceptación libre. Vemos así que tanto el Estado como la desobediencia civil comparten los fundamentos que según principios y juicios de acción obligan bien a la obediencia o bien a la desobediencia. El Estado democrático, comenta Habermas, no es una empresa acabada. Por ello el estado de tensión que se crea entre obediencia/desobediencia es algo que se debe aceptar como parte importante del mismo.

En cuanto a las críticas, la ética del discurso recibe la de aquellos que consideran que cae en un formalismo tautológico. En este sentido, Prior (1993) señala que: “Al hilo de la consideración de estas objeciones, Habermas ha matizado su concepto de ética del discurso y ha reintroducido aspectos hegelianos. De alguna manera ha expandido su inicial concepto de justicia hasta incluir aspectos estructurales de lo relativo a la buena vida” (p. 151). Estas consideraciones, intentan acercar el discurso a los casos concretos de desobediencia civil y a las justificaciones que los acompañan.

En relación a la necesidad de agotar todas las vías posibles de acción antes de llegar a la desobediencia -ya comentadas por Rawls-, argumenta Habermas la dificultad que tienen precisamente aquellos que sufren la injusticia para hacer sentir su influencia, pues, generalmente, no pueden hacer valer su reivindicación a través de los grupos de presión organizados: parlamento, partidos, sindicatos, medios de comunicación, etc. Y por estas razones la presión *plebiscitaria* de la desobediencia civil suele ser la última –y aquí

añadimos nosotros única oportunidad- para corregir los errores de aplicación del derecho o para implantar innovaciones.

Cita Habermas la opinión de Dworkin, quien también ve en la desobediencia civil un medio de guiar las adaptaciones constantes del derecho y la política hacia normas más justas. Considera Habermas que en estos casos, la violación civil de las normas son experimentos moralmente justificados, sin los cuales un estado vivo no podría conservar su capacidad de innovación y adaptación, así como la creencia de sus ciudadanos en que su legitimidad guía la voluntad de obediencia particular. Por todo esto, opina que el estado debe prescindir de la tentación de aplicar las sanciones y penas como si se tratara de un criminal cualquiera, pues la desobediencia civil no pone en cuestión ni en peligro el conjunto del ordenamiento jurídico.

Existen argumentos a favor de la legalización de la desobediencia civil, en la línea de lo que sucede con el derecho de resistencia en la constitución alemana. Ante esto, creemos acertada la postura de Habermas cuando dice que la “desobediencia civil tiene que moverse en el umbral incierto entre legalidad y legitimidad” (Habermas, 1988, p. 63). De dicha legalización, puede derivarse como consecuencia indeseable que se convierta en un comportamiento normalizado perdiendo así su fuerza de cambio ante las instituciones del Estado, no tendría, en este caso, más fuerza que una manifestación organizada legalmente.

Asume Habermas la idea de Hume del plebiscito diario como mantenimiento del Estado, fundamentada en la convicción de la legitimidad del ordenamiento jurídico y en la misma decisión (plebiscito) debe andar la justificación política de la desobediencia civil.

En cuanto a la desobediencia civil por razones de conciencia, aclara que se encuentra obligada por el consenso constitucional y no se la puede confundir con la imposición de determinadas convicciones de conciencia. El Estado democrático que se muestra neutral ante convicciones subjetivas y confesionales, no se comporta, según Habermas, de forma neutral ante los fundamentos morales intersubjetivamente reconocidos de la legalidad y la obediencia al derecho y así actúa, en los casos de desobediencia, imponiendo penas que no se corresponden con la gravedad de la acción (legalismo autoritario). La argumentación de aceptación de las decisiones de las mayorías, se vuelve problemática ante actuaciones que ponen en peligro la vida de las personas y la supervivencia de los pueblos; por ello, propone Habermas, que se cumplan ciertos requisitos mínimos para que la creencia, aceptada por todos, de que la minoría debe acatar la decisión de la mayoría no se convierta en algo que sirva para legitimar cualquier cosa. Estos mínimos, señala, pasan porque las mayorías no puedan adoptar decisiones irreversibles; otro de los requisitos pasa por la aplicación reflexiva de la regla de la mayoría planteada por Claus Offe: los objetos, modalidades y límites de la

aplicación del principio de la mayoría, se someten a su vez a la decisión de esa misma mayoría.

Por lo demás, Habermas cree que justificar la desobediencia civil en algún sentido difiere mucho de ser un llamamiento a favor de la desobediencia civil. Al igual que en Rawls es el sujeto individual el único que puede decidir sobre la conveniencia de la desobediencia civil, ya que este *derecho* se encuentra, como ya se ha señalado, en la línea divisoria entre la legitimidad y la legalidad.

Tenemos muchos ejemplos recientes, pero Habermas pone la fecha de 1945 como referente de opinión en la que la desobediencia civil se veía como algo obvio, en comparación con la opinión generalizada de la actualidad que, al complicarse las actuaciones gubernamentales con argumentos económicos, organizativos y de efectividad, hacen aparecer a la desobediencia civil como un grave impedimento para el correcto desarrollo del estado y de las estructuras sociales. Quizá esto sea así por la facilidad con que el hombre olvida la historia, incluso la reciente. O tal vez, por su tendencia a aprender sólo de los propios errores, por ello el errar ajeno es un referente muy débil como guía para el presente. Concluye Habermas recomendando un cierto equilibrio entre el pensamiento moderno, la utopía y las experiencias concretas, alegando que:

El pensamiento político impregnado de la actualidad del espíritu de la época y que trata de resistir a la presión de un presente cargado de problemas, está penetrado de energías utópicas; pero, al mismo tiempo, es conveniente que este exceso de esperanza se someta al contrapeso conservador de las experiencias históricas. (Habermas, 1981, p.114)

Este difícil equilibrio de fuerzas contrapuestas convierte la desobediencia civil en piedra de toque de un Estado democrático que se reconoce, o al menos se debe reconocer, como fuente de conflictos internos a los que se les debe buscar solución dentro del propio sistema si se pretende su continuidad.

6. 3. Dworkin: ¿La Desobediencia civil un imperativo moral?

Para calibrar la aportación de Dworkin a nuestro análisis, nos centramos en la siguiente tesis. Para él, la teoría de la legislación debe contener una teoría de la legitimidad que describa las condiciones por las que una persona o un grupo tienen derecho a legislar; una teoría de la justicia legislativa que desarrolle la ley que tienen derecho de hacer o que están obligados a hacer. Señala que la teoría de la adjudicación también debe ser compleja; debe contener una teoría de la controversia, que establece las normas que han de usar los jueces para decidir los casos difíciles, y una teoría de la jurisdicción o de la competencia, que explique por qué y cuando los jueces—más bien que otros grupos o instituciones—, han de tomar las decisiones que exige la teoría de la controversia. Y sostiene que la teoría de la obediencia debe comparar y discutir dos temas: debe contener una teoría de la diferencia, que estudie la naturaleza y los límites de la obligación ciudadana de obedecer al derecho en diferentes formas de Estado y circunstancias distintas; y una teoría de la coacción, que explicita los objetivos de la coacción y el castigo. Por ello, una teoría general del derecho debe ser a la vez conceptual y normativa.

Los problemas pueden ser abarcados dentro de varias teorías a la vez. Preguntas como las referidas al hecho de que si los principios fundamentales de la constitución, los que definen quién debe legislar y de qué manera, pueden ser consideradas como parte del derecho vienen a incidir de forma directa sobre otras como la legitimidad y la jurisdicción. Si se mantiene que estos principios son derecho, los jueces pueden decidir sobre lo que exige la constitución. Si se considera que los principios constitucionales son derecho, a pesar de no ser producto de una decisión social o política, entonces el hecho de que el derecho pueda ser natural es un argumento en favor de las restricciones al poder mayoritario que impone una constitución. Los derechos naturales, si son tales, no pueden dejarse a la decisión de las mayorías.

Las cuestiones conceptuales, las de jurisdicción y legitimidad se relacionan de manera evidente con la obediencia. En consonancia con lo anterior se podría preguntar: ¿Es posible que un disidente diga que su idea de lo que exige el derecho básico de la constitución es superior a la de los legisladores y los jueces? Estos planteamientos llevarían a la teoría general del derecho a relacionarse con la filosofía, a la teoría normativa a relacionarse con la filosofía moral y política, y así la parte conceptual del derecho se relacionaría con la filosofía del lenguaje y la lógica, que tratarían cuestiones tales como el problema de las proposiciones de los jueces, su veracidad, falsedad, etc.

Dworkin plantea su teoría general del derecho como una crítica a la teoría de Hart, defensor del positivismo jurídico y heredero de las teorías utilitaristas de Bentham. En concreto, plantea que todas las críticas que se han hecho al utilitarismo olvidan un punto importante y por ello en conjunto no son efectivas. Olvidan que la teoría falla porque rechaza la idea de que los individuos puedan tener derechos contra el Estado y que éstos sean previos a los creados por la legislación positiva. Este olvido de los derechos previos a la legislación positiva, obvia también la posibilidad de los derechos políticos previos. Para él, los derechos individuales son triunfos políticos. Así, los ciudadanos, tienen derechos cuando una meta colectiva no puede tener justificación suficiente para negarles lo que desean tener o hacer.

Esta caracterización de derechos es formal, no dice qué derechos, ni si se tiene alguno. Esto lo hace Dworkin con la intención de huir de la metafísica de los derechos naturales. El individuo tendría así dos tipos de derechos políticos: unos derechos básicos, válidos de forma abstracta contra las decisiones tomadas por la mayoría o la sociedad, y unos derechos institucionales más específicos, que son válidos contra decisiones tomadas por una institución específica. El individuo puede tener así derecho a soluciones judiciales específicas, incluso en aquellos casos difíciles que no tienen un referente práctico explícito.

El individualismo, para él, no supone eliminar la igualdad sino que, por el contrario, los derechos individuales se siguen de la igualdad. Estos derechos formales son claramente kantianos, al estar vacíos de contenido o, en palabras de Dworkin, al no decir qué derechos son ni siquiera si se tiene alguno, pueden ajustarse a las necesidades sociales y políticas del momento. La cuestión, entonces, es ¿qué tipo de igualdad da lugar a esos derechos individuales?

Sugiero que el derecho a ser tratado como igual debe ser considerado fundamental dentro de la concepción liberal de la igualdad, y que el derecho –más restrictivo- a igual tratamiento sólo es válido en aquellas circunstancias especiales en que, por alguna razón especial, se sigue del derecho más fundamental, como quizá sucede en la circunstancia especial de los <<Reapportionment Cases>>. Propongo también que los derechos individuales a diferentes libertades sólo deben ser reconocidos cuando se puede demostrar que el derecho fundamental a ser tratado como igual los exige. Si esto es correcto, entonces el derecho a diferentes libertades no entra en conflicto con ningún supuesto derecho concurrente a la igualdad, sino que, por el contrario, se sigue de una concepción de la igualdad reconocidamente más fundamental. (Dworkin, 1984, p. 390)

Los fundamentos teóricos de los principios de justicia de Rawls, la mayor libertad política y la equidad, no aparecen como evidentes para Dworkin a la hora de verificar la justicia de instituciones políticas, argumenta que:

Pero si los dos principios de justicia están a su vez en equilibrio reflexivo con nuestras convicciones, no está claro por qué necesitamos de la posición original, como suplemento de los dos principios del lado teórico de la balanza. ¿Qué puede aportar la idea a una armonía ya establecida? (Dworkin, 1984, p. 242)

Según el razonamiento precedente, suponiendo que las partes firman en su propio interés (tras el velo de ignorancia) no se puede justificar que posteriormente se atengan a lo pactado. Dworkin cree que el contrato hipotético no es un contrato, por ello no se pueden aplicar coactivamente reglas a un individuo como sucedería si su consentimiento fuese real.

Lo que hace[Rawls], más bien, es usar el recurso de un acuerdo hipotético para señalar algo que se podría haber señalado sin echar mano a ese recurso; a saber, que la solución que se recomienda es de una equidad y una sensatez tan obvias que sólo alguien con un interés contrario podría estar en desacuerdo con ella. Su principal argumento es que su solución es equitativa y sensata, y el hecho de que yo mismo podría haber optado por ella no agrega nada sustancial a ese argumento. (Dworkin, 1984, p. 236)

El argumento de la posición original, según él, suponer aceptar que por el hecho de que un hombre hubiera dado su consentimiento, si se le hubiera preguntado de antemano, es justo aplicarle esos principios después en circunstancias distintas a las que él no da su aprobación. Declara que esta idea de posición original puede ser útil a la idea de interés antecedente, pero no al interés actual.

Por otro lado, las teorías de justicia que plantean una moral objetiva, las llamadas naturales, no dan respuestas, según él, a los problemas que plantea la desobediencia. Dworkin propone el modelo constructivo que supone una teoría de la justicia que no depende de intuiciones, sino que es más bien algo por construir. Así los hombres son los responsables de organizar los juicios particulares sobre la base de un programa de acción coherente. Este modelo constructivista tiene la ventaja sobre el natural, que puede prestar atención a las incongruencias que surgen con la esperanza de encontrar principios que resuelvan los problemas, aclara que en dicho modelo:

Su motor es una doctrina de la responsabilidad que reclama a los hombres que integren sus intuiciones y que, cuando es necesario, subordinen algunas de ellas a esa responsabilidad. Presupone que para cualquier concepción de la justicia es esencial una coherencia expresa, y que las decisiones se tomen de acuerdo con un programa que se puede hacer público y seguir mientras no se cambie. (Dworkin, 1984, p. 249)

Estos planteamientos no son ni escepticistas ni relativistas, pues no niegan ni afirman las condiciones objetivas de las convicciones, sólo reiteran que los hombres actuarán sinceramente de acuerdo con ellas. Él propiamente supone que la teoría de Rawls es constructivista al ir el razonamiento desde convicciones naturales a la teoría general de la justicia. A su juicio, la libertad no es un derecho y pensar lo contrario supone una confusión. No niega que los individuos tengan derecho a ciertas libertades definidas, como el derecho a tomar decisiones morales personales, pero eso no supone un derecho ilimitado de libertad. Por esto, los derechos convencionales no se derivan de un derecho abstracto a la libertad, sino del derecho a la igualdad. La idea de contrato no supone algo estable (derechos), sino que más bien supone una disposición a resolver los problemas de una determinada forma, partiendo, según Dworkin, del derecho a igual consideración y respeto en el diseño de las instituciones.

De aquí, surge la siguiente cuestión; ¿puede el hombre obligarse en un momento y lugar determinado, a obedecer unos derechos que no son sólo para esas condiciones concretas, sino que le suponen obediencias en otras condiciones y en otros momentos?

Pensamos con él que si actúa sinceramente no se podrá adquirir dicho compromiso, al no ser que haga suya la afirmación de don Juan Tenorio: “Muy largo me lo fiáis”. Por ello, el razonamiento de Dworkin llega a la conclusión de que el hombre no se rige por principios morales objetivos, sino que el razonamiento moral del <<sujeto autónomo>> se define como la construcción de un conjunto consistente de principios que justifican y dan sentido a nuestras intuiciones. Esta construcción es constante y de ajuste, por lo que no se le puede obligar a nadie a que responda en la actualidad conforme a un acuerdo o creencia anterior.

Desde estas premisas, la desobediencia civil, según sostiene, puede producirse por varios motivos. Él reconoce: la producida por considerar la norma perjudicial e incluso, estúpida; la que reclama en base a principios de justicia asumidos por la comunidad, considerando la norma injusta. Pero quizá la más importante para él es aquella que no reclama la violación de una regla de justicia, ni la inconveniencia de una ley, sino que se produce porque la ley exige a una persona un comportamiento que va en contra de su conciencia en virtud de sus propias creencias. Por ello Dworkin no distingue objeción de conciencia y

desobediencia civil, pues en última instancia, en su teoría, todo acto contra la ley de este tipo (resistencia) remite al individuo y a sus creencias. Esto le lleva a remitir todas las valoraciones judiciales sobre actos de desobediencia a valoraciones sobre los principios morales del desobediente. Pero como afirma Estévez (1994), si se le dan atribuciones a un determinado órgano del Estado para indagar sobre la veracidad de dichas creencias se ataca precisamente aquello que se pretende defender, es decir se va en contra de la libertad de conciencia.

Defiende que cuando se produce un caso de este tipo, el individuo no está obligado a agotar todos los cauces políticos, ya que la firme convicción de su acción no le permite su realización, aunque sea por un tiempo, mientras los jueces deciden; uno de sus ejemplos es el caso de la ley del estado de West Virginia que exigía que los estudiantes hicieran la venia a la bandera. Aún después de la primera sentencia, que consideraba dicha exigencia como constitucional, los sujetos que bajo una firme creencia seguían en contra de tal acción, consideraron que no debían acatar dicha sentencia porque la consideraban injusta. Finalmente, la Suprema Corte confirmó en 1943 la inconstitucionalidad de dicha ley. Así se expresa nuestro autor:

Si nuestra práctica estableciera que toda vez que una ley es dudosa por estas razones, uno debe actuar como si fuera válida, se perdería el principal vehículo de que disponemos para cuestionar la ley por motivos morales, y con el tiempo nos veríamos regidos por un derecho cada vez menos equitativo y justo, y la libertad de nuestros ciudadanos quedaría ciertamente disminuida. (Dworkin, 1984, p. 242)

Dworkin plantea su argumentación sobre la desobediencia siguiendo el ejemplo de aquellos que desobedecen las leyes de reclutamiento por motivos de conciencia. Se pregunta qué trato ha de dar el gobierno a los que desobedecen la ley. La respuesta de la mayoría, dice, quizá sea la que entiende que deben ser castigados por entender que tal actitud supone un desacato a la ley. Los juristas podrán quizá reconocer que está moralmente justificada la desobediencia al derecho, pero que no se la puede justificar jurídicamente, por ello, la ley debe cumplirse.

De esta última opinión se deriva un rasgo esencial del derecho (para los juristas): el de que se aplique igual a todos y que a todos obligue por igual, con independencia de los motivos personales. La frase ya anteriormente citada de “hágase justicia aunque se hunda el mundo”, sería el argumento principal para aplicar la ley sin excepción.

En consecuencia con lo anterior, el que desobedece la ley debe aceptar su castigo, sean cuales sean sus motivos. Todo ello por el bien de la sociedad, que no puede mantenerse si no se cumple este requisito. Para Dworkin (1984), sin embargo, este argumento es más débil de lo que parece:

La sociedad <<no puede mantenerse>> si tolera toda desobediencia; de ello no se sigue, sin embargo, que haya de desmoronarse si tolera alguna y tampoco hay pruebas de que así sea (...). Esta discreción no es licencia, ya que esperamos que los fiscales tengan buenas razones para ejercitarla, sino que hay, *prima facie* al menos, algunas buenas razones para no procesar a quienes desobedecen las leyes de reclutamiento por motivos de conciencia. (p. 305)

Opina que si el motivo cuenta cuando el juez establece distinciones entre ladrones, ¿por qué no cuando se trata de este tipo de infracción? Los motivos son algo a tener en consideración en el sistema legal, y esto es así por el hecho de que no se puede dictar sentencia en los casos difíciles atendiendo sólo a la norma. La mayoría cree que sería injusto dejar sin castigo a los objetores. Aquellos que están en contra de la desobediencia civil, reconocen, en Estados Unidos, la posibilidad de que una ley no sea válida por ser inconstitucional. Los casos de leyes dudosas, entre las desobedecidas por razones morales, son muy frecuentes, y aclara que:

La constitución hace que nuestra moralidad política convencional sea pertinente para la cuestión de la validez; cualquier ley que parezca poner en peligro dicha moralidad plantea cuestiones constitucionales, y si la amenaza que significa es grave, las dudas constitucionales también lo son. (Dworkin, 1984, p. 307)

Cree que hay cambios de leyes que se pueden hacer, y se hacen, sin menoscabo de la constitución. Son, pues, decisiones políticas. No depende de una decisión política condenar al culpable de asesinato, pero si es una cuestión política, por ejemplo, el penalizar a los objetores al servicio militar obligatorio. En este caso, no se modifica el orden constitucional ni las leyes básicas de un país cuando deja de ser obligatorio. El ejemplo de la objeción al servicio militar obligatorio en España viene a confirmar el argumento precedente.

Quizá no se puede exigir, cree Dworkin, al gobierno que llegue a las respuestas correctas y adecuadas respecto de los derechos de sus ciudadanos, pero se puede pedir que

por lo menos lo intente, tomando los derechos en serio; siguiendo una teoría congruente con lo que son tales derechos y una actuación coherente con lo que él mismo profesa.

Para Dworkin el problema más difícil de resolver parte de la pregunta de si un hombre tiene en alguna ocasión derecho moral a infringir una ley y si es posible que tenga derecho a hacer lo que su conciencia le dice que debe hacer. ¿Cómo se puede justificar que el Estado le disuada de hacerlo? ¿No es algo injusto que un Estado prohíba y castigue aquello que reconoce que los hombres tienen derecho a hacer?

Sostenemos, como Dworkin, que no se puede dar por sentado que los objetores de conciencia reivindiquen un privilegio de desobediencia de leyes válidas, sino más bien, un derecho ante leyes que por algún motivo se consideran injustas. ¿Qué debe hacer en cuanto ciudadano que cree que el cumplimiento de la ley está en contra de su conciencia?

Lo que quiero preguntar es cuál es su actitud adecuada en cuanto a ciudadano; en otras palabras, cuándo diríamos que respeta las reglas del juego. La cuestión es decisiva, porque puede ser injusto castigarlo si está actuando como, dadas sus opiniones, creemos que debe actuar. (Dworkin, 1984, p. 309)

Ante esto deduce tres posibles actuaciones del desobediente. La primera pasa por suponer que no se le permite desobedecer y no lo hace, en la segunda seguiría su propio juicio hasta que un tribunal no determine una decisión institucional. En el tercer supuesto, el desobediente sigue su propio criterio incluso después de sentencia en contra de un tribunal.

La respuesta no es desde luego obvia, pero Dworkin cree que si la doctrina del precedente (de gran relevancia en el sistema jurídico americano) tiene el efecto de permitir que la decisión de los tribunales cambie la ley, haciendo que no sea concluyente ninguna decisión de los tribunales, se podría deducir que:

La doctrina del precedente asigna pesos diferentes a las decisiones de diferentes tribunales, y el mayor peso a las de la Suprema Corte, pero no hace concluyentes las decisiones de tribunal alguno. En ocasiones, incluso después de una decisión en contrario de la Suprema Corte, un individuo puede seguir creyendo razonablemente que el derecho está de su parte; tales casos son raros, pero es muy probable que ocurran en los debates sobre derecho constitucional cuando se halla en juego la desobediencia civil. (Dworkin, 1984, p. 311)

Por ello, aceptamos, no hay un solo intérprete último de la constitución y, aunque sean preferentes las opiniones de la Suprema Corte (Tribunal Constitucional en España), nada nos asegura que su interpretación sea la correcta. Y si un ciudadano cree que la ley está de su parte, puede seguir con su reivindicación como afirma Dworkin.

Porque una vez que decimos que un ciudadano puede actuar según su propio juicio de la ley, pese a que juzgue que probablemente los tribunales se pondrán en contra de él, no hay razón plausible para que deba actuar de otra manera porque una decisión en contrario conste ya en las actas. (Dworkin, 1984, p. 315)

Dworkin cree que un ciudadano no será injusto mientras se guíe por su opinión considerada y razonable, para evaluar qué es lo que le exige la ley. Esto no significa que pueda obviar y dejar de hacer lo que han dicho los tribunales en todos los casos. Sólo cuando el problema afecte a derechos políticos o personales fundamentales y se puede suponer que la sentencia es errónea, en este caso, un hombre no excede sus derechos si se niega a aceptar como definitiva la decisión. Con esto no se quiere decir que el gobierno le pueda garantizar la impunidad. Según Dworkin, el gobierno no puede adoptar como norma el no enjuiciar al que actúe por motivos de conciencia, pero sí puede actuar conforme a la equidad si se toleran cuando las razones prácticas para enjuiciar son débiles, en un caso determinado, o se las puede cumplir de otra manera.

Se acusa a Dworkin de sostener que siempre hay en su teoría una “respuesta correcta”, pero, como él bien dice, no hace nada distinto a lo que hacen juristas y jueces, que formulan enunciados referentes al derecho y al deber jurídico, aun cuando saben que no son demostrables. Y los definen con argumentos, aunque sepan que tales argumentaciones no convencerán a todos. Piensa que el gobierno tiene especial responsabilidad con quien actúa basándose en un juicio razonable de que una ley es inválida. Si tales disidentes u objetores hubieran propiciado la violencia o infringido derechos de terceros, sería justificable el enjuiciamiento y la sanción establecida.

No se puede pensar que por el hecho de que unos ciudadanos manifiesten esta opinión se deban de dar muchos más casos. Pero si se da el caso de que la resistencia a la ley es mucho mayor, y se muestra un sentimiento de descontento generalizado, quienes establecen directrices deben tener en cuenta tales circunstancias. Para justificar estas afirmaciones podemos utilizar el ejemplo anterior del servicio militar obligatorio en España. Cuando se hizo muy grande el número de objetores, el gobierno se vio obligado a dar otra respuesta

legislativa, eliminando tal ley y organizando un sistema de reclutamiento a través de la profesionalización del ejército.

En este sentido, el propio Dworkin pregunta sobre la posibilidad de hallar un medio que permita mayor tolerancia con la objeción de conciencia, al tiempo que reduzca al mínimo su influencia política. Estos medios pasan muchas veces, según creemos, por decisiones políticas que pueden legislar de distintas maneras sobre un mismo asunto teniendo el mismo referente constitucional. A este respecto, si los propios tribunales deciden de distinta manera sobre el mismo asunto e incluso se dan ocasiones donde el Tribunal se desdice de una sentencia anterior, las dudas que puedan tener algunos sujetos sobre la ley parece algo normal a la luz de la interpretación de la misma de acuerdo con principios de conciencia individual.

¿Se podría decir que Dworkin afirma que los principios jurídicos son siempre principios morales? Es esta la acusación que recibe de Richards y a ella responde:

¿Creo yo que los principios jurídicos son siempre principios morales? En esto hay una ambigüedad. La proposición podría querer decir que los principios jurídicos son siempre principios morales buenos o correctos, y si eso es lo que quiere decir, entonces, tal como me he esforzado en repetirlo, eso no es lo que yo pienso. Pero podría significar que los principios jurídicos son siempre principios morales por su forma (independientemente de que sean buenos o malos, convincentes o despreciables en cuanto juicios morales) más bien que, por ejemplo, juicios prudenciales o generaciones históricas. Se trata de una afirmación interesante y que efectivamente suscribo, por lo menos en el sentido siguiente. Es posible que aquí la palabra “moral” traiga problemas, como con frecuencia sucede, pero entiendo la proposición en el sentido de que los principios que figuran en los argumentos jurídicos hacen afirmaciones referentes a los derechos y deberes de los ciudadanos y de otras personas jurídicas en vez de enunciar, por ejemplo, juicios prudenciales o generalizaciones históricas. (Dworkin, 1977, p. 469)

Refiere Dworkin una moralidad política sobre la que se sustentan los derechos de hecho. Y por ello el hombre tiene derecho a desobedecer una ley cuando el Gobierno impone una ley que reduce sus derechos en contra del gobierno. Desde su punto de vista: “El derecho a desobedecer la ley no es un derecho aparte, que tenga algo que ver con la conciencia y se agregue a otros derechos en contra del Gobierno y, en principio, no se le puede negar sin negar al mismo tiempo que tales derechos existen” (Dworkin, 1984, p. 286).

En suma, para él no hay una separación tajante entre moralidad básica y moralidad institucional, ya que las convicciones personales han sido la guía para la moralidad institucional. En su teoría, la justificación última de cualquier acto de desobediencia recae en el sujeto, y los principios que fundamenta dicha acción están a la base de los propios principios constitucionales. Esta tendencia a remitir, en última instancia, las decisiones políticas y judiciales a principios morales vuelve a plantear el problema señalado en Rawls en relación a su principio de justicia, la dificultad radica en la disparidad tanto de principios morales como de ideas de justicia.

7. Justificaciones de la desobediencia civil

La separación entre ética, política y deber jurídico es un espejismo que va desapareciendo a medida que nos acercamos a un análisis más detallado de cada uno de estos campos del saber. A propósito de ello, de todos es conocida la relación clásica entre ética y política. Aranguren (1958) en su estudio sobre el principio genético-histórico de la ética nos habla de que la separación de esta de la filosofía fue en subordinación de la política.

La moralidad pertenece *primo e per se* a la *pólis*; las virtudes del individuo reproducen, a su escala, las de la *politeia* con su reducción conforme a un riguroso paralelismo (...). He aquí por qué la ética de Platón es, rigurosamente, *ética social, ética política*. Es la *pólis* y no el individuo, el sujeto de la moral. (p. 31)

Continúa Aranguren hablando de Aristóteles y la relación de subordinación que éste establece de la ética a la política. Aunque el bien del individuo y el de la ciudad sea el mismo, el de Estagira considera mejor el bien común. Los dos tienen como finalidad la felicidad, pero para él se hace imposible pensar en la felicidad del hombre fuera de la polis. “En fin, para Aristóteles la justicia depende de la Ley, de tal modo que, cuando ésta ha sido rectamente dictada, la *justicia legal* no es una parte de la virtud, *una* virtud, sino la virtud entera”. (Aranguren, 1958, p. 33).

Otro clásico, esta vez premoderno, Maquiavelo, estableció la separación entre ambas en los siguientes términos:

Y además no debe preocuparse de incurrir en la infamia de aquellos vicios sin los cuales difícilmente podría salvar el estado, porque, si se examina todo atentamente, se encontrarán cosas que parecen virtudes y sin embargo le llevarían a la ruina, y otras que parecen vicios, de los que por el contrario nacerán su seguridad y su bienestar. (1513, p. 110)

Pero, a pesar de esta separación, propia del Estado moderno, es frecuente que vuelvan a su antiguo estado cuando se analiza en profundidad el significado de cada una de ellas.

A este respecto, la relación entre el Derecho y la moral parece a simple vista más fácil de evitar, sobre todo si nos atenemos a los llamados filósofos positivista del derecho. Kliemt (citado por Garzón, 1985, p. 32) afirma:

Estos filósofos pueden ser llamados empiristas e incluso más correctamente positivistas no sólo por cuanto asumen la separabilidad conceptual entre derecho y moral, sino también por razones derivadas de su empeño en dotar de una base observacional a la genuina ciencia jurídica.

Pero surge un problema cuando nos vemos obligados a responder a la cuestión de ¿por qué hay que obedecer el Derecho? Y aquí es donde Peces-Barba (1988), después de un análisis de la cuestión precedente, concluye que las razones que justifican la obediencia al derecho son las mismas que pueden justificar su desobediencia.

Esto nos lleva de nuevo a plantear las dificultades inherentes a la justificación o no de la desobediencia civil en los campos antes mencionados. Por esto, es ésta una separación metodológica a efecto de delimitar el discurso que difícilmente puede impedir las continuas conexiones y referencias entre ellas. A continuación examinaremos los tres ámbitos de justificación de la desobediencia civil.

7. 1. La justificación moral.

No abordaremos aquí un análisis del tratamiento de la desobediencia civil en las distintas teorías éticas, como tal encontramos un estudio bastante detallado en la obra de Malem (1988) sobre la desobediencia civil. Empezaremos por intentar delimitar el punto de partida ético para después ejemplificar con algunas propuestas concretas.

Para ello es útil aludir al conocido ensayo de Ferrater y Cohn (1981), quienes, al reflexionar sobre lo que se ocupa la ética, afirman:

Los titulados “problemas éticos”, en cuales quiera de sus múltiples formas – definición y aclaración de lo que cabe entender por “bueno”, “malo”, “justo”, “injusto”, “prudente”, etc.; examen de si las normas o reglas éticas son absolutas o relativas; formulación de normas destinadas a promover la equidad y a evitar la iniquidad; escrutinio y posible solución de conflictos entre diversos derechos; investigación sobre tipos de deberes y obligaciones, etc.- se plantea, en efecto, dentro de sociedades humanas. (p. 11)

Donde surge el conflicto, el individuo se convierte en el último referente para justificar su propio comportamiento eligiendo un código de referencia en relación al cual justifica sus acciones. Así lo refiere López (2000) cuando, en un análisis de los “casos difíciles”, y no hay duda de que la desobediencia civil lo es, afirma que:

Mientras que, en las normas y textos legales, los casos pueden ser descritos como <<circunstancias>> sobre las que se averigua qué está permitido o prohibido, en el ámbito moral la prohibición o sanción es exclusivamente de tipo interno. Corresponderá al agente individual la decisión sobre cada caso particular. (p. 278)

El análisis de situación se remite así al individuo concreto que de alguna manera se ve implicado en la acción. Por ello Navarro (1990) nos dice que al referirse la objeción de conciencia a la ética individual resulta más fácil de justificar que la desobediencia civil.

Cada sujeto, de manera particular, puede dar cuenta de los principios que guían sus actos, pero al ser la desobediencia civil una acción colectiva, algo con lo que se muestran de acuerdo la mayoría de autores, al introducir en la definición el concepto de “acto público”; la justificación de la misma se torna más problemática. Es complicado, en estos casos, encontrar un marco de referencia “moral” que sea aceptado como último referente para todos los implicados en la acción.

Incluso en aquellos casos, ya referidos, en los que la desobediencia civil empezó como objeción de conciencia, el primer referente individual se explicaba en relación a la justificación individual de unos pocos sujetos y su justificación remitía a la conciencia de cada uno de ellos. Pero al extenderse la acción a grupos más amplios de la sociedad, el referente individual pierde valor como argumento justificativo. Veamos dos ejemplos: el caso de la objeción de conciencia contra el servicio militar obligatorio en España o la objeción contra la guerra de Vietnam de los hermanos Berrigan; mientras se limitaron al ámbito de la objeción individual, sus acciones se justificaban atendiendo a principios religiosos o morales de rechazo contra la violencia. Pero al generalizarse estos movimientos y pasar al estatus de desobediencia civil, estas justificaciones ya no aparecen tan claras, se pasa así a alegar defensa de principios constitucionales, como la obligación de que el Congreso americano cumpla la norma de declarar formalmente la guerra antes de emprender una acción armada. O, en el caso español, oponerse al servicio militar, por la pérdida de tiempo y dinero, así como la discriminación que sufrían los hombres al estar apartados de la vida civil durante más de un año.

Garzón (citado por Navarro, 1990, p.46) explica la dificultad de encontrar argumentos para una justificación moral de acciones generales. También rechaza el utilitarismo por ser una justificación a posteriori, aquí la desobediencia civil se justifica por sus logros y se rechaza por sus fracasos. La justificación instrumentalista, según argumenta, tiene la dificultad del regreso al infinito y la justificación rawlsiana se complica al tener que compartir todos los agentes sociales el mismo sentido de justicia. Esto le lleva a la aceptación del relativismo moral “en última instancia, la justificación moral de la desobediencia ha de basarse en la convicción personal del actor” (p. 47). Para él esto no significa una defensa del caos, sino volver a reivindicar la necesidad de análisis de los casos particulares.

Nos parece que esto no resuelve el problema de la justificación moral de la desobediencia civil completamente, pues nos remite de nuevo a la objeción particular y al estar hablando de una acción general, deberíamos aceptar la coincidencia de múltiples motivos particulares, algo de suyo complicado.

Muchas de las soluciones propuestas pasan por la referencia al universalismo. Sobre ello, Gascón (1990), aceptando los planteamientos de E. Fernández, señala:

La obligación moral es la que se origina en la conciencia moral autónoma y voluntaria, y se debe a consideraciones morales, es decir consideraciones no egoístas que una persona en su actuación

estaría dispuesta a hacer valer universalmente y que, para ella, son más importantes que cualquiera otras consideraciones igualmente universales. (p. 94)

Creemos que los planteamientos universalistas introducen una dificultad en lo referente a la ponderación: ¿quién tiene la autoridad y el conocimiento para calificar una determinada acción de moral o inmoral? ¿Qué principios, igualmente universales, adquieren primacía y en base a qué?

Para dar respuesta a esto necesitaríamos de un catálogo donde recurrir para evaluar la mayor moralidad y universalidad de una u otra acción. Si este referente universalista es el código concreto de un país o un sistema de creencias de una sociedad concreta, pongamos la sociedad democrática occidental, nos veremos obligados a justificar la obediencia moral a leyes que chocan con algunas teorías éticas o incluso con planteamientos morales particulares.

En relación a esto Mate (1989) apunta que:

El hombre puede legislar, claro, pero la ley moral no se puede identificar con una ley decidida por todos, aunque fuera una comunidad de diálogo (...). El imperativo no manda o prescribe nada concreto. Y no lo puede hacer porque el imperativo categórico es lo primero, es anterior a toda ley concreta. (p. 19)

Sin embargo, de que la decisión última de obediencia a la ley sea algo propio del sujeto moral, no podemos deducir, en ningún caso, qué es lo que lleva a cada persona en concreto a esa obediencia o desobediencia. Volveríamos de nuevo a argumentos utilitaristas, universalistas, racionalistas e incluso egoístas, la regla de la acción colectiva de Olson ya nos mostraba que de la actuación egoísta no tienen por qué generarse, necesariamente, consecuencias negativas.

Como afirma Aranguren (1958), siguiendo a Aristóteles, la ética y la política persiguen como fin la felicidad del hombre, pero el problema es que esta se “dice se muchas maneras”. Ante tales dificultades, podríamos preguntarnos ¿qué interés tiene el planteamiento sobre la justificación ética de la desobediencia civil?

Veamos dos modelos de respuesta. Por un lado la representada por Rostow (citado por Gascón, 1990, p.150) en la que se defiende lo siguiente: “Todo ciudadano tiene la obligación moral de obedecer las leyes mientras no sean derogadas y que, de no hacerlo, ello supone la ruptura de un pacto de dimensión moral.”

Según esto, la obligación moral de obediencia que se establece en el pacto político no puede ser violada por principio, la propia moralidad nos impide desobedecer la ley, volviendo al principio kantiano de obediencia a la ley que nos hemos dado.

La postura opuesta la encontramos en Singer (1985). Para él:

Nuestra obligación fundamental de obedecer la ley es una obligación moral y no una obligación legal. No puede ser una obligación legal, porque esto nos llevaría de regreso al infinito: puesto que las obligaciones legales se derivan de leyes, tendría que haber una ley que dijese que debemos obedecer la ley. ¿Qué obligación habría, entonces, de obedecer esa ley? Si fuera una obligación legal, entonces tendría que haber otra ley...etcétera. Si hay alguna obligación de obedecer la ley, debe ser en última instancia una obligación moral. (p. 11)

Siguiendo la argumentación de Singer, se retrotrae el problema a la justificación individual de la desobediencia, volviendo a tener que aceptar una multiplicidad de argumentos para cualquier acción.

La condición, puesta por Rawls, (1986) de restringir la desobediencia civil a los casos en los que el disidente estaría dispuesto a aceptar que cualquier otra persona en el mismo caso de injusticia tiene derecho a una protesta similar, vuelve a retrotraernos al imperativo categórico kantiano.

A este respecto, Habermas (1989), intentando concretar y traer la decisión moral al momento concreto, reformula el principio kantiano, de la siguiente manera: “Toda norma válida debería poder encontrar la aprobación de todos los afectados, siempre que estos tomaran parte en un discurso práctico” (p. 88). La aprobación de una acción a través del discurso consigue unir bajo un criterio común las diversas justificaciones particulares, el problema, para conseguir tal aprobación, es de índole práctico, ya que en los casos de conflicto es difícil lograr un diálogo racional entre las partes.

Para concluir, diremos que la moralidad de las acciones o principios que guían al desobediente civil inciden directamente en el aspecto público de la desobediencia. Al buscar el apoyo del mayor número de ciudadanos, la moralidad o inmoralidad de la acción sirve para que estos se sientan identificados o no. Por ello, se podría dar el caso de que el recurso a la igualdad intrínseca de todos los seres humanos, sirviera para convencer a los ciudadanos de que deben apoyar protestas contra el recorte en políticas sociales del gobierno.

Bien sea como argumento individual o colectivo, bien defendiendo normas concretas o guiándose por formalismos abstractos, la justificación moral de la desobediencia civil está a la

base de futuras justificaciones jurídicas o políticas, de ahí el interés que adquiere la justificación moral en el estudio de la desobediencia civil.

Muchas de las acciones de desobediencia civil dadas en la actualidad no tienen como referente una justificación moral inmediata. La oposición a la contaminación producida por la energía nuclear o a políticas gubernamentales que producen agotamiento de recursos pueden ser ejemplos de esto. Sin embargo, cuando se analizan los derechos políticos que justifican dichas acciones volvemos a planteamientos fundados en los derechos inherentes a todos los hombres, y al preocuparnos de los otros se vuelve a introducir la moralidad en nuestras argumentaciones.

7. 2. La justificación jurídica.

Comenzaremos con una afirmación rotunda de Garzón (1985): la justificación jurídica de la desobediencia civil es bastante más compleja que la justificación moral y la política. Por eso es rechazada por parte de los estudiosos del tema.

Navarro (1990), por su parte, sostiene “que aplicando criterios lógico-conceptuales de validez la justificación de la desobediencia civil se hace casi imposible” (p. 49).

De entrada, desde el ámbito del derecho parece, pues, algo contradictorio el planteamiento sobre la justificación de la desobediencia civil.

Siguiendo con la limitación de circunscribir la desobediencia civil a sociedades o Estados constitucionales de Derecho, defensores de los derechos humanos y de la democracia como organización política, se abren dos posibilidades: la primera la representan aquellos que, basándose en la naturaleza del derecho, dan argumentos que imposibilitan la justificación jurídica de la desobediencia civil. La segunda, aparece representada por aquellos que, aun reconociendo la paradoja, para el derecho, de una justificación de “no cumplimiento” de la norma, fundan una vía de justificación remitiendo el derecho a principios abstractos y generales.

Como apunta Peces-Barba (1988) “la desobediencia civil no es un derecho sino una situación de hecho que afecta al derecho” (p. 167). El tránsito de un camino u otro afecta de facto al desobediente, pues aunque se parte de la disposición a aceptar la pena por su infracción, no se asume de buen grado una sanción por luchar por un principio de justicia que se considera violado por quien directamente impone la norma. Pensemos en los actos de disidencia en los que se reclama el cumplimiento de una ley constitucional. Para el disidente, la sanción por estas acciones, aun aceptada, viene a ser otra ilegalidad más a sumar. Es decir, el desobediente civil no niega la autoridad de quien juzga, solamente cuestiona la legalidad de la ley violada y apela al sentido de “justicia” del tribunal o del juez con la esperanza de que se repare tal injusticia.

Plantearemos dos modelos para establecer consecuencias y posibilidades de la justificación de la desobediencia civil en el ámbito jurídico.

Los teóricos del contrato aceptan unánimemente que es mejor obedecer las leyes que los sujetos se han dado para la constitución de una sociedad, ya que la cohesión y las ventajas que reciben de vivir en sociedad se derivan *prima facie* del sometimiento a la ley.

Brown (citado por Malem, 1988, p.191) explica lo contradictorio de la búsqueda de justificación jurídica de la desobediencia y confirma que:

Parece implicar la posibilidad de la existencia de un caso legalmente permitido de violación a la ley. Pero si la desobediencia civil, que es una violación a la ley; puede ser justificada, entonces la ley tendría que haber permitido que estuviese justificada. *Pero la ley no puede permitir lógicamente violar la ley.* No puede lógicamente asumir que en el curso de una protesta pública la violación de una ley válida no constituya violación alguna. Ésta es una razón extremadamente fuerte para negar la posibilidad de justificar la desobediencia civil.

Prosigue afirmando que la desobediencia civil no entra dentro de excepciones de la ley, como el asesinato cometido en defensa propia. El desobediente que viola una ley injusta pretende que dicha ley se elimine de manera definitiva, no hay en él carácter de excepcionalidad. Sus acciones tienen una pretensión normativa de largo alcance.

Apuntaremos dos aspectos problemáticos en el argumento anterior; el primero se muestra al hablar de la violación de una “ley válida”. El preguntar por lo que confiere validez a una ley puede ser un tema controvertido. Primero debemos dilucidar si la validez de la ley le viene otorgada solo por el hecho de su contemplación o promulgación en un determinado código o, si por el contrario, se atiende a otro tipo de principios, como principios básicos de justicia, de libertad etc. Si es por el primer caso, es lógico considerar que se desobedece una ley válida, si es por el segundo se debe aceptar que la ley desobedecida puede ser injusta o no válida en relación a principios de justicia generales o de grupo.

Aclarar también que la desobediencia civil puede ser directa o indirecta, en el primer caso, si se pone en cuestión la validez o legitimidad de la norma violada, pero en el segundo se da por válida la ley violada, que solo es quebrantada como medida de presión para obligar a la reflexión sobre las demandas que fundan la protesta.

El segundo problema surge con el concepto de “excepcionalidad”. Si nos referimos a violación de la norma injusta para conseguir su supresión, como se ha visto antes, no hay excepcionalidad posible. Pero si nos referimos a la desobediencia civil como acto de protesta, la excepcionalidad es una de sus características. Los desobedientes civiles emprenden sus acciones siendo plenamente conscientes que este es un recurso extraordinario a la práctica política ordinaria y esto le confiere la excepcionalidad en la acción.

Rawls (1971) introduce, incluso, en la desobediencia civil la necesidad de que se agoten todos los recursos legales de protesta antes de plantear una acción. Nosotros diferimos de este planteamiento, ya que como se ha dicho anteriormente, lo irreparable de las consecuencias de determinadas acciones puede urgir a la acción, siendo una imprudencia posponer la acción.

Como se verá más adelante, los problemas de las democracias actuales en lo referente a la participación ciudadana o a la capacidad de influir por medios legales en las decisiones gubernamentales, hace que, de seguirse esta condición, se anule de facto cualquier posibilidad de disidencia.

Además, el derecho no legisla sobre casos particulares sino que son los jueces, los que al aplicar la ley, atienden a la casuística particular apareciendo lo que Dworkin (1984) llama el poder discrecional de los jueces:

Es obvio que si no hay una norma social que exija inequívocamente una decisión jurídica determinada, y si entre los juristas hay discrepancias respecto de la decisión que en realidad corresponde, los jueces tendrán discreción en el primero de los sentidos enumerados, porque tendrán que ejercitar su iniciativa y su juicio más allá de la aplicación de una regla establecida. (p. 131)

En el sistema legal americano, esto resulta de gran interés para decisiones futuras, ya que la doctrina del “precedente” dispone que, si un determinado juez ha distado y argumentado una sentencia absolutoria en un caso de desobediencia civil, el abogado que defiende a otros desobedientes, en igual caso o similar, puede recurrir a dicha sentencia como una decisión válida a aplicar de nuevo. Esta doctrina convierte a los jueces en legisladores indirectos a través de la práctica jurídica.

En el sistema legal europeo, como manifiesta Prieto (2001), la fuerza del precedente es mucho menos significativa y lo que adquiere mayor significado es la “ponderación”. A este respecto, afirma que: “La sentencia del juez ordinario opera siempre sobre una determinada interpretación de la norma a la luz del caso que examina, y nunca sobre una disposición normativa” (p. 35).

En este caso lo que se dice es que la ley es inadecuada para un caso concreto pero no que lo sea siempre. Por ello, la sentencia no puede ser utilizada como recurso general para casos afines.

La ponderación no acaba, pues, con la discrecionalidad:

Más bien al contrario, el modelo de la ponderación representa un esfuerzo por someter a racionalización la aplicación de unos principios y derechos constitucionales que son tendencialmente conflictivos, y sin necesidad de cuestionar en abstracto la validez de las leyes. (p. 36)

Como ejemplo de la afirmación anterior se podrían mostrar las distintas sentencias a los objetores al servicio militar obligatorio en España, que van desde la máxima pena permitida a una sanción meramente simbólica. (Gordillo, 1993)

Nos encontramos, pues, que desde un punto de vista del derecho positivo, la justificación o castigo de la acción de los desobedientes depende del juez, la doctrina general suele imponer una sanción, pero la sentencia particular puede o no atemperar la punición. Esto, para algunos autores como Aparicio (1994) supone: “que la desobediencia civil, “case by case”, puede hallarse amparada por el ordenamiento jurídico de los regímenes políticos representativos” (p.30). Se ha señalado que “puede hallarse” como una posibilidad de justificación en el ámbito más amplio de un determinado ordenamiento jurídico.

Como dato curioso, podemos apuntar la existencia, Falcón (2000), de estudios pormenorizados de la jurisprudencia según una clasificación de los tipos de protesta. No obstante, esto último tampoco resuelve el problema sobre si una determinada acción es o no objeto de sanción, ni qué sanción le corresponde, por lo menos en el sistema legal europeo, donde la ponderación refiere a un caso concreto en un proceso judicial concreto.

Malem (1988) indica al respecto que:

Parece evidente, pues, que puede existir una cierta “ilogicidad” cuando se pretende justificar jurídicamente la violación a la ley, aunque ello se cometa por imperativos políticos o morales. Las tesis sostenidas por los defensores de la “ley y el orden” se verían, de ese modo, lo suficientemente confirmadas como para afirmar que se infiere de la naturaleza misma de un acto de desobediencia civil que no puede ser legalmente justificado. (p. 192)

Después de esto, Malem plantea la posibilidad de la justificación constitucional de la desobediencia civil, realizando un recorrido por los argumentos de los autores partidarios o detractores de tal posibilidad. E incluso, como se vio al definir la desobediencia civil, hay autores como Singer (1985) que defienden que; si lo que se pide es la declaración de inconstitucionalidad de la ley, no se trata, según él, de un acto de desobediencia civil.

Otros, como es el caso de Drejer (1981), llegan a justificar que en los Estados Constitucionales democráticos la resistencia puede ser fundamentada no solo moralmente sino también jurídicamente. Con estos planteamientos se da cierto carácter de legitimidad a aquellas acciones que se justifiquen por la violación de derechos constitucionales o de principios democráticos.

Los casos de desobediencia civil de este tipo, según nuestra opinión, siguen siendo desobediencia civil. Debemos alegar que la justificación dada por el desobediente es a priori, pero la posible exención de pena se da con la sentencia y esta es a posteriori. En estos casos el desobediente no tiene ninguna certeza “jurídica” que le asegure que el juez resolverá a su favor. Por ello, en cuanto a las pretensiones sobre la ley objeto de protesta, se encuentra en la misma situación que aquel que no recurre a principios constitucionales.

Por su parte, Prieto (2001) señala la desviación intrínseca de dichas justificaciones ya que la decisión final queda sujeta a un tribunal:

El control abstracto, esto es, la posibilidad de declarar la inconstitucionalidad de una disposición legislativa con efectos erga omnes representa, como ya hemos dicho, un acto de legislación negativa propio del sistema europeo o concentrado, y es tarea que desempeña en exclusiva el Tribunal Constitucional. (p. 31)

Los recursos ante este tribunal, por lo menos en España, son muy difíciles de presentar para un grupo de desobedientes civiles, por ello los demandas de inconstitucionalidad en nuestro país se realizan, bien por el gobierno o la oposición, o por los gobiernos autonómicos. Los últimos recursos que se han aceptado a trámite, por el Tribunal Constitucional, están relacionados con las pretensiones de independencia de Cataluña y han sido presentados por los partidos en el gobierno y por el gobierno autonómico catalán.

Para Prieto (2001), visto lo anterior, la verdadera justicia Constitucional no es la del Tribunal Constitucional, sino la de la jurisdicción ordinaria, y los jueces han de tener la Constitución como referente en todas sus sentencias. Como referente práctico, esto podría suponer que el juez declare como improcedente un desahucio en base al derecho constitucional a la vivienda. Si esto fuera así, se rebajaría considerablemente el malestar en las clases más bajas, a la par que aumentaría, posiblemente, en los grandes grupos financieros.

Como dijimos anteriormente, los argumentos de inconstitucionalidad no son un eximente para considerar una acción “desobediencia civil”, la argumentación no supone que, necesariamente, el tribunal competente se muestre de acuerdo con los argumentos esgrimidos por el desobediente. Y aun en el caso de mostrar su acuerdo, el acto concreto de la desobediencia supone la violación de una ley que en ese momento es legal y la pretensión de ilegitimidad descansa, de momento, en los desobedientes. Gascón (1990), afirma que, la desobediencia civil se caracteriza porque sus medios de protesta son ilegales pero eso no

significa que lo sean también sus objetivos. Aunque la pretensión de legalidad de los objetivos no cambia la ilegalidad de los medios.

Otro de los dilemas surge al preguntarnos si serviría, o no, la desobediencia civil para reclamar leyes injustas. Mateos recuerda a propósito de ello el ejemplo puesto por Malem (1988) en el que Ross Barnett, gobernador de Mississippi, mantenía que su conciencia le dictaba que las leyes integracionistas eran injustas e inmorales. Esto se puede mantener si se pone como referente el sujeto individual, pero no si los referentes últimos son derechos más ampliamente reconocidos como los derechos humanos y los textos constitucionales que de ellos se derivan. Ambos autores concluyen “que la desobediencia civil no puede ser usada como excusa para desobedecer leyes justas” (Mateos, 2012, p. 48).

Peces-Barba (1988), en relación al problema anterior, aclara que: “No por pronunciar palabras mágicas como desobediencia civil y objeción de conciencia se está siempre defendiendo pretensiones dignas” (p. 167). Por eso, para él, la desobediencia civil no puede ser un derecho:

Porque se trataría de un derecho subjetivo universal, a desobedecer cualquier norma del Ordenamiento, lo cual es una contradicción con la vocación de obediencia que va aparejada con el derecho, y porque carecería de acción procesal, e incluso de posibilidad de integrarse en los esquemas técnicos de identificación de los derechos subjetivos. (p. 168)

Argumenta también que la resistencia es un hecho, una prueba de fuerza frente al poder establecido, pero no un derecho y, además, sólo entra en juego cuando se desvirtúa el sistema jurídico democrático. Añade que la desobediencia civil es una “confrontación” con el derecho basada en razones morales justificadas.

Al introducir la moral volvemos a encontrarnos con el problema antes mencionado sobre la separación entre derecho y moral, que en estos momentos escapa de nuestra investigación. Falcón (2000) enriquece el argumento señalando que en España no existe un delito específico de desobediencia civil, sino que lo que se castiga en los actos de desobediencia civil es el hecho de infringir leyes concretas que sí aparecen reflejadas en el ordenamiento jurídico. Al no aparecer reflejada la desobediencia civil como derecho positivo tampoco puede aparecer una sanción específica para tal acción. Por ello parece lógico, desde el derecho positivo, que ante el incumplimiento de normas concretas se sancione al infractor con independencia de la motivación que las guíe. Si cortar el acceso a una plaza está prohibido y se multa por ello, poco importa a la hora de imponer la sanción que los motivos

sean fastidiar sin más a los vecinos o que se haga para protestar por la situación de pobreza de estos. A no ser, que el juez tenga en consideración la moralidad de los principios que guían dicha actuación. Y en este caso volveremos a vincular la desobediencia civil con la moralidad.

Para concluir sostendremos que la desobediencia civil no puede entrar en el ordenamiento jurídico por la paradoja que tal hecho supondría y porque el propio acto vería mermada su fuerza por tal justificación.

Asumir la pena supone para el desobediente un punto más de fuerza para la publicación y justificación de sus acciones ante la mayoría de conciudadanos. Esto último es algo que ha sido valorado y analizado incluso por los gobiernos. En los últimos actos de desobediencia civil en España -15M-, el gobierno pasó a imponer multas, mucho menos visibles mediáticamente, en vez aplicar las penas de prisión correspondientes, ya que la entrada en prisión del desobediente se convierte en justificante y argumento a favor de sus acciones.

7.3 La justificación política.

Siguiendo con el marco de referencia prefijado, nos centraremos por último en la justificación política de la desobediencia civil en las sociedades democráticas.

La definición de desobediencia civil implica que ésta se manifiesta como un acto político. Falcón (2000) añade también el carácter cívico y la pretensión de eficacia. Rawls (1971) aclara así dicho carácter político de la desobediencia civil:

La desobediencia civil es un acto político, no solo en el sentido de que va dirigido a la mayoría que detenta el poder político, sino también porque es un acto dirigido y justificado por principios políticos, es decir, por los principios de la justicia que regula la Constitución y, en general, las instituciones sociales. Para justificar la desobediencia civil no apelamos a principios de moralidad personal o a doctrinas religiosas (...). Por el contrario, invocamos la concepción de la justicia comúnmente compartida, que subyace bajo el orden político. (p. 406)

Reconocemos que la desobediencia civil es un acto eminentemente político donde los ciudadanos participan activamente en la toma de decisiones por cauces no establecidos en el sistema democrático. Si se acepta que la democracia es una forma de gobierno donde el ciudadano tiene unas vías de participación institucionalizadas y claramente definidas. ¿Qué es lo que lleva a los ciudadanos a buscar vías alternativas para influir en las decisiones de gobierno y parlamentarias?

Se podría declarar que hay muchos tipos de democracia, al estilo de los modelos presentados por Singer (1985) y que, dentro de estos, unos son más perfectos que otros, justificando esto una mayor o menor presencia de la desobediencia civil. No entraremos aquí a analizar los diversos ideales sobre el sistema democrático que nos alejarían del análisis fáctico del problema planteado. Además, debemos reconocer, que los problemas surgen en las democracias reales. Por ello, como es obvio, en los modelos de democracia los problemas vendrían resueltos por el desarrollo del mismo modelo y sólo desde un punto de vista tangencial, se podría hablar de “problemas”.

Aceptamos las reglas del juego político que señala Malem (1988): igualdad de derechos políticos, sufragio universal, procedimiento de las mayorías para decidir, libertades políticas, diversidad de opciones y elecciones periódicas de los representantes etc. También el respeto por parte de las mayorías de los derechos de las minorías es una condición fundamental en las democracias occidentales. Con tales presupuestos, ¿cómo es posible justificar en estas

circunstancias un acto de desobediencia civil? Recordemos que el desobediente civil se muestra partidario del sistema y acepta que es el mejor de los sistemas posibles de gobierno. El desobediente no se encuadra dentro de lo que Galindo (2015) llama abstracción impolítica, ya que defiende las instituciones y la mediación que éstas suponen; no hay en ellos pues un rechazo al sistema, sino una clara intención de mejorar el sistema ya establecido. Los problemas surgen, como afirma Bobbio (1984), cuando se confrontan los ideales y “la cruda realidad” (p. 16).

Podríamos añadir también que cuando se participa activamente en el proceso de elecciones, se acatan las decisiones que de tal proceso se derivan. No obstante, hay quien considera que reducir la participación a votar cada cierto tiempo no es garantía de participación ciudadana, ni de que se atiendan las necesidades de los votantes. sí lo expresa Iglesias (2011) en su artículo “Vota y no te metas en política”. El depositar el voto se convierte en un hecho meramente simbólico: “Pero limitar la participación política de los ciudadanos al ejercicio del derecho al voto cada cierto tiempo es una perversión de la Democracia” (p. 119).

La mayoría de las democracias actuales se encuentran con el problema de la apatía de los votantes, siendo así que hay procesos electorales donde votan, como mucho, el cincuenta por ciento o menos de los ciudadanos con derecho a voto. Colegir pues, que aquel que no vota da su consentimiento tácito a lo que los demás han elegido, es algo lógico. Y por ello se le exige la obediencia y se le niega cualquier justificación para desobedecer. A este respecto, Plamenatz (citado por Gascón, 1990, p.157) afirma que “hay un sentido en el que toda persona que vive en una comunidad política participa en el sistema político”.

Pero, ¿qué diremos, en el caso de aquellos que han apoyado con su voto al gobierno elegido y el gobierno no cumple con lo prometido en su programa electoral? Bobbio (citado por Rodríguez-Aguilera, 1997, p. 3) sostiene que uno de los principales desafíos de la democracia real es el de las –promesas no mantenidas- ya que esto afecta significativamente a la legitimidad de la democracia. En algunos casos el problema se agrava de tal manera que el gobierno debe adelantar las elecciones ante la falta de apoyo y legitimidad.

Otro de los principios formales señalados para la democracia es el respeto por parte de las mayorías de los derechos de las minorías. Pero, a su vez, podríamos preguntar si tienen las minorías que respetar lo decidido o consentido por las mayorías, sea cual sea la razón de fondo para ese consentimiento. Malem (1988) afirma que el factor numérico no es suficiente para justificar el consentimiento de estas minorías.

En cualquier caso, debemos evitar caer en planteamientos maniqueistas y considerar como malos o buenos los intereses de las mayorías o de las minorías sólo atendiendo al número. No sería correcto considerar, por principio, el planteamiento de las mayorías como reprochable frente a los intereses de las minorías, que aparecerían, por contraposición, aceptables e incluso dignos de seguimiento. Las mayorías y las minorías forman igualmente parte del sistema democrático y, aunque en el juego democrático las decisiones se toman atendiendo a las mayorías no podemos afirmar tajantemente que éstas estén equivocadas, los ejemplos como el nazismo, donde la colectividad cayó en el horror, son excepciones frente a los casos donde las decisiones mayoritarias son acertadas.

En general, aceptamos como válidas las decisiones tomadas por mayoría. Spinoza afirmaba que la confluencia de muchos a la hora de razonar asegura la efectividad del proceso de raciocinio. Tampoco se pueden dar por válidas todas las pretensiones procedentes de grupos minoritarios. Los planteamientos de unos y otros deberían ser públicos, de tal manera que se pudiesen analizar, por parte de todos los ciudadanos, los intereses y pretensiones de los distintos grupos. Y así, imaginar las condiciones de posibilidad y las consecuencias que se generarían al asumir unos u otros planteamientos. Bien es cierto que los grupos de poder no suelen hacer públicos sus intereses y si los hacen se encuentran maquillados con presupuestos de defensa de derechos de la mayoría de la ciudadanía. En la mayor parte de ocasiones, los grupos, mayoritarios o no, tienden a negar de antemano la posibilidad de aceptar parcelas de racionalidad en el grupo contrario y aquí es donde las mayorías consiguen imponer su opinión, cerrando la puerta a la participación política de las minorías, que pueden ver en la desobediencia civil una manera de hacer visible su problema y la ilegalidad o injusticia de que son objeto. Se debe señalar también, la dificultad que pueden tener las minorías a la hora de utilizar medios ortodoxos para reclamar y mostrar su desacuerdo. Como ejemplo, la elevada cuantía de las costas de los tribunales ordinarios o la práctica imposibilidad de recurrir a los Tribunales Constitucionales, ya que como explicamos anteriormente éstos se dedican a dirimir polémicas entre los grupos de poder. Superadas incluso las dificultades económicas, el tiempo de espera que conlleva la resolución de cualquier tribunal hace que quien esté sufriendo una injusticia muy grave no pueda permitirse ese tiempo añadido de espera. Recordemos, como modelo, los problemas con las leyes hipotecarias en España.

Singer (1985) al respecto dice:

Sin embargo, tal como vimos en nuestro análisis de los modelos de asociaciones, no sería realista exigir que se “agotaran” los medios ortodoxos, puesto que algunos medios ortodoxos

jamás se agotan; en cambio los medios ortodoxos se han de poner a prueba hasta que sea obvio que no han de obtener éxito, o hasta que exista un verdadero peligro de que el daño se haya producido antes de que lo alcancen. (p. 93)

Muchos de los Estados democráticos actuales entienden la igualdad de derechos políticos como igualdad de “derechos por grupos”, de tal suerte que no todos los ciudadanos tienen los mismos derechos. Aunque sí pueden considerar que tienen los mismos derechos que las personas pertenecientes a “su grupo”. Así, los derechos que asisten a los representantes parlamentarios no son los mismos que tienen los ciudadanos en general. No hay, pues, simetría en los derechos políticos en el momento que el ciudadano que reclama judicialmente contra un estamento (ayuntamiento, ministerio...) se verá abocado a pagar tasas, costas judiciales, etc., cada vez que un tribunal le deniegue la razón y se vea forzado a recurrir a instancias superiores. Por el contrario, los estamentos ante los que ha recurrido no tienen la obligación de pagar ningún tipo de costas judiciales, con lo que recurrir una sentencia no le supone ningún gasto añadido, aún a sabiendas de que finalmente un tribunal le negará la razón, llevarán los recursos hasta el final. A esto se debe sumar el hecho de que las indemnizaciones que pagan los estamentos oficiales, se obtienen de los impuestos de los ciudadanos y no de sanciones a los responsables directos, por ello el tema económico no cuenta en ningún caso para los administradores.

En el ordenamiento administrativo y político español el funcionario o político que realiza un acto contrario a ley a conciencia, no asume la responsabilidad personal de sus actos. Por el contrario el ciudadano debe asumir incluso la responsabilidad de aquellos actos que se puedan derivar de errores involuntarios. De esta asimetría derivan muchos de los problemas de las democracias actuales. Sobre este punto, Velasco (1996) sostiene que:

Aunque en las democracias pluralistas el reconocimiento de la igualdad formal incluye la posibilidad del discurso para todos, ese derecho no puede llevarse a la práctica de manera inmediata, pues, como señala Agnes Heller, “el sistema social es de dominación y la parte dominante no puede ser movida a escuchar una argumentación o a aceptar algún tipo de reciprocidad, a menos que se la fuerce a prestar atención. (p. 166)

Bobbio (1984) señala seis falsas promesas de la democracia que llevan al descontento y al conflicto en la actualidad. La primera de ellas es la pérdida de la individualidad y el establecimiento de grupos de poder que se convierten en guías de la vida política. Como

modelo, de lo anterior, se podría analizar la evolución de las Asociaciones de Vecinos desde los primeros días de la democracia en España hasta la actualidad. De manera muy resumida diremos que en esos primeros momentos las inversiones municipales en los pueblos eran decididas por los participantes en esas asociaciones, cuyo único requisito para participar era vivir en ese pueblo. Conforme la democracia se fue consolidando, el partido en el poder (PSOE) decidió la creación de las Juntas Vecinales, a las que solamente pertenecían aquellos vecinos que militaban en partidos políticos, y de acuerdo a una proporcionalidad electoral. Las asociaciones de vecinos, al no poder influir ya sobre las decisiones de gastos presupuestarios en sus pueblos, terminaron por desaparecer.

La segunda promesa incumplida es la de la representatividad; los representantes elegidos encarnan intereses particulares o de grupo y en los sistemas bipartidistas los intereses de fondo de ambos partidos confluyen, quedando fuera de la representación muchos grupos de ciudadanos.

La tercera consiste en la derrota del poder oligárquico, y cita a Schumpeter, para justificar que la característica del poder democrático no es la ausencia de élites, sino la confluencia de muchas élites.

La cuarta promesa no cumplida, era la pretensión de ocupar todos los espacios, es decir, democratizar la administración, las empresas privadas, etc. Esto no sólo no se ha materializado en las democracias actuales sino que cada vez se jerarquizan más los distintos espacios.

La quinta falsa promesa era la eliminación del “poder invisible” (grupos económicos ocultos, mafias... etc.), algo que a la luz de los casos de corrupción existentes no solamente no se ha eliminado, sino que ha mutado haciendo casi imposible su visualización.

La sexta promesa consistía en crear un ciudadano educado en los principios de la participación política. Según Bobbio, esto no solamente no se ha llevado a cabo, sino que el fenómeno de la apatía política ha llevado a las ciudades incluso a renunciar a la cota de participación asignada, el número de votantes se reduce de forma alarmante, aumentando el voto de clientela política, a cambio de favores personales.

Malem (1988) señala que la desobediencia civil puede ser un medio para romper con todos estos vicios a través de violaciones públicas de la ley, sacudiendo esa indolencia de las conciencias particulares. Desde su perspectiva, los anteriores problemas, así como las recientes crisis económicas que afectan directamente a las democracias actuales, podrían poner en peligro –el sistema- que, a pesar de todo, sigue siendo, si no el mejor, sí el menos malo. La desobediencia civil se muestra en este aspecto como la válvula de escape que

permite la regulación del sistema, respetando las reglas básicas del mismo. Análogamente, Habermas (1985) sostiene que, “en última instancia, el Estado democrático de derecho depende de esta defensa de la legitimidad” (p. 61). Y Mejía (2015) aclara que, para Habermas, la justificación de la desobediencia civil se encuentra en una comprensión de la Constitución como proyecto inacabado. Añade también, que la desobediencia civil no puede ser separada de la crisis de los sistemas democráticos, y propone para corregir los problemas que llevan a la desobediencia civil, buscar nuevas formas de participación que no pasen por el “tamiz burocratizado de los partidos políticos” (p. 8).

Como venimos mostrando, los actos de desobediencia civil se adaptan a los tiempos, y la propuesta de nuevas formas de participación desligadas de los partidos políticos, que hasta el momento no se había articulado, surge como algo nuevo. Los últimos movimientos de desobediencia civil en España, nos muestran que ante la falta de vías participativas, pueden surgir nuevos partidos; con la pretensión de dar respuesta a las demandas que generaron las protestas. Esto era algo que ya Singer (1985) contemplaba cuando sostenía que: “No está claro si se espera que este movimiento opere por vías constitucionales, una vez que haya obtenido una audiencia justa mediante la desobediencia, pero para simplificar la discusión vamos a suponer que sea este el caso” (p. 83).

Y con todas las precauciones y restricciones que sugiere la necesidad de obediencia a la ley y la dificultad de unanimidad en un principio de justicia, Rawls (1986), aun aceptando que “no existe ningún procedimiento infalible para determinar quién tiene razón” (p. 101), mantiene que si la desobediencia civil se ve como una amenaza para la paz civil, la responsabilidad según él, no es sólo de los que protestan sino también de los que provocaron tal situación abusando de su autoridad y poder. Recordemos que Spinoza, Locke y Hume se mostrarían de acuerdo con lo anteriormente afirmado. Todos ellos reconocen que ante desórdenes de la ciudadanía, suele ser el gobierno el culpable de tal situación, al no haber previsto vías de reclamación institucionalizadas.

En esta línea, Navarro (1990) sugiere que, si el Estado democrático obtiene la legitimidad de la soberanía popular, este principio debe fundar un equilibrio entre Estado democrático y Sociedad democrática, asumiendo las potenciales rectificaciones del ejercicio de la desobediencia civil. Afirma por ello que los límites aparecen reflejados por el término “civil”, que supone una “disconformidad limitada” y publicitada. A su juicio,

Los fenómenos de desobediencia quedan integrados, si no formal y específicamente en el plano de la dogmática del Estado de derecho, sí al menos mediata y virtualmente por las condiciones

que en la actualidad permiten la legitimidad y el mantenimiento de algunas de las características, aspectos y límite de una dogmática constitucional coherente con los tiempos presentes y, en particular, el proceso jurídico de positivación jurídico-institucional informado siempre por los valores constitucionales(...). Aquello que se mostraba como tensión (tensión Estado de derecho-desobediencia civil), hoy se configura como dialéctica fluida entre dogma y desobediencia. (p. 104)

Galindo (2006) añade un argumento relativo al exceso que supone reducir la potencialidad política de la sociedad civil a su base existencial respecto de toda institución:

De esta manera, el respeto civil a las leyes constituye un índice y un factor de la autonomía de la sociedad civil, cuyas potencialidades, sin embargo, jamás quedan agotadas en las instituciones y en las leyes que se da a sí misma, que de esta manera exhiben su contingencia. (p. 149)

La desobediencia civil podría ser vista muy bien como una de esas potencialidades, ya que el respeto a las leyes y principios democráticos quedan manifestados suficientemente en las condiciones de publicidad y acatamiento de las sanciones. No en vano, Velasco (1996), hablando de la desobediencia civil, afirma que: “Con tal forma organizada de disidencia política se interviene activamente en la vida pública de la sociedad y, por tanto, al tratarse de un fenómeno eminentemente político, lo lógico sería insertarla en el marco correspondiente” (p. 171).

Rechaza el autor la posibilidad de encuadrar a los desobedientes “como seguidores dogmáticos de una ética de la convicción” y en esto afirma estar de acuerdo con Estévez.

Los planteamientos procedentes del campo del derecho, como ya se dijo, en su mayoría, creemos que con buena lógica, rechazan la posibilidad de la justificación legal de la desobediencia civil. Pero si se puede hablar de “justificación” de la desobediencia civil, es en el campo político donde mayores posibilidades se encuentran. Los recientes acontecimientos de actos de desobediencia civil como 15-M en España, o el Ocuped Wall Street en Estados Unidos, tenían un carácter netamente político. Sus pretensiones de mejora del sistema democrático, la demanda de leyes más justas, la necesidad de transparencia de los gobiernos, la democratización de los partidos políticos, así como una mayor participación ciudadana tienen como referentes, al menos formalmente, los principios que definen al sistema democrático, lo que los lleva a insertarse dentro de la política y, solamente de forma secundaria aparecen argumentos constitucionales o fundamentos éticos. Los desobedientes no cuestionan el sistema judicial como tal, sólo instan a que se consiga una verdadera separación de poderes y a que los jueces interpreten la ley de acuerdo a lo que Sanchís (2001) denomina

“primacía de los principios sobre las reglas”. Todas estas peticiones coinciden plenamente con los principios políticos del sistema democrático occidental.

8. Análisis de casos particulares.

Antes de enfrentar algunos casos que sirvan de ejemplo de los argumentos expuestos, nos permitiremos una referencia a casos clásicos de desobediencia civil que no cumplen con las condiciones mínimas que se exigen en la actualidad para denominar una acción como desobediencia civil. Se trata de los conocidos casos de Antígona, Sócrates o los hermanos Graco, en Roma. Veamos someramente los motivos.

En el caso de Antígona, la desobediencia a la ley tiene su origen en la conciencia particular del sujeto que debe cumplir con principios superiores a los mandatos terrenos. Aunque hay una aceptación de la pena que tal acción conlleva, no pretende modificar ni cambiar ninguna ley, ya que para ella esa ley ya existe y es una ley superior que se encuentra por encima de cualquier otra dictada por los hombres. Esto hace que su caso se pueda considerar más bien como de objeción de conciencia.

La situación de Sócrates es aún más curiosa: él no desobedece ninguna ley en sentido estricto, a no ser que, como afirma Hegel (1831), al hacer patente en los atenienses un principio de individualidad y libertad del sujeto, atente contra el Estado basado en el concepto de lo común. La única coincidencia de su acción con la desobediencia civil es la aceptación de la pena.

Los hermanos Graco, por su parte, mantienen una postura “legal” que conducía de manera efectiva a un bloqueo de la Asamblea Popular, por esto su acción fue vista como una subversión del orden constitucional romano. Al querer primar la soberanía popular sobre los planes dirigentes representados en el Senado, algo de suyo peligroso para un régimen autocrático, aparecen como desobedientes a una “ley o norma” no promulgada ni escrita. Así pues, no se les puede incluir dentro de los casos de desobediencia civil.

Hasta aquí nuestra referencia a ejemplos clásicos que, por contraste, contribuyen a identificar los casos de desobediencia civil que deseamos examinar. En éstos no profundizaremos en las teorías defendidas por los autores ni se hará una historiografía de los momentos y acciones por ellos realizadas. Más bien analizaremos aquellos aspectos que más directamente los diferencian de los demás casos particulares y en aquellas conexiones entre su praxis y el concepto de desobediencia civil. Intentaremos mostrar que no por el hecho de denominar a un autor como desobediente civil sus actos se ajustan a una verdadera desobediencia. De igual manera, no por el hecho de que alguna acción concreta se aparte de lo establecido como desobediencia civil, en algún aspecto, se puede concluir que las acciones realizadas se deben apartar de la consideración de desobediencia civil.

8.1. Thoreau y la conciencia individual.

El interrogante del que partiremos y que nos guía en nuestra exposición es si las teorías y las acciones de Thoreau corresponden verdaderamente con actos de desobediencia civil.

El nombre del artículo original, escrito por Thoreau y fruto de unas conferencias, era “Resistance to civil government” (Resistencia al gobierno civil) y sólo recibió el nombre *On the duty of civil disobedience*, cuatro años después de la muerte del autor, cuando fue publicado junto con otras obras.

Este artículo era una versión de las dos conferencias que Thoreau había pronunciado en el Concord Lyceum a principios de 1848 con el título << The Rights and Duties of the Individual in Relation to Government >> (Derechos y Deberes del Individuo en relación con el gobierno) (Lastra, 2012, p. 21). Cualquiera de los dos títulos dados por Thoreau a su obra reflejaría con mayor exactitud su teoría, que aquel otro dado póstumamente y por el que se la conoce en la actualidad.

Según entendemos, en “Resistencia al gobierno civil”, el adjetivo “civil” va referido al gobierno al cual el ofrece resistencia y no al tipo de resistencia ofrecida. En el titulado “Derechos y deberes del individuo en relación con el gobierno” el concepto clave es “individuo”, por ello intentaremos demostrar que el término desobediencia civil, que ha adquirido tal repercusión ligado a la figura de Thoreau, no se debe sino a la feliz idea de unos editores que en 1866 sacaron a la luz los escritos con tal nombre, coincidiendo con la aprobación de las Enmiendas XIII (1865), XIV (1868) y XV(1870) a la Constitución Americana, con las que se puso fin a la esclavitud y se amplió la extensión de la ciudadanía y de la representación, reforzando el poder del Congreso. (Lastra, 2012, p. 23).

Como se ha visto con anterioridad, cuando se añade el calificativo de civil a la desobediencia, el desobediente debe mostrarse comprometido con los principios político-jurídicos del Estado democrático, pero en Thoreau el término civil viene referido al gobierno que detenta esas cualidades y no a sus acciones. La política y la cosa pública no sólo no le interesan, como veremos a la luz de sus escritos, sino que se muestra abiertamente contrario a ellas cuando afirma que: “Ahora que la República- *la res-publica*- está instituida, es hora de buscar la *res-privata*. Los asuntos privados” (Thoreau, 1863, p. 24).

Sostiene, además, que la política le parece tan superficial y poco humana que no le ha interesado nunca y aquí radica su negativa a la lectura de diarios, ya que estos dedican gran parte de sus contenidos a la política. Y dice que leer uno a la semana es demasiado. “No quiero embotar hasta ese punto mi sentido de la justicia”.

Sus propias creencias sobre qué es la justicia deben prevalecer por encima de lo que creen o piensen los demás. Reconoce que la prensa es el poder dominante y la manera en cómo el gobierno atrae adeptos. Su desprecio a la política le lleva a decir que: “La política es, por así decirlo, la molleja de la sociedad, está llena de arena y grava y los dos partidos políticos son sus dos mitades enfrentadas” (Thoreau, 1863, p. 28).

No es sólo una actitud personal. Él cree necesario que los demás se percaten de que la política no es algo sustancial al hombre, sino que la relación (hombre-política) es la que se establece en un estómago con una mala digestión; calificándola así de “dispepsia”:

Las cosas que más acaparan la atención de los hombres, como la política y la rutina diaria son realmente funciones vitales para la sociedad humana, pero deberían realizarse inconscientemente como sucede con las correspondientes funciones del cuerpo físico. Son *infrahumanas*, una especie de vegetación. (Thoreau, 1863, p. 28)

Thoreau considera que la política y la honradez no tienen nada que ver y establece como guía de la política la utilidad. En este punto añade que, lo que se necesita no son políticos, sino hombres justos. Una vez eliminada la política como medio de los hombres para vivir en sociedad y rechazada la parte civil que corresponde a todo ciudadano, Thoreau queda como un súbdito que se opone a un gobierno por caminos distintos a la política. Desaparecen así dos condiciones implícitas en la desobediencia civil: la condición de ciudadano y la de “ser” político del hombre.

¿Cómo se relaciona con el gobierno y con sus conciudadanos ese ideal de hombre que es como una pequeña mónada? Thoreau rechaza al gobierno, cosa que algunos han visto como símbolo de anarquismo, y aunque lo califica de mal recurso, ejército permanente, instrumentalizador de los hombres y un medio ineficaz, intenta vivir en paz siempre que el gobierno lo deje actuar según su conciencia.

Falcón (2000) cree, contrariamente a la opinión popular que de Thoreau se tiene como anarquista, que en ningún momento se le puede considerar como tal en sentido estricto de la expresión y, de acuerdo con sus escritos, podemos corroborar dicha opinión. Él muestra claramente que no pretende la supresión del Estado y declara que:

Pero para hablar con sentido práctico y como ciudadano, a diferencia de los que se autodenominan contrarios a la existencia de un gobierno, solicito, no que desaparezca el gobierno inmediatamente, sino un mejor gobierno de inmediato. Dejemos que cada hombre

manifieste qué tipo de gobierno tendría su confianza y ese sería un primer paso en su consecución. (Thoreau, 1849, p. 31)

Declara que después de su encarcelación perdió al Estado todo el respeto que aún le tenía, lo que supone que hubo un momento en el que ha sentido respeto por el Estado. Concluye sus apreciaciones sobre el Estado imaginando uno mejor, aunque reconoce que no lo ha visto todavía en ninguna parte. Esta oposición tajante al Estado no aparece en ninguno de los movimientos considerados de desobediencia civil; incluso Gandhi, que consigue la liberación de la India, no se opone al Estado británico, sino solamente a las leyes injustas para con su pueblo que de aquel dimanaban.

La mayoría de los teóricos de la desobediencia civil aceptan la democracia como forma de gobierno, aun reconociendo sus problemas. Este Estado se reconoce como el marco más adecuado para cualquier acción de desobediencia civil: se pueden poner en duda las leyes, las políticas gubernamentales, la representación, etc., pero no se duda de que solamente en el Estado democrático el ciudadano puede tener la suficiente fuerza para convencer con razones a otros ciudadanos.

Thoreau ataca a la democracia por dos lados; por la parte del gobierno y por la parte del pueblo. Proclama que no existen diferencias entre el periodo de dominación inglesa y el sistema democrático, bien es cierto que el esclavismo refutaba claramente al sistema representativo y dejaba en entredicho a la democracia americana, pero su crítica no va solo contra unos determinados problemas del sistema, sino que ataca a todo el sistema. No sólo critica las leyes injustas de este régimen, sino que el sistema en sí le parece fundado en la fuerza de las mayorías, algo reprobable desde su punto de vista. En referencia a lo anterior alega que: “La auténtica razón de que, cuando el poder está en manos del pueblo, la mayoría acceda al gobierno y se mantenga en él por un largo periodo, no es porque posean la verdad ni porque la minoría lo considere más justo, sino porque físicamente son los más fuertes” (Thoreau, 1849, p. 31).

En cuanto a la democracia como gobierno representativo, critica que solo represente intereses bajos y se pregunta “¿qué monstruo de gobierno es ése en el que las facultades mentales más nobles y todo el corazón no están representados?” (Thoreau, 1859, p. 101).

Asegura no entender la primacía que se le atribuye a la democracia sobre otras formas de gobierno pero no tendría inconveniente en reconocer cualquier tipo de gobierno que establezca la justicia. Para él, este gobierno tendría como referente “la justicia” sin importar que para establecerla se recurra, incluso, a una dictadura. Tampoco aclara cuales son las condiciones de justicia que requiere para la consideración de Estado justo. Por eso confirma

que: “El único gobierno que reconozco – y no importa que tenga pocas personas a la cabeza o que tenga un ejército pequeño- es el poder que establece la justicia en su término, nunca el que establece la injusticia” (Thoreau, 1859, p.101).

Thoreau desconfía de las mayorías y de los individuos que las forman, se refleja así claramente una contradicción argumentativa, ya que si la guía válida para sus acciones es su conciencia, ¿cómo se puede aceptar que los demás no la emplean coherentemente o correctamente? ¿Acaso la conciencia de los otros es deficitaria frente a su propia conciencia?

Singer (1985) critica la posición de Thoreau y explica que “en todo caso, el punto decisivo es que el consejo de <<seguir la propia conciencia>> no es capaz de ofrecer respuesta alguna al problema de lo que debemos hacer, puesto que nuestro problema es, precisamente, qué acción nos mueve a realizar nuestra conciencia (crítica)” (p. 106).

La única solución a la postura de Thoreau sería postular que existe una única conciencia justa, con la que deben confluír todos aquellos que quieran ser justos; en este caso habría una relación de univocidad entre esa conciencia y la de Thoreau, según sus argumentos. Imagina muchas conciencias individuales confluyendo hacia una acción justa, guiados por unos ideales de justicia que están en el interior de cada hombre, pero en tal caso, ¿por qué no se da la coincidencia entre él y sus conciudadanos? A éstos los censura por defender, según él, sólo intereses particulares y no atender a la globalidad. Critica su falta de preocupación en lo referente a los asuntos colectivos, mostrando la incongruencia de criticar en los demás actitudes particulares defendidas por él. Su defensa de huir de la sociedad, para vivir una vida plena en la naturaleza, no es sino una clara muestra de esto. “La mayoría de aquellos con los que intento hablar pronto se ponen a atacar una institución en la que tienen algún interés, es decir, tienen un punto de vista particular, no universal” (Thoreau, 1863, p. 17).

Muestra tan poca confianza en sus conciudadanos, que la democracia al depositar las decisiones en la mayoría no puede ser justa. Ello explica la siguiente afirmación: “Pero un gobierno en el que la mayoría decida en todos los temas no puede funcionar con justicia al menos tal como entienden los hombres la justicia” (Thoreau, 1863, p. 31).

Thoreau reivindica la conciencia individual por estar por encima de la ciudadanía y así dice: “hombres primero y ciudadano después”. El individuo sólo se somete a su idea particular de justicia y en ningún caso a la ley que no sea coincidente con ella. Para él, sus conciudadanos no son más que plañideras que lamentan los males como la esclavitud y la guerra, pero no hacen nada. El hombre prudente que él representa, “no dejará lo justo a merced del azar, ni deseará que prevalezca frente al poder de la mayoría. Hay poca virtud en la acción de las masas” (Thoreau, 1849, p. 37). No reconoce ninguna fuerza a la multitud,

reitera que solamente le pueden obligar aquellos que obedecen una ley superior a la suya. El problema reside en saber cuál es esa ley superior y que justicia espera Thoreau. No aparece en su obra una referencia sobre qué tipo de estado o gobierno sería justo, ni sobre los principios que se deberían respetar en ese estado. Solamente tenemos como principios el rechazo a la esclavitud y a la guerra. Como resulta evidente, el recurso a la subjetividad es absoluto en Thoreau. Por ello asegura que no hay verdades objetivas ni siquiera en la ciencia o en la filosofía. La subjetividad adquiere en él el status de guía suprema de cualquier acción humana. Pero frente a este relativismo, introduce, paradójicamente, la referencia absoluta de su conciencia individual. Comprensiblemente, sostiene que no hay solución para el Estado: “De este modo los gobiernos evidencian cuán fácilmente se puede instrumentalizar a los hombres, o pueden ellos instrumentalizar al gobierno en beneficio propio” (Thoreau, 1849, p. 16).

La elección de un gobierno está basada, así, en el interés particular de unos individuos, bien formen parte del gobierno o del pueblo. Declara que por cada hombre virtuoso hay novecientos noventa y nueve que alardean de serlo y que se conforman con votar, califica las votaciones de “especie de juego con un suave tinte moral”. Reitera que el voto corresponde con lo que uno cree que es lo adecuado, pero al ceder la decisión final a las mayorías no se defiende la idea. Por tanto alega que: “Incluso votar por lo justo es no hacer nada por ello” (Thoreau, 1849, p. 37). Los hombres que solo manifiestan su opinión sin hacer nada no ayudan a que las cosas cambien, defiende la acción como revolucionaria y anima a los demás a seguir ese camino.

Al hilo de tales afirmaciones se podría pensar que la lucha contra las acciones y leyes injustas es la bandera de su causa. Más, lo que le mueve es la necesidad de absolución frente a los actos injustos, pero no hay en él una verdadera lucha por cambiar esa injusticia. Reconoce la existencia de leyes injustas y se pregunta qué hacer ante ellas. Y aunque podríamos ver en este gesto a un desobediente civil luchando por cambiar dichas leyes, las afirmaciones siguientes nos sacan del error:

Si la injusticia forma parte de la necesaria fricción de la máquina del gobierno, dejadla así, dejadla. Quizás desaparezca con el tiempo; lo que sí es cierto es que la máquina acabará por romperse. Si la injusticia tiene un muelle o una polea o una cuerda o una manivela exclusivamente para ella, entonces tal vez debáis considerar si el remedio no será peor que la enfermedad; pero si es de tal naturaleza que os obliga a ser agentes de la injusticia, entonces os digo, quebrantad la ley. (Thoreau, 1849, p. 40)

En este sentido, su negativa a pagar impuestos no tiene como finalidad la lucha, sino solamente la no-colaboración. Sus razones, para no luchar por la supresión de esas leyes quedan bien recogidas en estas líneas: “Requieren demasiado tiempo y se invertiría toda la vida. Tengo otros asuntos que atender. No vine al mundo para hacer de él un buen lugar para vivir, sino a vivir en él, sea bueno o malo” (Thoreau, 1849, p. 41).

Otra de las características de la desobediencia civil es la de la lucha por el cambio de leyes o programas de gobierno considerados injustos, incluso contrarios a los principios constitucionales. Pero no es esa la postura de Thoreau ante la ley; considera que la ley no puede hacer libres a los hombres, sino que los hombres deben hacer libre a la ley. No entiende como los hombres cumplen la ley cuando el gobierno la quiebra constantemente. La ley que procede de un gobierno, sea cual sea este, no tiene, para él, más valor que la razón de un solo hombre justo y razona en los siguientes términos:

¿A caso es imposible que un solo individuo tenga la razón y un gobierno esté equivocado?
¿Deben imponerse las leyes tan sólo porque se hayan aprobado?, ¿O declararlas válidas por un número cualquiera de hombres, si *no* son válidas? (...) ¿Pretenden los jueces interpretar la ley de acuerdo con la letra y no con el espíritu? (...) En los casos más importantes, no tiene mayor trascendencia si un hombre transgrede una ley humana o no. (Thoreau, 1859, p. 100)

La tesis de Navarro (1990) sobre este punto nos permitirá precisar la nuestra. A su juicio, “En el caso de Thoreau, las consecuencias extraídas apuntan a una finalidad externa: intentan la modificación de la legalidad o la política vigentes (p. 80).

Por nuestra parte, no creemos que sea este el planteamiento de Thoreau, más bien parece querer decir “que su reino no es de este mundo” y no muestra ningún interés en luchar por cambiar leyes injustas. ¿Pero quién o quiénes son los culpables? Como ya nos ha mostrado, los responsables son los ciudadanos en general, pero sobretodo el gobierno y la Constitución máximo referente legal. Por eso, ratifica que quienes crean el problema deben solucionarlo. Y si se plantea la cuestión ¿Qué debo hacer yo?, sostiene que para dicha situación el Estado no ha previsto ninguna salida, acusando a la Constitución de ser la culpable de este estado de cosas (Thoreau, 1849).

En la misma línea, dado que los tribunales no reconocen mayor autoridad que la Constitución no tiene sentido reclamar ante los tribunales, todo estaría perdido de antemano. La Constitución se convierte en la fuerza que perpetúa las injusticias del sistema. Concluye responsabilizando de esto al gobierno y se pregunta:

¿Por qué no está atento para prever y procurar reformas? ¿Por qué no aprecia el valor de esa minoría prudente? ¿Por qué grita y se resiste antes de ser herido? ¿Por qué no anima a sus ciudadanos a estar alerta y a señalar los errores para *mejorar* en sus acciones? (Thoreau, 1849, p. 40)

Se admite como requisito básico en la desobediencia civil, el hecho de publicitar sus acciones y la aceptación de la pena ante el incumplimiento de la ley. Encontramos en Thoreau la publicación de su acción y negativa a pagar impuesto, así como la explicitación de los motivos que le llevan a ello. Pero la publicación de su acción fue *a posteriori*, los ciudadanos de Concord “querían saber el motivo por el que había sido apresado. Thoreau explicó sus razones en una conferencia dada el 28 de enero de 1848” (Falcón, 2000). Pero él llevaba varios años sin pagar esos impuestos y solo después de su encarcelamiento explica los motivos. En los casos de desobediencia civil, la publicación de las acciones es previa a la propia acción y no una justificación que se da ante la extrañeza de los otros ciudadanos. Si se elimina la publicación previa se pierde la posibilidad de convencer a otros ciudadanos para secundar la protesta. Manifiesta su intención de conseguir, con la publicación de esta y otras conferencias, hacer llegar al máximo de ciudadanos sus ideas y que se adhirieran a su causa. Y les dice: “¿Cómo le corresponde actuar a un hombre ante este gobierno americano hoy? Yo respondo que no nos podemos asociar con él y mantener nuestra propia dignidad” (Thoreau, 1849, p. 33).

En estas conferencias incita a los ciudadanos a no pagar impuestos, ya que esta medida ayudaría a impedir que el Estado cometiera actos de violencia y a los funcionarios públicos les aconseja renunciar a sus cargos. Sus deseos son que todos los americanos reflexionen sobre eso y actúen en consecuencia, de acuerdo con esa ley suprema que él supone conocen todos los hombres. Éstas son sus palabras al respecto:

Me gustaría que mis compatriotas consideraran que cualquiera que sea la ley humana, ni un individuo ni una nación pueden cometer el menor acto de injusticia contra el hombre más insignificante, sin recibir por ello un castigo. Un gobierno que comete injusticias deliberadamente, y persiste en ellas, a la larga se convertirá incluso en el hazmerreir del mundo. (Thoreau, 1854, p. 64)

Insistiendo en esa idea, les recuerda que hay que ser antes hombres y americanos después; busca hombres íntegros que reconozcan esa ley superior a la Constitución y a la

opinión de la mayoría. Todo este alegato no obtuvo repercusión entre sus conciudadanos. Los motivos podrían haber sido, según creemos, la imprecisión y falta de concreción en qué leyes justas se deben seguir, y cuáles injustas rechazar. La falta de concreción lleva a que sus acciones no obtengan la repercusión que él podía en un principio esperar. Al plantear la oposición en bloque contra el Estado democrático, la Constitución y las leyes, sus conciudadanos encuentran más afinidades con el gobierno que diferencias, llevándoles esto a apoyar al gobierno, incluso aquellos que no aceptaban la esclavitud y la guerra.

En relación a la aceptación del castigo, nos parece acertada la razón dada por Falcón (2000) para alejarlo de los motivos esgrimidos por los desobedientes civiles. Sus motivos no son símbolo de respeto a las leyes democráticas de su gobierno, dado su desprecio manifiesto a este, sino más bien muestra de su indiferencia hacia el Estado y de su superioridad moral sobre el mismo. Thoreau afirma que los hombres deben seguir las leyes de su ser y que estas no serían contrarias a las de los gobiernos si estos fuesen justos, de nuevo se muestra como poseedora de una superioridad normativa a la conciencia particular y el estado al desviarse de esta sigue el camino de la injusticia. Pero volvemos a reiterar el problema subyacente, cómo se pueden seguir normas que no se explicitan y que solo están en el interior de los hombres. La aclaración a tales cuestiones no la encontramos en la obra de Thoreau.

Falcón también añade que Thoreau utiliza la prisión como presión para el gobierno. Disentimos de dicha afirmación ya que Thoreau no va a prisión de buen grado ni por respeto a la ley, como lo harán después Gandhi y L. King, sino que simplemente lo hace para mostrar la superioridad moral de sus “leyes” frente a las del gobierno. Tampoco lo utiliza como medida de presión, algo fundamental en la teoría y acción de los dos autores anteriores, pues, si esto fuese así, no tendría sentido la aceptación del pago de su deuda y se hubiese negado a que le pagasen la deuda en ese momento y en los años sucesivos. Podríamos ir más allá, criticando el hecho de aceptar el pago por parte de otros, a efectos de colaboración lo mismo da que el dinero de mis impuestos salga de mi bolsillo o del de mi madre.

Tampoco encontramos en Thoreau un defensor de la no violencia a ultranza. Más bien proclama cierta aceptación de la misma cuando declara que: “No deseo matar ni ser matado, pero puedo vislumbrar circunstancias en las cuales ambos casos me resulten inevitables” (Thoreau, 1859, p. 105).

Reconoce la revolución como forma de acabar con los gobiernos injustos, pero nos aclara, que los ciudadanos no creen que sea el gobierno americano de ese momento objeto de ese calificativo. Así sostiene que:

Todos los hombres reconocen el derecho a la revolución, es decir, el derecho a negar su lealtad y a oponerse al gobierno cuando su tiranía o su ineficacia sean desmesuradas e insoportables. Pero la mayoría afirma que no es ese el caso actual. (Thoreau, 1863, p. 34)

Concluye haciendo una defensa de la violencia a través de la apología de Brown, al defender su doctrina de que el hombre tiene derecho a emplear la fuerza contra el amo para liberar al esclavo y justificar dicha acción por ser la más rápida. Quizá esta última actitud, se deba al desencanto que siente hacia los ciudadanos americanos, como muestra la siguiente queja: “qué profundas las rotondas de la traición y el conformismo” (Thoreau, 1854, p. 271). Califica a sus compatriotas como “malvados”, e incluso llega a decir que si existiese algún infierno más falto de principios que ellos y los gobernantes sentiría curiosidad por verlo.

Sobre este tema, Falcón (2000) sostiene que Thoreau considera los medios como éticamente neutros si la intención que los guía es buena como pasa, según él, en el caso del capitán Brown. Por ello, considera a Brown como un hombre excepcional y sus acciones violentas quedan justificadas por la defensa de unos ideales que defiende incluso enfrentándose a su propia patria. (Thoreau, 1859).

Inferimos, pues, que Thoreau no es integrable en un movimiento de desobediencia civil; sus actos están más próximos con lo que denominamos objeción de conciencia. Él mismo habla del “encarcelamiento del objetor” y en varias ocasiones habla de la herida de la conciencia. Igualmente, su negativa y oposición a pagar impuestos está limitada a aquellos que sirven para sufragar la guerra y no los derivados a otras necesidades sociales:

Nunca me he negado a pagar el impuesto de carreteras porque tan deseoso estoy de ser un buen vecino, como de ser un mal súbdito; y respecto al mantenimiento de las escuelas estoy contribuyendo ahora a la educación de mis compatriotas. No me niego a pagar los impuestos por ninguna razón en concreto; simplemente deseo negarle mi lealtad al Estado, retirarme y mantenerme al margen. (Thoreau, 1849, p. 51)

Gascón (1990) considera que la objeción fiscal de Thoreau se adecua mejor a lo denominado objeción de conciencia, demuestra que la objeción fiscal permite discriminar qué impuestos se pagan y cuáles no.

Es difícil negar que, como afirma Malem (1988), el imperativo de la conciencia de Thoreau es intolerante y que a pesar de reconocer que “sólo lo hecho, dicho o pensado es

bueno en alguna rara coincidencia” (Thoreau, 1854, p.277), considera que no es imposible que un solo individuo tenga la razón y todos los demás estén equivocados (Thoreau, 1859). Al margen de dichas afirmaciones, que llevan a Falcón a calificarlo como “absolutista moral”, “individualista radical”, “antidemócrata”, etc., podemos afirmar que sus teorías y sus acciones corresponden a un acto de objeción de conciencia y no de desobediencia civil.

Nos permitiremos cerrar nuestro análisis de ciertas ideas de Thoreau con una referencia clásica que resulta iluminadora en este contexto:

Y el que no puede vivir en sociedad o no necesita nada por su propia suficiencia no es miembro de la ciudad, sino como una bestia o un dios. (Aristóteles, s.f., p. 48).

8. 2. Mahatma Gandhi y la no cooperación como resistencia activa.

Aludir a Gandhi parece casi obligado en una tesis sobre desobediencia civil. Ahora bien, no todos sus gestos de resistencia frente al poder establecido cumplen necesariamente los criterios que exigimos a la desobediencia civil. En este sentido, Malem (1988) quiere demostrar que aquellos autores que ven en Gandhi un ortodoxo partidario de la desobediencia civil se confunden. El autor va a intentar mostrar que tras la acción gandhiana no se cumplen los requisitos que reclama la desobediencia civil, sobre todo en lo que se refiere a la no violencia y a la aceptación de la pena.

Por nuestra parte intentaremos evidenciar que las acciones de Gandhi sí se ajustan a los presupuestos de la desobediencia civil, pero que esta es solo un aspecto de su actuación ya que, dada la responsabilidad que para él conllevaban los actos de desobediencia civil, se debía tomar con precaución. A lo largo de la vida de activista político de Gandhi, la desobediencia civil se emplea en muy pocas ocasiones y, casi siempre, con una función primordialmente simbólica.

Para Gandhi el respeto a la ley era algo que todo hombre debía de observar siempre y cuando dicha ley no fuera injusta. Para él, el referente legal era la Carta de Derechos del imperio británico a la que respeta según lo manifiesta en múltiples ocasiones. Sobre ello, Gandhi (citado por Rolland, 1923, p. 39) declara que:

No me quedan más que dos partidos: o bien separarme de Inglaterra, o bien, si creo todavía en la superioridad de la Constitución británica sobre las demás constituciones, obligar al gobierno a hacernos justicia. Ahora bien, creo todavía en la superioridad de la Constitución británica. Y es por eso que aconsejo la desobediencia.

Rolland (1923) se refiere a las palabras de Gandhi cuando se queja desilusionado de que su cooperación y lealtad con el régimen británico no haya dado ningún resultado; sostiene que él creía verdaderamente que podría mejorar con sus acciones este régimen y evitar así la separación de la India y el Imperio británico. Gandhi acusa al gobierno de esta ruptura, ya que él ha luchado por conseguir acuerdos que eviten la separación de ambos países.

Otra de las condiciones para la desobediencia civil es la publicidad de sus acciones. En relación a esto, muestra una gran preocupación por llegar a todos los rincones de la India y va a utilizar la prensa como medio, no solo la prensa india, sino la de países occidentales. Así se expresa Gandhi sobre este punto:

Me hice periodista, no por gusto, sino sencillamente porque vi en el periodismo un medio para cumplir mejor mi misión en la vida. Efectivamente, tengo que enseñar a los demás a servirse del arma incomparable del *Satyagraha*, que es el corolario directo de la no violencia y de la verdad. (Gandhi, 1958, p. 157)

Para poder llegar a todos los indios, funda dos periódicos independientes y que no aceptan publicidad: el *Indiana Opinión* y el *Harija*. Según Mejía (2012) el periodismo de Gandhi fue un ejemplo de cualidades como la eficiencia, el coraje, la verdad y la objetividad. Utilizando la prensa como un medio para mejorar su país, dando a conocer sus ideas y actuaciones, así como los peligros a los que se enfrentaban. Aunque muchos de sus preceptos tengan un fundamento moral o religioso, como la no violencia, el amor universal..., él los pone al servicio de la política. Algunos amigos y seguidores, como Tagore, le recriminan esta participación política. Gandhi, mostrando un gran conocimiento de la naturaleza del Estado y del ser humano, le responde que; aunque reconoce la importancia del individuo, sabe que el hombre es esencialmente un ser social.

Hago mucho caso de la libertad individual, pero no hay que olvidar que el hombre es esencialmente un ser social (...). Un individualismo desbocado no puede hacer otra cosa más que permitir que reine la ley de la jungla. Hemos aprendido a encontrar el justo medio entre nuestra libertad individual y la coacción social. (...) Plegarse de buena gana a las obligaciones sociales, con el deseo de asegurar el bien público, es servir al mismo tiempo a nuestro interés personal y al de la sociedad de la que formamos parte. (Gandhi, 1947, p. 203)

Gandhi se reconoce ciudadano incluso en el proceso de lucha contra las injusticias *Satyāgraha*. Ello explica esta frase: “El ciudadano obedece a las leyes de buena gana y nunca por coacción o por miedo a las sanciones en que incurre en caso de violación. Las infringe cuando lo cree necesario y está dispuesto a recibir el castigo previsto” (Gandhi, 1958, p. 209).

Su defensa de la ciudadanía y del sometimiento a la ley como reconocimiento de la sociedad civil, así como la apología de la aceptación del castigo, ante la decisión individual de desobedecer, lo inscriben dentro de los que consideran al Estado como imprescindible para que el hombre pueda vivir en sociedad.

Gandhi ve el poder político no como un fin en sí mismo sino como un medio para mejorar las condiciones de vida de los hombres (Gandhi, 1958). Declara que la política es como el abrazo de una serpiente que nos rodea y del que no podemos desasirnos, la única solución es la lucha. Comprensiblemente, define el Estado como representante de la violencia

organizada: “El individuo tiene un alma, pero el Estado, que es una máquina sin alma, no puede librarse de la violencia ya que es a ella a la que debe su existencia” (Gandhi, 1947, p. 18).

No encontramos, en él, un rechazo a la existencia del gobierno y considera que los ciudadanos son responsables también de lo que hace el gobierno, por ello deben apoyarlo mientras las medidas y leyes del mismo entren dentro de lo tolerable. Solamente en casos muy extremos de injusticia debe el individuo suspender ese apoyo: “Tiene que prestar todo su apoyo [al gobierno] mientras ese gobierno vaya tomando decisiones aceptables” (Gandhi, 1958, p. 207).

Cuando las decisiones de un gobierno son injustas el ciudadano tiene el “deber de la desobediencia” como una oposición clara y leal.

¿Pero qué gobierno es el más adecuado para Gandhi? La respuesta es clara; la democracia, a pesar de los errores y de los peligros de ésta y de que no puede ser impuesta por la fuerza a los pueblos, es el mejor de los regímenes políticos. Advierte Gandhi de los peligros de imponer la democracia por la fuerza, las recientes campañas militares, de los Estados actuales, para implantar la democracia por la fuerza y sus desastrosos resultados, le dan la razón. Él define a la democracia como “el régimen bajo el cual los más débiles tienen las mismas posibilidades que los más fuertes” (Gandhi, 1958, p.196). La verdadera democracia, o *swarāj* solo se consigue convenciendo por medio de la razón. Por tanto proclama que la razón es la única fuerza para convencer a los demás: “Detesto la autocracia. Estimando en mucho mi libertad y mi independencia, las estimo otro tanto cuando se trata de la libertad y la independencia de los demás. No tengo ningún deseo de vincular a nadie a mi causa, a no ser apelando a su razón” (Gandhi, 1958, p. 204).

Estima que en aquellos casos donde no entran en juego la moral o la religión hay que ceder a la mayoría. Y reconoce que, incluso, en lo referente a la conciencia el hombre puede estar equivocado, diferenciándose en esto, claramente, de Thoreau: “El hombre es un ser falible que jamás logra estar seguro del camino que recorre” (Gandhi, 1947, p. 21). El poner en duda la conciencia particular, aun reconociendo su valor de guía para los individuos, aleja a Gandhi de visionarios y de extremismos. El reconocer el relativismo propio de las conciencias particulares aleja a Gandhi de visionarios y profetas. Su conciencia es confrontada con la realidad de otras subjetividades y la razón es la única que puede inclinar la balanza. Y en otro texto, vuelve sobre la idea anterior aclarando que: “La conciencia no nos habla a todos de una forma idéntica. Sin duda, es un excelente guía para cada uno; pero querer imponer a los demás las reglas de nuestra conducta individual, sería una distorsión intolerable de la libertad de conciencia” (Gandhi, 1958, p. 203).

Para él, el Estado ideal es como una “anarquía ilustrada” pero es consciente de que esto es solamente eso, un ideal. “Pero en la vida nunca se realiza por completo el ideal” (Gandhi, 1958, p.199). Esta idea parece cercana a la afirmación de Locke de que el mejor gobierno es el que gobierna menos.

Lo que queda claro es que la verdadera democracia solo puede ser el resultado de la no-violencia. Como indicamos al principio, Malem (1988) va a poner en duda esta no-violencia en la teoría gandhiana. Debemos aceptar que Gandhi no hace una defensa de la no-violencia a cualquier precio, por el contrario, apreciamos en él un análisis realista sobre el tema, por eso declara que: “Nadie puede ufanarse de estar libre de toda violencia. Mientras el hombre viva en sociedad, necesariamente tiene que ser cómplice de ciertas formas de violencia” (Gandhi, 1958, p.146).

La no-violencia y la cobardía son excluyentes en su doctrina. De hecho, proclama que no tiene intención de huir del peligro. Prefiere ver a la India defendiéndose con las armas antes de ver como contempla su derrota sin hacer nada. (Gandhi 1958). Así se expresa al respecto: “A nadie se le ocurriría pensar que el ratón es clemente cuando se deja comer por el gato” (Gandhi, 1958, p. 151).

Así pues, para él la no-violencia no consiste en abstenerse de todo combate real contra la maldad. Mantiene que cuando se controla esa violencia individual y se ofrece una resistencia firme y pacífica ante la actitud violenta, la no-violencia se muestra más efectiva que la ley del Talión, que solo consigue multiplicar por dos la maldad. Como aduce De Mingo (2010):

Se equivoca quien confunde, con apresuramiento no violencia con paz, sin más. En realidad, digámoslo ya, la no violencia no equivale inmediatamente y llanamente a la paz, sino a una dinámica que tiene por límite, diríamos que casi ideal o regulativo, el *mínimo recurso posible a la violencia*, y en primer lugar y sobre todo, a la violencia física. (p. 4)

Es cierto que la no-cooperación, la desobediencia civil, el boicot, etc., suponen, en cierto modo, una forma de violación y violencia sobre un determinado orden o sociedad, pero también, que ante un agresor que emplea la fuerza física, la respuesta firme pero pacífica que ofrece Gandhi, crea en el agresor la posibilidad de reflexión sobre nuevas soluciones al conflicto. Rechaza el término “resistencia pasiva” por considerar que la pasividad no es la solución ante las injusticias, por ello defiende la no-violencia como superior, tanto por el autocontrol del sujeto como por el dominio moral sobre el agresor.

Como sostiene Buey (2005), citando la teoría de Gandhi, esta autolimitación blindada al que la asume de los errores de su acción, en el supuesto de estar equivocado con sus pretensiones el único perjudicado es el mismo. Cuando Gandhi habla de no-violencia, no habla de una renuncia total a la fuerza, y esto puede ser extensible a otras prácticas o teorías de la desobediencia civil. Solamente se está aclarando que se evita valerse del tipo de fuerza que emplea el Estado, pero no que no se emplee ninguna fuerza. De Mingo (2010) resume así la no-violencia gandhiana como: “La táctica de Gandhi es pues la de conducir el conflicto [imposible de evitar en sociedad] a una zona, inquietante y muy tensa, de asimetría e irreciprocidad” (p. 4).

Todo lo anterior nos lleva a concluir que Gandhi; es un defensor de la no violencia pero no renuncia a ejercer cierta fuerza ante el Estado, la no violencia no supone pasividad y la resistencia que se opone es no violenta en la medida en la que se rechaza la agresión física o la coacción psicológica.

La otra dificultad que señala Malem (1988) para excluir las acciones de Gandhi de la desobediencia civil es la aceptación de la pena. Sostenemos que las muestras de que Gandhi acepta las penas que se le imponen son numerosas y suficientemente conocidas, pero debemos clarificar que aceptar la pena no implica negarse a justificar su postura ante un tribunal, e intentar convencer a este de que la ley, objeto de incumplimiento, es injusta. Como se mostró, en el apartado relativo a la justificación de la desobediencia civil, apelar a la conciencia del juez para la “ponderación” del caso es algo propio dentro de las acciones de desobediencia civil, y no supone negar la violación de la ley, si no que dado que la ley objeto de violación se considera injusta es lógico intentar razonar ante el juez dicha injusticia. Así, Gandhi declara ante el juez que:

Estoy aquí para pedir y para aceptar gozoso la pena más alta que pueda infligirse por lo que, de acuerdo con la ley, es un crimen deliberado y que parece el primer deber de un ciudadano. ¡Jueces, podéis escoger: dimitid o castigarme! (Rolland, 1923, p. 95)

El proponer a los jueces la posibilidad de dimisión, descansa en la probabilidad de que estos concurren con su opinión sobre la necesidad de luchar contra las injusticias. Del mismo modo, se mostró disgustado cuando en 1923 el gobierno le pone en libertad, antes de cumplir su condena, por motivos de enfermedad. Argumenta que la enfermedad no es razón para devolver la libertad a un preso (Rolland 1923).

Señalaremos que, al igual que la difusión de sus ideas por la prensa, la prisión fue vista por muchos como un arma para la consecución de sus objetivos. Así Andrews (citado en Rolland, 1923, p. 97) aseguraba que el partido gandhista había ganado mucho con el encarcelamiento de Gandhi. De acuerdo con todo lo visto, no podemos decir que Gandhi no cumpliera con los requisitos de asunción de la pena y no violencia, necesarias para que sus acciones sean denominadas desobediencia civil.

Es necesario aclarar que para él la desobediencia civil sería el último de los recursos dentro de un sistema de lucha mucho más amplio llamado *Satyāgraha*. Y que siguiendo a Falcón (2000) podríamos sintetizar de la siguiente manera:

1. La negación y el arbitraje.
2. La preparación para la acción directa mediante exámenes de razonamientos, autodisciplina, etc.
3. La agitación, con la propaganda, las- marchas y todas las acciones de protesta pública.
4. El ultimátum a la parte contraria dejando abierta la vía del acuerdo.
5. El boicot económico.
6. La no-cooperación.
7. La desobediencia civil, incumpliendo abiertamente leyes, con aceptación de la sanción.
8. Usurpación de las funciones del gobierno y gobierno paralelo.

Observamos que la desobediencia civil se reserva para aquellos momentos en los que las acciones anteriores no son suficientes por sí misma para frenar una injusticia.

¿Por qué esta prevención ante la desobediencia civil? Ante todo señalar que la desobediencia civil supone la violación de unas leyes y Gandhi se muestra reacio a esto, solo en casos de mucha gravedad para el pueblo indio decide tomar este camino, recordemos la campaña del índigo y la marcha de la sal. Cuando creía que las consecuencias de la desobediencia civil serían negativas o que el pueblo no estaba preparado para ellas, instaba a no seguir ese camino:

Por tercera vez me ha advertido (Dios) que la India no posee todavía esa atmósfera de no-violencia y Verdad que puede, y que sólo por ella debe justificar la Desobediencia Civil en masa, la única digna de ser llamada civil (...) he detenido no sólo la Desobediencia Civil en masa, si no la mía propia. (Gandhi citado por Rolland, 1923, p. 87)

Para Gandhi la verdadera desobediencia civil se debía dar sin excitación, sin ánimo de venganza y en una atmósfera de no-violencia que en muy pocos momentos se consigue. Por esto encontramos que Gandhi cumple con los mínimos requisitos requeridos para hablar de desobediencia civil, su consciencia y análisis de la situación así lo atestiguan.

No nos parece acertada la distinción que hace Falcón (2000) entre desobediencia civil moderna o antigua, ya que el carácter práctico de ésta la liga irremediabilmente al momento histórico. Por esto, proponemos abandonar dicha clasificación. La variedad de la acción colectiva, sujeta a unas circunstancias concretas, hace difícil predecir una determinada evolución en la desobediencia civil, la clasificación de antigua o moderna solamente es pertinente si nos atenemos a la época, pero no es válida en cuanto se refiere a las características del fenómeno. En relación al número de implicados en la acción, la desobediencia civil puede ser individual, de grupo o incluso de grandes masas como en la época de Gandhi. Que se hayan dado, después de Gandhi, actos de desobediencia civil con grupos más reducidos, no implica necesariamente que deba de ser así en el futuro. Como muestra, tenemos los nuevos movimientos de desobediencia civil en Egipto, España o Estados Unidos donde se han vuelto a movilizar grandes masas de desobedientes civiles.

Hemos mostrado que Gandhi no está en contra de toda “violencia” o fuerza para luchar contra la injusticia, sus planteamientos de base, aun siendo religiosos o morales se adaptan al ideal de derechos fundamentales exigidos para todos los seres humanos y acepta que la desobediencia civil es un medio adecuado para todo esto, solamente cuando otros medios se muestran infructuosos.

Si tenemos que señalar una diferencia entre los movimientos clásicos y los actuales, quizá elegiríamos la importancia que en los tradicionales alcanza el “líder” carismático; Gandhi, Berrigan, L. King son líderes indiscutibles de los movimientos que dirigen. En la actualidad, los movimientos de desobediencia civil carecen de estos guías carismáticos [como veremos más adelante], pero esto no cambia sustancialmente los movimientos de desobediencia civil.

Si aceptamos que la desobediencia civil en Gandhi es un recurso poco empleado ¿dónde radica el éxito de sus campañas? Abordaremos a continuación la tarea de demostrar que no es la desobediencia civil la que consigue la independencia de la India, sino una acción menos valorada, pero no menos efectiva, desde nuestro punto de vista, como es la no-cooperación.

Gandhi acepta abiertamente el planteamiento de La Boëtie, conoce perfectamente su libro titulado *Discurso de la Servidumbre Voluntaria*. Y así se expresa al respecto:

Estoy absolutamente convencido de que nadie pierde su libertad, a no ser precisamente por su debilidad. Los responsables de nuestra sujeción no son tanto los fusiles británicos como nuestra colaboración voluntaria. (...) Hasta a los gobiernos más despóticos les es imposible permanecer en el poder sin el acuerdo de sus gobernados (...). Pero apenas el pueblo deja de tener la fuerza del tirano, su poder se derrumba.” (Gandhi, 1958, p. 206)

Por ello es tan importante la toma de conciencia por parte de cada uno de sus conciudadanos indios, ya que reconoce, que no son los artífices de su destino y deben de tomar conciencia de que el poder procede del pueblo. El propósito de Gandhi va más allá de liberar a la India de los ingleses, su proyecto es mucho más ambicioso, sabe que la verdadera liberación vendrá cuando los ciudadanos con derechos y deberes se reconozcan a sí mismo como tales:

No pretendo únicamente liberar a la India del yugo inglés. Estoy decidido a liberarla de todas las formas de esclavitud que pesan sobre ella. No tengo ningún deseo especial de cambiar un rey inútil por un rey que nos explote. (Gandhi, 1958, p. 201)

El medio más adecuado para conseguir esto, dadas las circunstancias concretas de su país, es la no-cooperación. Esta no-cooperación no contempla en sus inicios la posibilidad de no pagar impuestos. Con ella no se viola ninguna ley, ya que no existe una ley que obligue a comprar productos ingleses o a formar parte del gobierno y de la administración inglesa. La no-cooperación es un movimiento de masas en el que pueden participar incluso los niños. Se puede hacer sin recurrir a ningún tipo de violencia. Rolland (1923) relata todo el proceso de implantación de la no-cooperación, y refiere que el 21 de julio de 1920 Gandhi asume la proclamación de la no-cooperación:

La No-cooperación completa requiere una organización completa. El desorden viene de la cólera. Es precisa una ausencia total de violencia. Toda violencia será un retroceso para la causa y un derroche inútil de vidas inocentes. Antes de nada ¡que ésta orden sea observada! (Gandhi citado por Rolland, 1923, p. 40)

La no-cooperación requiere una serie de pasos imprescindibles para su éxito:

1. El abandono de todos los títulos y funciones honoríficas.
2. La no participación en los empréstitos gubernativos.
3. Huelga de Tribunales y hombres de leyes; arreglo de litigios por arbitrajes privados.
4. Boicot a escuelas gubernamentales por los estudiantes y las familias.
5. Boicot a los Consejos de Reformas Constitucionales [Proyecto inglés para la autonomía de la India].
6. La no participación en recepciones gubernamentales y toda otra función oficial.
7. Rechazo de todo puesto civil o militar.
8. Propagación del *Swadeshi*; vale decir, luego de la parte negativa del programa, la parte constructiva. El orden nuevo sobre el cual debía fundarse la nueva India (Rolland, 1923, p. 40).

Con el término *Swadeshi* se refiere a todos los productos realizados en el país, propone que se consuman solamente estos productos y además que se amplíe la producción propia a aquellos que compran al imperio.

El seguimiento de esta doctrina fue multitudinario, ningún acto de desobediencia civil podría haber atraído tantos adeptos para la causa. El boicot siguió ampliándose a cualquier producto y los indios de cualquier clase social se mostraron prestos a seguir las indicaciones de los Congresos, verdaderos representantes de un Estado Indio. En palabras de Rolland (1923), era la afirmación de un Estado dentro del Estado, el verdadero Estado de la India haciendo frente al gobierno británico.

La No-cooperación tenía como condición la unión de todas las clases sociales, algo por lo que Gandhi luchó toda su vida. Los que se burlaron de las pretensiones de hilar sus propias telas, los amigos como Tagore que le recriminan su boicot a los estudios ingleses y todos aquellos que desconfiaron de la potencialidad de la No-cooperación, vieron como las propuestas formuladas por Gandhi obtenían una repercusión sin precedentes, el hilado se extendió a todas las clases sociales y 40.000 hombres y mujeres se ofrecieron voluntariamente para ser encarcelados.

Las acciones violentas como el crimen de Chauti-Chaura, a pesar de que los voluntarios de la no-cooperación no participaron en el atentado, le llevan a Gandhi a reflexionar sobre la preparación del pueblo indio para la no violencia. Y a detener todos los actos propuestos de

desobediencia civil, tanto los colectivos como la suya propia. Asume la culpa de tales acciones y declara que:

En la hora en que la India pretendía subir al trono de la libertad por la No-violencia, la violencia del populacho es un triste augurio... Es preciso un control de los no-cooperacionistas sobre la violencia del país. Y ello no será posible hasta que los hooligans (hombres sin voto) de la India hayan aprendido a dominarse. (Gandhi citado por Rolland, 1923, p. 87)

En el juicio llevado a cabo en 1921 contra Gandhi y alguno de sus colaboradores, con el intento de apartarlos de las masas, él se reconoce culpable de todo. Leyó una declaración escrita, dirigida al público de Inglaterra y la India, y les hace partícipes de las razones que le llevaron de cooperar lealmente y fervientemente con el Imperio Británico al desafecto y la no-cooperación. Recuerda todo lo que ha sufrido como hindú a causa de esta dominación y relata sus vanos esfuerzos durante veinticinco años, para poder llegar a acuerdos evitando la separación de la India del Imperio. Pero el gobierno ha sido el que ha roto esa posibilidad. La no-cooperación con el que comete crímenes es obligada y solo ha cumplido con su obligación (Rolland, 1923).

El juez Broornsfield le propone, a su pesar, seis años de prisión y le insta a hacer alegaciones a esa pena por sí “a estar por los acontecimientos, fuera posible reducir esa condena, nadie se sentirá más feliz que yo” (Rolland, 1923, p.96). El partido gandhiano ganó mucho con el encarcelamiento y el sacrificio de su líder, que se convierte a su vez en una gran victoria para el “ejercito” de la No-cooperación.

Los diarios ingleses hablan del movimiento de no-cooperación como vencedor y las políticas del gobierno británico como erráticas. Rolland (1923) refiere que el Manchester Guardian Weekly, que representaba intereses opuestos a la No-cooperación, en su edición de 16 de febrero de 1923 explica la subsistencia de la no-cooperación, y que en unos diez años la organización permitirá a los campesinos hindúes negar el pago de impuestos. Afirmaba que la prisión no es un temor para ellos, por lo que el gobierno inglés debe buscar una solución si todavía es posible. El cambio de actitud hacia los hindúes y la consideración de sus teorías supusieron la victoria moral de la India.

Míngo (2010) sostiene que Gandhi había decidido no inclinarse ante las leyes, pensar, además, que son susceptibles de mejora y no ser ingenuos ni inoperante. Esta última característica la demuestra con creces en sus planteamientos de no-cooperación, donde el control sobre la violencia de las masas era mucho más efectivo que en la desobediencia civil.

Acinas (2000) pone ejemplos de no-cooperación llevados a cabo en Europa contra la ocupación Nazi; la negación de los maestros noruegos, a inculcar la doctrina del invasor o la negativa de las autoridades de Dinamarca a cualquier medida antisemita. Así como la negativa de los obreros a trabajar para los nazis. Todos estos actos son reconocidos por el valor de los implicados en la acción, pero a pesar de estos tímidos ejemplos no encontramos en ningún otro lugar un movimiento de masas, como el liderado por Gandhi en la India, donde la No-cooperación se convierte en la mejor acción para la resistencia. Es por esto que algunos autores no ven en Gandhi un seguidor de la desobediencia civil, a pesar de que la utilizó en aquellas ocasiones en las que la consideró necesaria y con la precaución que su idea de no violencia le aconsejaba.

8. 3. Luther King y la defensa de la constitución.

Singer (1985) deja fuera de los actos de desobediencia civil el caso de Luther King. Recordemos que para él, aquellos casos en los que se espera un reconocimiento de la ley violada por recurrir a principios constitucionales no se pueden considerar desobediencia.

Falcón (2000) cree, también, que los negros no han empleado la desobediencia civil al no violar ninguna norma jurídica nacional:

Pero cuando los negros marcharon por la calles no estaban practicando la desobediencia civil, pues no estaban retando a la Constitución, al Tribunal Supremo o al Congreso. Todo lo contrario, buscaban respetarlos. Estaban, quizás, violando una ordenanza municipal pero porque esta iría en contra de la ley estatal básica, la Constitución, y el principio de igualdad de todos los seres humanos sin importar su color. (p. 464)

Creemos que esto es restringir en exceso la desobediencia civil, pues debemos aceptar que todos aquellos que mediante la desobediencia civil directa incumplen una determinada ley (tenga ésta el rango que tenga) tienen la pretensión de que los poderes competentes, una vez estudiada y analizada esa ley, de acuerdo con principios legales superiores, la declararán ilegal. Sin embargo, puede que una ley sea “injusta” en relación a leyes superiores, pero eso no le confiere automáticamente un carácter de ilegalidad. Esas leyes siguen siendo legales (e injustas) mientras un tribunal no dicta una sentencia en contra, consideramos por tanto que en estos caso también se viola una ley. Se tienen ejemplos en los que el Tribunal Superior ha mantenido la legalidad de una ley después de un recurso y pasado un tiempo se ha desdicho con una nueva sentencia:

En ocasiones, incluso después de una decisión en contrario de la Suprema Corte, un individuo puede seguir creyendo razonablemente que el derecho está de su parte; tales casos son raros, pero es muy probable que ocurran en los debates sobre derechos constitucionales cuando se halla en juego la desobediencia. La Corte se ha mostrado dispuesta a desestimar sus decisiones pasadas si éstas han recortado importantes derechos personales o políticos, y son precisamente decisiones así las que quiere cuestionar el objetor. (Dworkin, 1984, p. 311)

Así pues, las acciones lideradas por L. King, entrarían en el campo de la desobediencia civil, al incumplirse una ley, aun contraria a principios constitucionales, con publicidad, no-

violencia, consciencia, con ideales políticos de igualdad y con la firme intención de conseguir su derogación, reclamando la inconstitucionalidad de la misma.

Debemos señalar, igualmente, que del hecho que una ley fuera declarada ilegal por el Tribunal Supremo, no se deducía que el colectivo blanco encargado de cumplirla la asumiera. Así sucedió con la admisión de los negros en cafeterías y restaurantes regentados por blancos o con la aplicación de la normativa de inscripción para votar de la población negra.

En unas conferencias dadas por King en el Sistema de Radiodifusión Canadiense (CBC) durante los meses de noviembre y diciembre de 1967, se quejaba de que la culpa de los disturbios de 1966 y 1967 no la tenían los negros sino que los culpables eran los blancos que no cumplían la ley.

Cuando el Tribunal Supremo en 1954 declaró ilegal la segregación en colegios públicos, muchos centros incumplieron esta ley con estrategias o incluso llegaron a cerrar sus puertas antes de cumplir con la sentencia. Las leyes de derechos civiles de 1957 y 1960, como afirma Guerrero (2013) siguieron sin reconocer plenos derechos a los ciudadanos negros y los Consejos de Ciudadanos Blancos instauraron el terror con asesinatos y otros actos delictivos, desafiaron las leyes y a los funcionarios federales y no se hizo nada por impedirlo.

Todo el que desobedece una ley, argumentando que es inconstitucional no tiene asegurado el reconocimiento del Tribunal, pero incluso si este le reconoce su pretensión, no siempre viene seguido del completo reconocimiento y sumisión de los demás ciudadanos a la ley. L. King justifica el porqué obedecen unas leyes y piden su obediencia, mientras se desobedecen otras. Manifiesta en concreto que:

Habiendo urgido a la gente con tanta insistencia a que obedecieran la decisión del Tribunal Supremo de 1959 que ilegalizaba la segregación en las escuelas públicas, a primera vista parece algo paradójico por nuestra parte que desobedezcamos leyes conscientemente. Alguien podría Preguntar: << ¿Cómo podéis defender que se desobedezcan unas leyes y que se obedezcan otras?>> La respuesta descansa en el hecho de que existen dos tipos de leyes: justas e injustas. Sería el primero en defender la obediencia a las leyes justas. No solo se tiene la responsabilidad legal, sino también moral, de obedecer las leyes justas. Y a la inversa, se tiene la responsabilidad moral de desobedecer las leyes injustas. (L. King, 1963, p. 294)

La cita anterior procede de la carta desde la prisión de Birmingham, donde se encuentra cumpliendo condena por las manifestaciones realizadas, la aceptación de la pena y la

publicidad de las acciones, son requisitos imprescindibles en los actos de desobediencia civil según L. King.

De ninguna manera defiende la elusión o el desacato de la ley, como si lo hace el segregacionista rabioso. Eso llevaría a la anarquía. Aquel que quiebra una ley injusta debe hacerlo abiertamente, con amor, y con la voluntad de aceptar el castigo. (King, 1963, p. 295)

Para él, el castigo de prisión expresa el respeto a la ley y a la democracia, pero además es un buen medio para despertar la conciencia de la comunidad.

La entrada de la televisión en los hogares estadounidenses, sirvió también, para esta labor de concienciación y para mostrar al pueblo la violencia de la policía en la represión de las manifestaciones no violentas. La nueva tecnología desempeñó una labor fundamental en las campañas por los derechos civiles. Gandhi se sirvió de la prensa escrita para la labor de concienciación mientras que King se valió de la radio y la televisión. Los escritos de ambos se adaptan a medios distintos y el discurso público adquiere en King una gran relevancia:

La muchedumbre racista y hosca del Sur aparece de pronto en las pantallas como una horda salvaje: las imágenes de mujeres y hombres jóvenes negros desarmados barridos por los cañones de agua a presión contra incendios y los furiosos perros pastores alemanes de la policía de Bull Connor (jefe de la policía) en Birmingham, en 1966 turban al país entero (...) la entrada de la violencia en el espacio mediático provoca entonces el rechazo del público. (Laurent, 2013, p. 6)

Como afirma Laurent, la no violencia encuentra un aliado en la violencia. La no violencia y la preparación para la acción directa requieren, siguiendo a Gandhi, una disposición y unos pasos previos a seguir, en todos ellos encontramos manifestados los principios de la desobediencia civil y un respeto a la democracia como marco de referencia.

Así lo especifica: “En cualquier campaña no violenta hay cuatro pasos básicos: recolección de los hechos para determinar qué injusticias existen, negociación, auto purificación y acción directa” (King, 1963, p. 289).

Y solamente cuando esos pasos previos no dan resultado se inicia la acción directa. Él no evita enfrentarse a la tensión. La no violencia, como para Gandhi, no es “resistencia pasiva”, sino que es la oposición de una fuerza distinta a la violencia. Por ello reitera que: “En la lucha por la justicia, debéis demostrar a los opresores que no tenéis deseos de derrotarlos o

vengaros. Hacedles comprender que la úlcera infectada de la segregación debilita tanto al blanco como al negro” (King, 1963, p. 147).

Esa fuerza, como expone Street (2014), usaría la desobediencia civil masiva para transformar la rabia de los negros en una fuerza constructiva y así cambiar la dinámica social de violencia que se vivía entre la población negra y los blancos.

Falcón (2000) manifiesta que las pretensiones de los negros no eran ni extremistas ni abusivas, la mayoría de la población blanca del momento disentiría de tales afirmaciones. Incluso algunos grupos de negros criticaron abiertamente la desobediencia civil de los movimientos de defensa de los derechos civiles. Estos grupos aconsejaban a King la plegaria para que Dios algún día les consiguiese la liberación.

El boicot, las sentadas y manifestaciones se encontraban con la oposición del pueblo blanco. King es consciente de esto y declara que: “Los torbellinos de revuelta continuarán sacudiendo los cimientos de nuestra nación hasta que nazca el día brillante de la justicia” (King, 1963, p. 1).

También crítica el mal uso que se ha hecho de la plegaria, y avisa de que no se puede convertir a Dios en una especie de “servidor” cósmico:

Un hombre me decía: - Creo en la integración, pero no se producirá mientras Dios no quiera. Vosotros los negros, deberíais dejar de protestar y empezar a rezar-. Estoy convencido de que necesitamos rezar (...) pero nos equivocamos totalmente si creemos que ganaremos esta lucha solamente con oraciones. Dios, que nos ha dado la inteligencia para pensar y el cuerpo para trabajar, traicionaría su propio propósito si nos permitiese obtener por medio de la plegaria lo que podemos ganar con el trabajo y la inteligencia. (King, 1965, p. 138)

Ya en *La carta desde la prisión de Birmingham* habla de la necesidad de la acción, alega que los grupos favorecidos por una situación raramente ceden sus privilegios, y el pueblo negro ha esperado más de 340 años para tener sus derechos constitucionales, ya es el momento de la acción. La idea de que “ya es el momento” le lleva a redactar su obra *Por qué no podemos esperar*. En ella justifica la necesidad de la acción, el momento histórico, dice, es el apropiado y la espera degradaría al pueblo negro y a la propia democracia americana.

Falcón (2000) sostiene que la acción directa no violenta se asemeja a la desobediencia civil en que es minoritaria, incumple normas muy concretas y respeta el marco democrático y la constitución. Todo esto es así, según creemos, no porque sea semejante a la desobediencia civil sino porque es desobediencia civil. La desobediencia civil no tiene entre sus requisitos

ningún número concreto de participantes en la acción, como ya se vio, puede ir desde una persona a grandes grupos. Como afirma Navarro (1990):

Cuando se traspasa el mero marco teórico de reflexión acerca de la desobediencia civil, para instalarse en la práctica (...) [surge] la dificultad de definir en ellos, en el plano lógico-conceptual, la expresión desobediencia civil, enmascarada por una maraña de interconexiones difícilmente subsumibles en un orden de principios como el exigido cuando hay un distanciamiento de la realidad material de los hechos. (p. 85)

El querer subsumir una acción concreta bajo una determinada definición teórica de desobediencia civil puede llevarnos a la situación extrema de no encontrar en la praxis ningún caso que cumpla con el esquema teórico. Olmo (2006) declara que: “La Desobediencia Civil se define en la práctica al menos tanto como en la teoría, que se piensa a sí misma en movimiento; por lo que conviene siempre no dejarse llevar por lo que se cree que debería ser e intentar evitar reducirla a lo que se estime tolerable” (p. 99).

Excluir los actos liderados por L. King de las acciones de desobediencia civil sería ante todo contrario a lo manifestado abiertamente por él que se declara desobediente civil, pero además supondría un reduccionismo extremo en relación con los presupuestos teóricos. La teoría es una guía, como ya se dijo, útil para el estudio de la práctica. Pero cuando se considera que no hay en la praxis ninguna acción que cumpla con el modelo, el modelo se convierte por definición en algo inútil e ideal.

8. 4. Los movimientos del 15-M: de desobedientes civiles a políticos.

Nuestro objetivo de contrastar los argumentos y teorías analizados no se limita al análisis de personajes cuya biografía aúna teoría y *praxis* afín a la categoría de desobediencia civil. Queremos igualmente referirnos a acontecimientos históricos cercanos que han alcanzado relevancia social y política y que son remisibles incuestionablemente a la idea de resistencia frente al poder establecido. Nos referimos en concreto al fenómeno del 15M español. Para iniciar su análisis comenzaremos citando un párrafo del profesor Navarro (1990):

Y es que, con el paso del tiempo, el concepto y la práctica de la desobediencia civil van delimitándose y constriñéndose a incumplimientos muy concretos de algunas leyes; en este caso, las referidas a la segregación racial, con lo cual se produce una mayor precisión capaz de configurarla y distinguirla de otros modos de disensión pública. (p. 83)

Posiblemente si nos dejamos llevar por los ejemplos anteriormente analizados, podríamos concluir también que la identificación de las demandas con un líder ejemplo de sacrificio y modelo ético, sería también una característica a deducir para la desobediencia civil. Pero la realidad se presta a echar por tierra muchas de nuestras ideas y teorías sobre el futuro. Podemos encontrar ejemplos que cumplen las dos condiciones anteriores, como el de los hermanos Berrigan o por el contrario casos que no siguen dicho patrón. La desobediencia civil contra el servicio militar obligatorio en España, carecía por completo de líderes que guiaran sus acciones.

El siglo XXI nos aporta nuevos ejemplos para contrastar teoría y *praxis*. La primavera árabe, el movimiento del 15-M y el 15-O, en España, y su extensión Occupy Wall Street, en América, y todas las diversificaciones de movimientos por barrios, así como la sucesión de mareas y grupos anti desahucios, son un claro ejemplo de lo diversos que pueden llegar a ser los nuevos movimientos de desobediencia civil. (Martínez, 2013)

La revista Fuhem (2013) afirma que la desobediencia civil se reinventa hoy en nuevas formas de hacer y de entender la protesta y la resistencia ante las normas injustas. Encontramos, en dicha revista, un amplio muestrario de acciones recientes de desobediencia civil que así lo atestiguan.

También podríamos haber deducido, después de analizar la importancia de la prensa y la televisión como medio de visualización de las demandas de Gandhi y Luther King, respectivamente, que los medios de comunicación de masas jugarían un papel muy importante

en cualquier nuevo caso de desobediencia civil que se diera. Pero, de nuevo, la realidad nos sorprende con los recientes sistemas de comunicación a través de las redes y la importancia que estos tienen, tanto en la visualización de problemas como en la organización de los disidentes. En los movimientos actuales las redes sociales twitter, facebook, etc., tanto controladas por colectivos como a través de particulares o de grupos, que en un principio no tenían relación alguna con movimientos sociales, adquieren una gran importancia. Como ejemplo significativo el movimiento *Ponte en pie*, nacido en enero de dos mil once a través de la red social del foro *forocoches* (15-M Wikipedia, 2014, 8 de mayo).

Estos nuevos medios están siendo analizados y estudiados, y ya encontramos una amplia bibliografía, tanto práctica como teórica, sobre la importancia de la utilización de las redes para los movimientos de desobediencia civil actuales y para la acción política en general.

El tema, aunque interesante, escapa del objeto de nuestro estudio, pero podríamos apuntar que libros como *La política en la era de internet*, de Cotarelo (2010), y el *Kit de la lucha en internet*, de Padilla (2012), son una muestra del interés que suscita la relación entre la política y las nuevas tecnologías.

No pretendemos hacer un estudio pormenorizado ni historiográfico del movimiento del 15-M, sino que, en línea con la metodología establecida, nos centraremos en aquellos aspectos que resultan novedosos, tanto desde el punto de vista teórico como práctico para los movimientos de desobediencia civil.

El movimiento del 15-M, a pesar de la utilización de técnicas propias de la desobediencia civil, no se suele llamar así mismo como tal, ni tampoco reciben este nombre por parte de los que se oponen al mismo. Las razones de esto son muy diversas.

El libro de Hessel (2010) *¡Indignaos!*, prologado por Sampedro viene a hacer un llamamiento a todos aquellos que debido a la crisis y a las políticas económicas y sociales de los gobiernos democráticos europeos, se encuentran en una situación de solipsismo social. Jóvenes aislados del mundo laboral, familias que pierden lo que las constituye como tales: el hogar, etc. Una parte de la sociedad que va viendo cómo poco a poco se la aparta de ella, la polis se aleja del individuo que se ve así excluido del entramado social. El autor nos habla de un mundo de violencia estructural y propone como lucha contra eso, la fuerza de la no-violencia, ya planteada por Gandhi y King.

Los movimientos del 15-M reúnen en sus filas a colectivos tan variados como anti desahucios, defensores de la sanidad y educación públicas, estafados por los bancos, o jóvenes desilusionados por ver que los años de preparación no mejoran su futuro. Todos ellos

intentan mostrar que los políticos, en su peculiar defensa de la economía, han venido a atacar lo que Garzón (1989) denomina el “coto vedado”; es decir, esos derechos fundamentales que deben ser respetados si se quiere tener “paz social”. Estos grupos no encuentran otra salida que la indignación ante una situación que reconocen como claramente injusta.

La indignación es un sentimiento que surge al comparar las acciones injustas de la práctica social con los ideales de justicia o, por lo menos, con unos mínimos de justicia. Este es, a nuestro parecer, uno de los motivos por los que los participantes del 15-M se llaman así mismo *indignados*. Por ello se aclara que: “Es cierto que la gente no tenía nada en común, ni etiquetas ideológicas ni bandera, ni partido o sindicato” (Errejón, 2014, p. 39).

Lo único que comparten es un “sentimiento” de indignación y esa es su primera referencia para cohesionarse como grupo.

Las exigencias tan estrictas impuestas por los teóricos de la desobediencia civil para poder denominar a una acción como tal, hace que los sujetos actuantes no sepan con claridad si verdaderamente sus actos pueden considerarse como desobediencia civil o no. Como ya se ha señalado anteriormente, las concepciones de Rawls, Habermas o las más cercanas en el tiempo de Falcón y Malem, dejan fuera del ámbito de la desobediencia civil a la mayoría de las acciones de protesta llevadas a cabo en su nombre. En esta línea, Iglesias (2002) afirma:

Ya hemos señalado [refiriéndose a Falcón y a Malem] en este estudio que entendemos que los requisitos conceptuales y aspectos distintivos que estos autores construyen nos resultan de gran estrechez para el estudio de la desobediencia civil. Al mismo tiempo excluyen fenómenos históricos claves (experiencia gandhiana, lucha por los derechos civiles en Estados Unidos, etc.), que han dado buena parte de su relevancia al estudio de la desobediencia civil. (p. 235)

Los políticos y la prensa tampoco utilizan en ningún momento el término desobediencia civil para referirse al movimiento del 15-M. Los nombres que se articulan en sus discursos van desde indignados, enemigos del sistema o anti-sistema, violentos, comunistas, pendencieros, golpistas y perroflautas, entre otros. (Diario El País, 2015, 24 de septiembre. Actualizado.)

Para los que se sitúan enfrente del movimiento, utilizar el término desobediencia civil hubiese supuesto traer a la mente de la gente los casos de Gandhi y Luther King, que en el imaginario popular se asocian a acciones llevadas a cabo contra leyes ya demostradas injustas. Por eso, este término, aplicado a una protesta nos lleva a favorecer por similitud a los que la

realizan. Como es lógico, el Gobierno no está dispuesto a favorecer a los desobedientes con tal denominación y las connotaciones positivas que les reportaría para su lucha.

¿Pero, realmente cumple el movimiento del 15-M las condiciones para ser calificado como desobediencia civil? Quizá la diferencia más inmediata con los movimientos antes estudiados sea la carencia de un líder o líderes carismáticos; en este movimiento la renuncia al líder es algo que se busca de manera premeditada. Así Errejón (2011) lo atestigua afirmando que:

Un análisis del discurso de los indignados. Se trata de una tarea complicada por el hecho de la amplitud y heterogeneidad del movimiento, que no tiene en general portavocías, documentos ideológicos-programáticos o declaraciones ideológicas centrales y reconocidas por todos sus participantes (...), el 15-M se mueve como un banco de medusas. (p. 128)

En este sentido cumpliría la idea de *Satyāgraha* de Gandhi (1958), donde el soldado de la desobediencia civil es al mismo tiempo su general y sabe tomar las decisiones oportunas en cada ocasión: “Donde cada uno tiene la consigna de ser capaz de contar únicamente consigo mismo, donde no hay ni uno sólo que vaya a remolque de los demás, donde no hay jefes ni discípulos, sino que todos son jefes y discípulos a la vez” (pp. 201s.).

En el 15-M esto se utiliza como una forma de oponerse a la organización del Estado y a los partidos que representan a los ciudadanos. Su rechazo a esa forma de organización política facilita esta organización sin líderes. Errejón (2011) ve en este anonimato una ventaja de cara a la capacidad de convocatoria, pero, también afirma, que supone un límite cuando se pasa de la fase “expresiva” de protesta.

El 15-M rechaza los intentos de los partidos políticos, para asimilar el movimiento a los mismos. En primer lugar, los distintos partidos políticos, intentan relacionar el movimiento con el partido contrario y finalmente, cuando el barómetro del Centro de Investigaciones Sociológicas (citado por Errejón, 2011, p. 240) de junio de dos mil once afirma que un sesenta y seis por ciento de ciudadanos declara simpatías hacia el movimiento, intentan mostrarlo como afín a sus ideologías. Procurando acercarlo al propio partido, Izquierda Socialista colgó en su web el manifiesto de “Democracia Real Ya” en el apartado Tribuna de Prensa, su espacio en la web del PSOE. Pero se vieron obligados a retirarlo por las protestas en internet de los manifestantes. En relación con lo anterior, el líder del Partido Popular aseguraba entender perfectamente la indignación de la población (Agencias, 2011, 18 de abril.).

Los partidos asumen así, como decía Platón, una difícil labor de dar gusto a todos, arrancando votos de cara a las próximas elecciones.

En cualquier caso, la falta de un líder no impide que el movimiento no pueda ser calificado como de desobediencia civil, ya que como afirmaba Gandhi, en una acción ideal de desobediencia civil la carencia de líder es necesaria y aconsejable si se quiere conseguir la máxima efectividad.

Otra de las características, asociadas a los movimientos de la desobediencia civil, es la no-violencia. Los lemas de los manifestantes del 15-M van en esta línea, afirmando como medio de lucha la resistencia pasiva. Los portavoces se dirigen a los demás “recomendándoles” que se abstengan de provocar a las fuerzas de seguridad señalando: “esto es un campamento de paz” (El Confidencial, 2011, 18 de abril). El interés de los organizadores es mantener en todo momento la no violencia. Como afirma Cañero (2013), si algo caracteriza al 15-M es la idea de no-violencia, pero siempre entendida como una estrategia de acción, no como “resistencia pasiva”, tan criticada anteriormente por Gandhi y King. Para conseguir esa no-violencia se hicieron talleres y se preparó a la gente. Se muestra así una afinidad con la idea de King (1965) de reconocer la no violencia como un sistema efectivo de lucha. Como demuestra su afirmación: “No soy pacifista doctrinario, pero he abrazado un pacifismo realista que entiende que la posición pacifista es, dada las circunstancias, el mal menor” (p. 155).

Otra de las características de la desobediencia civil, como es la violación de alguna ley, también la encontramos en dicho movimiento, aunque sea en casi todos los casos una desobediencia indirecta. Al oponerse a cosas tan generales como la política social del gobierno, la económica o la nula capacidad del ciudadano para participar en la vida política, la desobediencia directa se hace prácticamente imposible sin desestabilizar un país, por ello la desobediencia indirecta consigue que se visualicen los problemas de los grupos sin llevar a la sociedad al caos.

La publicidad de sus actos y la intención de convencer a los demás ciudadanos queda patente en el discurso que el movimiento genera en todos los ámbitos: plazas, redes sociales, prensa, TV, etc.

La asunción de la pena o sanción ante los actos ilegales, viene a reforzar la unión social del grupo. Las sanciones económicas impuestas a los desobedientes son abonadas por las “cajas de resistencia” que se crean para tal fin, aunque se manifieste la duda de si se debería pagar una sanción que se considera abusiva (Cañero, 2013).

La lealtad al sistema democrático y constitucional viene dada, precisamente, por la reclamación de mayor democracia y por la defensa de los derechos básicos presentes en el texto constitucional español (derecho a una vivienda digna, libertad de expresión, etc.)

En cuanto a su faceta política, Errejón (2011) señala que:

Las sorprendentes pretensiones de ser “apolíticos” tienen que ver con un proceso de deslegitimación de la “política” de larga data, con especial impacto en las generaciones más jóvenes. Pero más importante aún es que expresa una voluntad de que las reclamaciones planteadas no son ideológicas sino “de sentido común”, porque anidan a la vez en la experiencia cotidiana de la gran mayoría de la población. (p. 133)

Concluye que precisamente en estos presupuestos radica el poder político del 15-M. Su influencia política se observa claramente con la inclusión de muchas de sus demandas en los programas de los partidos políticos nacidos después del 15-M e, incluso, en los partidos tradicionales. Cuando niegan su carácter político lo que quieren evitar es cualquier asimilación de sus ideas por los partidos tradicionales. Pero todas las consignas del movimiento están ligadas al carácter político de los ciudadanos.

Dadas las características del movimiento, se puede concluir que los actos de los indignados entrarían dentro de lo que venimos reconociendo como desobediencia civil.

8.4.1. ¿Hay una situación de continuidad entre el movimiento del 15-M y los nuevos partidos políticos?

Permítasenos una pregunta para iniciar este apartado: el lanzarse a la lucha gandhiana con la serpiente política, ¿es una consecuencia lógica del movimiento del 15-M?

Los partidos que surgen después de las grandes movilizaciones del 15-M, Partido X, Equo y Podemos, así como las plataformas ciudadanas creadas para las elecciones municipales de 2014, entre las que se encuentran Ahora Madrid o Barcelona en Comú, intentan romper con las estructuras propias de los partidos tradicionales.

El Partido X se reconoce seguidor del 15-M y la mayoría de sus componentes participó en las movilizaciones activamente. En su página de internet (partidox.org, 2014) dicen del referido movimiento que “es una expresión colectiva de rechazo al funcionamiento de nuestras instituciones y de los partidos, que se olvidan de la soberanía real de los ciudadanos. Es un acontecimiento histórico con una fuerte carga emocional, ampliamente compartida en nuestra sociedad.”

Una de las características principales del 15-M es que no quiere ni puede ser representado por ningún partido. Cualquier partido que quiera hacer del movimiento su bandera está manipulando los principios que guiaron a los manifestantes en sus acciones de protesta.

En una entrevista a Pablo Iglesias (Huffingtonpost.es 2014, 16 de febrero) el periodista le recuerda la frase que había dicho Monedero de que Podemos quería ser uno de los “instrumentos” del 15-M. Ante esto, respondió que el 15-M es irrepetible y que cualquiera que diga representar al movimiento se equivoca. Esta opinión es compartida por las alcaldesas de Madrid y Barcelona, que aun reconociendo que sin el movimiento del 15-M no estarían al frente de un Ayuntamiento, no pueden decir que sus grupos políticos representen a este movimiento. Se hace así honor al lema “no nos representan”, en el que no solo se refieren a los partidos tradicionales, sino a la negativa de los ciudadanos de dejar en manos ajenas todos aquellos asuntos que les tocan tan de cerca.

Monedero (2013) señala el peligro de llevar esto al extremo: “Si todos radicalizáramos nuestra condición de individuos estaríamos ante la mínima política (no habría metas comunes). No existiría la polis, ni, en realidad, existiría la sociedad (...). Pero esa posibilidad sería en realidad el retorno a la selva” (p. 101).

Es cierto que los partidos políticos y la sociedad actual tienen una larga lista de problemas: falta de democracia interna, poca flexibilidad, poco margen de maniobra, intereses económicos etc., pero no basta con criticar a los partidos políticos; para sustituirlos y asumir las funciones que cumplen en la gestión del Estado se hacen necesarias ciertas estructuras organizadas. El problema surge según Monedero (2013) por haber igualado democracia con lo que hacen los partidos políticos y por asumir los ciudadanos el lema “vota y no te metas en política” (p. 111).

Muchos de los argumentos críticos contra el 15-M, dados por los políticos, pasaban por ese lema. Así, González Pons (Diario crítico.com, 2011, mayo) decía: “los que estén indignados que voten con indignación, los que estén enfadados, con enfado, los que quieran protestar, que voten con protesta.” En la misma fuente, Esperanza Aguirre comentó que el descontento de los ciudadanos debe manifestarse en las elecciones con una gran cantidad de votos.

En cierta medida el panorama político solo ofrecía tres posibilidades; o se votaba al partido en el poder, por el que se sentían engañados, votar al partido en la oposición o no votar.

Los nuevos partidos políticos intentan responder a una demanda de opcionalidad. Así Podemos afirma en su inscripción como partido político que su “objetivo es convertir la indignación en poder político de ruptura con la situación de cara a los próximos comicios” (el diario.es 2014, 13 de marzo).

El Partido X “se plantea entrar en el parlamento para devolver el poder a los ciudadanos a través del cumplimiento de su programa de Democracia y Punto” (partidox.org 2014).

EQUO se presenta como “un espacio de acción política para las generaciones emergente de jóvenes inquietos ante la crisis social y ambiental que azota a la humanidad” (Público.es, 2011).

Todos ellos creen necesario dar respuesta a las demandas de los ciudadanos desde el ámbito de la política establecida. Se reconoce así, que el terreno de juego donde se pueden hacer efectivos los cambios sociales y políticos reivindicados por el 15-M es el ámbito político. Monedero (2013) señala que todo el mundo reconocía, hace medio siglo, a los partidos como el mejor medio para llevar la polis a los ciudadanos y que es cierto que con internet esa función se ha deteriorado, pero advierte que la idea de que la “democracia electrónica” pueda sustituir a los partidos es algo inviable a corto plazo, a no ser a riesgo de sociedades autoritarias, en las que lo primero que se prohíbe son los partidos y los sindicatos.

Que las reglas del juego sean incorrectas y favorezcan principalmente a uno de los equipos, no nos puede llevar a pensar que el campo de juego no sea válido. Concluye que “darlo ya todo por perdido en el ámbito constitucional es un error imperdonable” (p. 154).

Todos ellos entienden que quedarse sólo en las protestas, sin más, no conduce a nada, no basta con ponerse enfrente, hay que ofrecer opciones y propuestas, si no, los riesgos del “movimiento” son la marginalidad y la integración sistémica. (Errejón, 2015) en relación al 15-M, sostiene que:

Se trata de una posibilidad abierta, necesariamente dinámica y conflictiva, destinada a consolidarse profundizando la disputa política hacia una subversión de la correlación de fuerzas y distribución de posiciones políticas en que descansa un orden dado, o a ser disipada, aislada o neutralizada por el sistema al que desafía. (p. 146)

A esto habría que añadir que los partidos dominantes se mostraron reacios a asumir las demandas del movimiento y con cierta ceguera política los instaban a formar un partido político. Así lo recordaba Pablo Carmona, de Ahora Madrid, la noche del recuento electoral en las municipales de mayo de 2014: “Se pensaban Ferraz y Génova que había quedado en nada. Que era un susto sin importancia. <<Que monten un partido>>, retaban sin rubor los actores principales del bipartidismo. <<Pues al fin, lo montamos>>” (Bécares, 2015, 25 de abril. El Mundo.es).

Pero, ¿qué tipos de partidos surgieron? El rechazo de los partidos tradicionales hace que las nuevas formaciones se constituyan intentando no caer en los errores que han llevado a estos y a los políticos al desprestigio social. La coincidencia es casi absoluta entre todos los partidos post-15M. Sus dirigentes y participantes no habían formado parte anteriormente de grupos o partidos políticos, aunque sí habían pertenecido a colectivos sociales o asociaciones de diversa índole. Por ello, sus componentes se reconocen inexpertos en las lides de la política de partidos tradicionales. Todos ellos intentan evitar los fallos que han llevado a la situación actual a los partidos tradicionales. Para ellos, la primera medida a establecer es una organización participativa donde los ciudadanos tengan acceso a plantear sus propuestas y/o sus críticas. El Partido X propone que “las leyes se elaboren en internet”. Con esta medida se pretende que todos los ciudadanos puedan votarlas: “Así pues, la élite política tal y como era conocida en el antiguo régimen desaparece, siendo sustituida por unos empleados-públicos-electos, que recopilan y ejecutan de la forma más eficaz posible las soluciones creadas por el saber experto de la sociedad” (partidox.org, 2014).

El partido se establece como transversal y no ideológico, planteando como puntos de unión una “hoja de ruta y un método de trabajo”. Además, la obsesión por evitar el liderazgo les lleva, incluso, a cargar los nombres de sus componentes de forma aleatoria cada vez que se abre la página de internet. Esto último, como veremos más adelante podría constituir la clave de su fracaso electoral.

Podemos, tampoco tiene una estructura de partido y su organización es a través de “círculos”, es decir, grupos de ciudadanos que se organizan por temáticas según sus intereses. Estos “círculos” se crean a iniciativa, tanto de los ciudadanos como de cualquier miembro del partido, a través de las redes sociales. Los ciudadanos proponen y votan en la red, pero, a diferencia del Partido X, Podemos establece unos principios políticos, unas propuestas y un código ético que deben suscribir aquellos que quieran comprometerse con un trabajo más directo en el partido.

Si el punto de partida es tan parecido en estas formaciones, ¿qué es lo que hace que Podemos obtenga relevancia electoral y los otros no? Según creemos, la virtud se hace defecto y al querer “despersonalizar” la política, los mensajes del partido no llegan a la población. Por el contrario, Podemos personaliza su imagen en el dirigente Pablo Iglesias, un joven profesor de Ciencias Políticas que, en una entrevista reconoce que la creación de un programa de TV (*La Tuerka*) fue un experimento de comunicación política, utilizando un medio que era propio “del enemigo”. Manifiestan que esto fue un intento para comprobar si eran capaces de hablar y transmitir unos argumentos políticos y que la gente los entendiera. A partir de ese momento muchas cadenas televisivas le llaman, aunque reconoce que no por afinidades políticas, sino porque les da audiencia. La comunicación se convierte así en el gran experimento, posiblemente el hecho de que gran parte de la cúpula de Podemos tenga conocimientos de teoría política, les hace ver la necesidad práctica de jugar con las mismas reglas de los partidos tradicionales. (Huffingtonpost.es 2014, 16 de febrero)

Se proponen llevar a cabo un estudio del momento histórico de crisis y cambio, intentando dar un diagnóstico del país y reflexionando sobre futuras propuestas con la intención de ponerlas en práctica, y la parte práctica necesita irremediamente de la comunicación. Como afirma Errejón (2014): “La tercera parte sería de reflexión y práctica, relacionada directamente con el ámbito de la comunicación. Es la que desarrolla de una forma mucho más directa Pablo Iglesias y comprende un discurso sobre el papel que juega el discurso en la conformación de imaginarios y en la construcción política” (p. 23).

Se le reprocha a Iglesias, desde los partidos tradicionales, su liderazgo después de sus críticas a la idea de líder. Él reconoce que las reglas le marca el “enemigo” y que una de esas reglas es la presencia mediática, y aunque desearía que no fuese así, asegura que no hay otra solución dada la debilidad de la sociedad civil.

La pragmática política parece, una vez más, ser más ventajosa para la supervivencia de un partido que la pura fundamentación ideológica.

Examinemos diferentes declaraciones, sobre si hay una relación de continuidad entre el movimiento del 15-M y la creación de nuevos partidos políticos.

En un artículo de Guillén Martínez (El País, 2015, 15 de abril) titulado “15-M cuatro años después: entre la ruptura y la regeneración” el periodista plantea a participantes del 15-M, que hoy están en organizaciones políticas, una cuestión de interés para nuestra investigación. Les pregunta ¿si es una cuestión lógica el paso del 15-M a las instituciones a través de los partidos políticos emergentes?

Ada Colau (alcaldesa de Barcelona) manifiesta que era un paso lógico y necesario, ya que la lucha se debe hacer dentro y fuera de las instituciones.

Por su parte, Errejón (Podemos) estima que no era “un paso necesario” ni había ninguna necesidad de que eso fuera así. Algunas de las reivindicaciones habían llegado ya a las instituciones, pero también reconoce que las protestas para el cambio extra institucionales no son suficientes para generar un cambio político. “Por eso han nacido iniciativas de toma de posiciones al interior del Estado”.

Marina Garcés (profesora de Filosofía) no considera que estos nuevos grupos políticos sean un paso del 15-M a las instituciones. Para ella, los dos fenómenos responden a lógicas y politizaciones diferentes, el 15-M cuestiona la representación política y la proliferación de partidos actuales es un cambio necesario dentro del sistema de partidos.

José María López, director de la Fundación Pública Pluralismo y Convivencia, del Ministerio de Justicia, justifica este paso por la ignorancia de las fuerzas políticas ante las demandas mostradas en la calle por los ciudadanos.

Enmanuel Rodríguez, editor y ensayista, autor del libro *¿Por qué fracasó la democracia en España?*, cree que la cuestión radica en la necesidad de influir en el poder, el paso institucional se podría dar de muchas maneras, aunque finalmente ha sido ésta la materializada.

Raimundo Viejo, profesor de Universidad y editor, lo ve más bien como “una interferencia lógica”, dado el autoritarismo del Estado, donde los partidos tradicionales y el viejo activismo se han mostrado insuficientes para resolver los problemas sociales.

Guillermo Zapata, guionista y miembro de Ahora Madrid, reitera que nos es un paso lógico, sino que al no encontrar una salida, en el campo institucional, para plantear las necesidades y problemas, se ha dado un “proceso de experimentación” que ha dado como resultado el estado actual.

Como vemos, incluso desde el punto de vista de los participantes en la acción política, no hay una visión unánime sobre la relación entre los movimientos de desobediencia civil del 15-M y la posterior fundación de los nuevos partidos políticos. Tampoco se puede predecir que influencias ejercerán dichos partidos en el sistema democrático español a largo plazo. Solamente podemos mencionar, aunque escapa de nuestra investigación, que la aparición de estos nuevos partidos ha dinamizado el panorama político, que se encontraba estancado en un bipartidismo sin diferencias sustanciales entre ambos partidos y que potenciaba la abstención de voto y la desafección de los ciudadanos.

Habermas, (1985) en una entrevista con la *New Left Review*, ante la pregunta sobre si seguía opinando que fue un error que los “verdes” alemanes fundaran un partido, reconoce que la nueva estructura de partido por ellos representada, sin aportaciones económicas de grupos de poder, es un experimento que ha dado buenos resultados en relación a nuevos cambios en las instituciones y en los propios partidos.

En la misma medida, las valoraciones sobre los fenómenos actuales pueden verse modificadas con la visión en perspectiva que solo da el tiempo.

Lo que parece difícil negar, es la influencia que ejerce el contexto histórico en la desobediencia civil y en la manera en que ésta se desarrolla, a la luz de los casos analizados.

9. Conclusión.

Empezamos centrandó el problema de la desobediencia civil en los Estados democráticos. La democracia constitucional, aun con sus deficiencias e imperfecciones, es el único sistema que permite al ciudadano confiar en que sus acciones sean juzgadas de acuerdo a leyes. Cuando Gandhi se opone a las leyes injustas del imperio británico confía en que se le juzgara con un mínimo de garantías. El episodio, relatado por Rolland, sobre el juicio a Gandhi da una idea de esto. El juez Broornsfield, ofrece al acusado, deseando que la utilice, la posibilidad de presentar eximentes a su conducta que permitan reducir su pena. No es ocioso citar a Laurent (2013), quien, en relación a la posibilidad de la no violencia afirma:

La no violencia y la desobediencia civil son teóricamente válidas en la medida en que el Estado opresor reconozca y respete un mínimo de reglas jurídicas en materia de derechos humanos y que suscriba la idea de unos principios universales; los nacionalistas indios interpelaban a las autoridades británicas en nombre de la Carta de Derechos y Martin Luther King condenó la segregación en nombre de la constitución de EE UU. Sin embargo, Sudáfrica no reconoce en sus textos fundacionales más que los derechos de la minoría blanca llamada a mantenerse en el poder. (p. 8)

Por esto Mandela no tiene la posibilidad del recurso a la desobediencia civil frente a un Estado que no reconoce ningún derecho a los negros.

Además, los desobedientes civiles utilizan, como ha quedado demostrado, en sus argumentos los principios que definen a la propia sociedad democrática. Los principios de participación ciudadana, libertad, derechos humanos, separación de poderes etc., están a la base de los actos de los desobedientes.

La desobediencia civil es vista por muchos de los autores tratados como un sistema para reconducir la democracia a sus principios originales, de ahí que Habermas hable de “piedra de toque” en los estados democráticos.

El conjunto de reglas conocidas de antemano, que supone cualquier democracia, garantiza al individuo que incumple una ley que el castigo será proporcionado a su acción y que no le va la vida en ello.

Para centrar el tema de la desobediencia civil se hacía necesario un estudio de en qué momento se cambia la situación de verticalidad del dominio.

La Boëtie es fundamental a la hora de crear las condiciones de posibilidad de los estados modernos y de la propia desobediencia civil. La visión que el hombre tenía de sí mismo como súbdito hacía imposible cualquier planteamiento político moderno. El hombre, bajo el adjetivo de súbdito, considera que la culpa de la dominación es única y exclusivamente del monarca. Él es un sujeto pasivo que poco puede hacer por cambiar ese estado, por ello, el imaginario popular se llena de héroes que liberan al pueblo o monarcas buenos que derrocan a los malos.

Resulta iluminador el argumento de Villacañas (1997), quien, en un análisis sobre Foucault, avisa del peligro que se corre cuando se vuelve a establecer una situación de asimetría entre los sujetos implicados en el poder. La vuelta a la división, irreconciliable, entre súbdito y soberano hace de los ciudadanos unos sujetos pasivos cuya única posibilidad es criticar las maldades del Estado, esperando como mucho el advenimiento de un cataclismo o un futuro mejor. Pero, como afirma Villacañas, en esta dinámica olvidamos lo que podemos ser y nuestra capacidad de cambiar el presente.

La Boëtie pone la responsabilidad, siguiendo una lógica aplastante, en el número. Los sujetos que obedecen son muchos más que los que mandan y por ello, nos pide que asumamos la responsabilidad de la dominación. Solo en esta dinámica, de sabernos parte importante del poder, seremos capaces de coger las riendas de nuestro presente, desechando aquello que no nos guste y conservando lo que merece la pena. El reconocernos parte del problema es un gran paso para la resolución del mismo.

Las teorías del contrato se inscriben en esa nueva simetría del poder, incluso Hobbes reconoce que el sujeto, antes del pacto, se encuentra en situación de igualdad. Nadie puede hablar de contrato cuando no hay igualdad entre las partes contratantes.

Los teóricos del pacto se ven obligados a aceptar que en la práctica éste se rompe en muchas ocasiones, pero fundamentan su obediencia al contrato como único medio seguro de mantener cierta estabilidad en los Estados. Los motivos de unos y otros para blindar el pacto, son variados: la desconfianza en la naturaleza humana de Spinoza, la utilidad humeana o el necesario respeto al formalismo legal en Kant. Pero, por encima de ese sometimiento al pacto, sigue estando el reconocimiento de la horizontalidad del poder reconocido en la asunción de un contrato entre iguales.

En cuanto al tratamiento de la desobediencia civil en los autores actuales, nos lleva inexorablemente a la necesidad de conseguir una sociedad más justa. Una vez reconocida la igualdad entre todos los hombre, debemos articular los medios necesarios, para solucionar los problemas derivados de la convivencia y la dinámica social.

Como afirma Pressacco (2010), la visión de una sociedad “unidimensional” se ha mostrado insuficiente. Cuando se habla de “crisis de paradigmas” lo que se está reconociendo es la complejidad de los fenómenos sociales y por ende la imposibilidad de una racionalidad única. Esto, aparece reconocido en las obras de Dworkin, Rawls y Habermas. Para ellos la desobediencia civil adquiere condición de posibilidad cuando se reconoce la dificultad de los Estados modernos para prever la solución a todos los problemas que en ellos se generan.

Los teóricos de la desobediencia civil, cumplen una función fundamental a la hora de darnos un bagaje hipotético imprescindible para el estudio de los casos prácticos. Sus teorías sirven de modelos con los que poder comparar los casos prácticos, pero si tomamos estos modelos como rígidos corsés con que comprimir la acción práctica caemos en error de igualar el plano con la casa resultante. Y así, concluir, incorrectamente, que dado lo dispar entre uno y otra el plano se hace innecesario.

La desobediencia civil se da en un momento histórico concreto y las relaciones con los modelos establecidos no serán nunca coincidentes, pero no por eso podemos concluir que estos modelos no tienen cierta función referencial a la hora de estudiar los casos prácticos.

Otro de los problemas que hemos querido analizar ha sido el referente a la justificación de la desobediencia civil, tanto en el ámbito de la moralidad, el jurídico o el político. Al dar como natural la obediencia a las leyes, la desobediencia se muestra como un acto extraordinario en cualquiera de los sistemas de referencia antes mencionados. La justificación moral de la desobediencia civil se liga, íntimamente, a la conciencia individual del sujeto. En este punto, parece lógico aceptar, que en el ámbito de la moralidad la desobediencia civil se encuentra justificada. En un hipotético choque de intereses entre la ley del Estado y la ley moral individual, tendemos, a primar la segunda. El problema que hemos querido señalar, incluso en el estudio de los casos prácticos, es que con tal presupuesto, se le da potestad de infalibilidad a la conciencia individual. El peligro, derivado de esto, no pasó desapercibido para Gandhi cuando reconoce que la conciencia se puede equivocar, y para minimizar el riesgo de esos errores propone como técnica la no violencia.

Seguir la guía de la conciencia individual, sin más referentes, puede hacer de los hombre ángeles o demonios. Cuando la justificación moral de la acción es a posteriori, la situación es bien distinta, la valoración de estas acciones se hace, entonces, desde la conciencia de la colectividad teniendo como marco de referencia derechos del hombre con pretensiones de universalidad.

Por otra parte, la justificación legal de la desobediencia civil supondría, en cierta medida eliminar parte de la fuerza que tiene la desobediencia. El recurso a acciones de este

tipo se articula en un momento de crisis en el que las denuncias realizadas por las vías más inmediatas se muestran insuficientes. Las manifestaciones legales, las denuncias en la prensa o incluso el recurso a los tribunales han sido obviados por las autoridades encargadas de dar respuesta al problema. Las acciones de desobediencia civil cumplen pues, una labor de apelación a la sociedad. Y para eso deben seguir siendo acciones extraordinarias. Todo ello sin descontar la dificultad con que se enfrenta el sistema legal para argumentar algo contrario a los principios que lo definen, es decir a los principios de la obediencia.

Por tanto, hemos de colegir, de acuerdo con la mayoría de estudios, que la justificación legal de la desobediencia civil no solo es imposible en el marco jurídico, sino que además es altamente inconveniente para la consecución de los fines de tal acción.

Por el contrario, si encontramos un ámbito donde la desobediencia civil puede tener justificación, es en el ámbito de la política. La desobediencia civil se da en aquellos momentos en los que las soluciones institucionales se muestran insuficientes. El desobediente civil, sujeto privado hasta entonces, irrumpe en la esfera de lo público de una manera excepcional y sin pretensiones de continuidad. Su labor consiste en sacar a la luz una serie de injusticias que se han hecho intolerables.

Creemos que el desobediente parte de la posibilidad de que su acción consiga los objetivos propuestos, otra cosa distinta es que a veces solo consiga una función testimonial. El conflicto, intrínseco a la política, se asume por el desobediente como primer paso para la solución al problema.

Al hablar de desobediencia civil viene irremediabilmente a nuestra mente el nombre de Thoreau. Hemos intentado mostrar, a través de sus escritos, que sus actos no se pueden considerar desobediencia civil, su postura se ajusta más bien con la del objetor de conciencia. Con el título “Civil Disobedience” apareció en 1866, en una recopilación póstuma de sus escritos” (Lastra, 2012, p. 21). Pero su obra nos muestra un hombre con fuertes principios morales, en los casos en los que se opone al Estado es por la confrontación de estos y las leyes del mismo. En ningún momento pretende cambiar las leyes que considera injustas y no estima que la democracia sea una buena forma de gobierno. La política le resulta tediosa y sus conciudadanos poco dignos de respeto. El peligro que se detecta en su doctrina es el absolutismo moral de unas normas que están en su interior pero que, con excepción del rechazo a la guerra y a la esclavitud, no especifica. No se declara violento, pero en su escrito de 1859 en defensa del capitán John Brown defiende las acciones violentas de éste y considera que no desea matar ni ser matado pero puede imaginar circunstancias en las que ambas cosas le resulten inevitables. A propósito de ello, Estévez Araujo (citado por Velasco,

1996, p. 172) sostiene que: “(...) la imagen de (...) “solipsistas morales” preocupados únicamente por “salvar su alma” sin importarles las consecuencias de sus actuaciones es una falsa imagen creada por la literatura académica que no se corresponde con la estrategia ni las convicciones de la mayoría de objetores realmente existentes.”

Esa imagen puede muy bien proceder de Thoreau, que incluso se retiró de la sociedad para, según él, vivir una vida plena. Por ello creemos que el título original de su conferencia “Resistencia al gobierno civil” muestra de manera más fiel sus acciones y su teoría.

En cuanto a Gandhi, muchos estudios sobre la desobediencia civil han excluido sus acciones como tales. Hemos intentado demostrar que no toda la lucha gandhiana es desobediencia civil, pero que dentro de sus movilizaciones encontramos ejemplos de desobediencia muy claros. Para Gandhi, la desobediencia civil suponía un último recurso de presión. El respeto que muestra ante tales acciones viene motivado por la necesidad de preparación de los desobedientes y del requisito incuestionable de la no violencia. Como se ha visto, confluyen en sus acciones todos los requisitos mínimos exigidos a la desobediencia civil: publicidad, no violencia, respeto a leyes superiores, acatamiento de penas, consciencia y sobre todo la valoración de lo político. Gandhi acepta el presupuesto de La Boétie de que la dominación no depende de los que asumen el poder, sino de los que se someten a él. Por ello se propuso inculcar en la población india el principio de autogobierno y el reconocimiento de su responsabilidad a la hora de conseguir un presente mejor. La religiosidad de Gandhi no le impidió reconocer que la política es el terreno donde se desenvuelve la colectividad y por ello se propone conseguir mejores condiciones políticas para su país y los ciudadanos.

En cuanto a Luther King, las acciones lideradas por él contra las leyes de segregación en Estados Unidos, son apartadas de la desobediencia civil por varios autores, entre ellos Singer y Falcón, por considerar que los actos de desobediencia a una ley que puede ser declarada injusta por el Tribunal Supremo no son tales. Ante esto hemos argumentado que cualquier acto de desobediencia civil, tenga o no referencia constitucional, tiene pretensión de legitimidad. Todo acto de desobediencia se argumenta como oposición a una ley vigente y por lo tanto legal que se supone ilegítima, con mayor o menor acierto, por el que plantea la acción.

También se ha visto que el hecho de recurrir a principios constitucionales no asegura que los tribunales den la razón al recurrente. Por ello, valoramos las acciones de desobediencia del movimiento antisegregacionistas como actos de desobediencia civil. Todos ellos son realizados bajo los principios de publicidad, no violencia, consciencia, asunción de

pena y respeto al estado democrático y sus actos se dirigen solamente contra las leyes que consideran injustas.

Cuando se quiere generalizar, a partir de los casos conocidos, se suele incurrir en el error de pensar que los futuros caso de desobediencia civil seguirán en la línea de estos, pero como se ha podido ver cada nuevo fenómeno de desobediencia civil asume características propias que vienen determinadas en muchos caso por las circunstancias del momento.

Por último, los movimientos de desobediencia civil recientes se adaptan a la época, los medios y las características de las demandas. El movimiento del 15-M que, entre otras muchas, tiene como queja la crisis de la representatividad, y que desde sus inicios rechazo cualquier forma de liderazgo, es un ejemplo de esto. Los nuevos medios de comunicación han sido decisivos en la organización de los movimientos de desobediencia civil del siglo XXI. Por el contrario, la prensa escrita y la televisión han pasado a ocupar un papel secundario. Los participantes en el movimiento del 15-M, aunque no se han denominado a sí mismos desobedientes civiles, cumplen con los requisitos necesarios para poder encuadrar sus acciones dentro de la desobediencia civil. La publicidad, la no violencia, la violación de leyes justas como presión – desobediencia indirecta- la consciencia de sus acciones, el respeto al orden democrático etc., son todas ellas acciones compatibles con las exigidas para denominar un acto como desobediencia civil. El nombre de indignados tiene una referencia clara al sentido emocional de sus protestas, lo que unifica a los distintos colectivos implicados en las mismas, es un sentimiento de malestar y descontento ante situaciones a las que el sentido común considera injustas. Como novedad encontramos la creación de nuevos partidos políticos que surgen después de las movilizaciones.

La pregunta fundamental sería si se puede establecer una relación de continuidad entre uno y otro fenómeno. Todos los partidos niegan que sean la representación del 15-M, aludiendo que el movimiento no puede ser representado. Uno de sus lemas más conocido es precisamente “No nos representan”, refiriéndose a los partidos políticos en el poder.

Siguiendo el lema, ninguno de los partidos creados está legitimado para asumir dicha representación. La posibilidad de que después de unos movimientos de protesta surjan nuevos partidos políticos, según la opinión de la mayoría de los participantes, no es una consecuencia lógica. Los partidos políticos de nuevo cuño responden a tal profusión de causas que reducir su surgimiento a un único movimiento sería falsear la realidad. No obstante, muchas de las reivindicaciones del movimiento del 15-M han sido asumidas por estos nuevos partidos, pero también aparecen asumidas en los partidos tradicionales. Los nuevos partidos rompen con los sistemas de organización tradicionales y establecen un sistema de participación ciudadana

basado en las redes sociales. También algunos de ellos han prescindido de líderes. La dinámica de acción entre lo nuevo y lo tradicional, ha hecho que solamente aquellos partidos que han asumido, de los partidos tradicionales, la figura de un líder mediático tengan repercusión en las urnas.

Concluiremos diciendo que la desobediencia civil pertenece a la acción social y como tal sus manifestaciones se moldean de acuerdo al contexto. Si se pretende dar una definición de desobediencia civil que abarque todas las características de este fenómeno será una definición en continua expansión, como afirma Olmo (2006). Por ello sería preferible, aunque no definitiva, una definición de mínimos como la realizada por Colombo (2005), que reduce a cuatro las características necesarias para considerar un acto desobediencia civil. Así enumera las condiciones necesarias:

Es *disruptiva*, porque sin siquiera agotar todas las instancias legales previas o sin estar obligada a recurrir a los mecanismos legales disponibles, interfiere en derechos individuales y colectivos, no como agresión *ad hominem* sino a través de su suspensión provisional con el propósito de convertir en conflicto un problema que el sistema se niega a considerar como tal (...) Es, además, *pacífica*, porque infringe la ley ateniéndose a las sanciones que correspondan (...) Es *autónoma*, porque no se inscribe en el espacio público preexistente, sino que lo recrea o lo amplía al politizar un problema y obligar al resto de la sociedad a definirse en relación con el mismo.(..) es *recursiva*, porque no alcanza, como en Habermas, con que esté moralmente motivada; tiene que vincularse internamente con el mismo tipo de reglas que le reclama al sistema. (p. 7)

Los medios de comunicación de la época actual, el número de afectados en el problema, así como las condiciones y leyes de referencia del país, hacen difícil predecir y acotar un fenómeno que tiene que ver directamente con la dinámica social. En los momentos de crisis, la sociedad civil rompe los cauces ortodoxos de participación y busca formas de protesta sociales adaptadas a los problemas y medios del momento. Como ya mencionamos, sería de interés estudiar las influencias que estos nuevos medios, con soporte en la red, tienen y tendrán en la dinámica social y política de las sociedades democráticas actuales, pero escapan de los objetivos propuestos en este trabajo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acinas, J.C. (2000, 28 de abril). *Viabilidad de la no violencia*. Descargado de <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:filopoli-2000-15-1008/pdf>
- Aguado, J.A. (2011). *La desobediencia civil y la democracia. El caso de la insumisión del movimiento antimilitarista*. Servei de Publicacions. Universitat de València.
- Ahora Madrid. *Programa elecciones municipales*. (2015). Descargado de https://conoce.ahoramadrid.org/wp-content/uploads/2015/04/AHORAMADRID_Programa_Municipales_2015.pdf
- Aparicio, M.A. (1994). *Sobre la desobediencia civil y la desobediencia al derecho constitucional*. Descargado de <http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2526727.pdf>
- Aranguren, J.L. (1958). *Ética*. Madrid: *Revista de Occidente*.
- Aranguren, J.L. (1963). *Ética y Política*. Madrid: Orbis.
- Arendt, H. (1982). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós.
- Aristóteles (s. f). *La Política*. Madrid: Alianza Editorial.
- Barroso, J. M. (2013). *Apuntes para entender (y solucionar) la crisis neoliberal. Entrevista con Juan Carlos Monedero*. Descargado de <http://iberoamericasocial.com/apuntes-para-entender-y-solucionar-la-crisis-neoliberal-entrevista-con-juan-carlos-monedero/>
- Beatriz Talegón acusa al 15-M de "poner en bandeja el poder al capital y al sistema neoliberal". El diario.es. 2013, 6 de abril.
Descargado de http://www.eldiario.es/lacrispacion/Beatriz-Talegon-entregar-sistema-neoliberal_6_129547065.html

- Bécares, R (2015, 26 de mayo). El “milagro” de Ahora Madrid: del 15-M de Sol al Salón de Plenos. Descargado de <http://www.elmundo.es/madrid/2015/05/25/55637f75e2704e59128b458f.html>
- Bello, E. (2000). “El ideal de John Rawls de una sociedad democrática solidaria”. *Daimon*, 20, 195-210.
- Bello, E. (2002). “La piedra de toque del liberalismo, la igualdad”. *Daimon*, 27, 129-140.
- Bello, E. (2003). “La teoría de John Rawls, una respuesta a los problemas de su tiempo”. *Daimon*, 28, 145-154.
- Bello, E. (2004). Kant ante el espejo de la teoría de John Rawls. *Daimon*, 33, 103-118.
- Beneyto, J.M. (1983). “Interpretación constitucional y legitimidad democrática en la obra de Martín Kriele”. *Revista de Derecho Político*, 17. 154-175.
- Beriain, J. (1990). *Estado de bienestar, planificación e ideología*. Madrid: Editorial Popular.
- Berrigan, D. (1970). *Conciencia, ley y desobediencia civil*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Bobbio, N. (1986). *El futuro de la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bovero, M. (2007, 25 de octubre). “Las reglas del juego democrático y sus violaciones en el mundo actual”. Conferencia dictada en el Auditorio del Instituto Electoral y de Participación Ciudadana.
- Campillo, A. (1985) Moro, Maquiavelo. La Boëtie. Una lectura comparada. Apuntes. Universidad de Murcia.
- Cañero, J. (2013). No violencia, 15M y desobediencia civil. Descargado de <http://www.linares28.es/2013/10/28/noviencia-desobediencia-civil/>

- Carbonell, M. (1988) “Sobre constitucionalismo y positivismo de Luis Prieto Sanchís”.
Isonomía: Revista de teoría y filosofía del derecho, 8, 207-214.
- Caroca y Cabello. (2011). El coto vedado como fundamento de la desobediencia civil.
Descargado de <http://www.derechoyhumanidades.uchile.cl/index.php/RDH/article/viewFile/19465/20625>
- Carvajal, P. (1992). “Derecho de resistencia, derecho a la revolución, desobediencia civil”.
Revista de Estudios Políticos, 76. 63-10.
- Cepeda, A. (2014). La Constitución como fundamento de la desobediencia civil. Descargado de: <http://contralinea.info/archivo-revista/index.php/2014/02/16/la-constitucion-como-fundamento-de-la-desobediencia-civil/>
- Chomsky, N. (1973). *Por razones de estado*. Barcelona: Ariel.
- Código ético de Podemos. (2014).
Descargado de <http://transparencia.podemos.info/docs/codigo-etico.pdf>
- Colombo, A. (1998). *Desobediencia civil y democracia directa*. Madrid: Trama.
- Colombo, A. (2005). “Los límites impuestos a la desobediencia civil: una revisión”. *Polis*.
Revista Académica Universidad Bolivariana. Volumen 4. número 11
- Constitución de Alemania. Ley Fundamental para la República Federal alemana de 1949.
Descargado de <https://www.btg-bestellservice.de/pdf/80206000.pdf>
- Conversion Thursday Sevilla. (2015). La política en la era de Internet. Descargado de <http://conversionthursday.com/?p=3290>
- Córdova, L. (2015). La democracia ideal en el pensamiento de Norberto Bobbio y las democracias reales en América Latina.
Descargado de <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/5/2198/6.pdf>

Cotarelo, R. (2010). *La política en la era de Internet*. Valencia: Tirant lo Blanch.

De Burgos, C. (comp.) (1998). *León Tolstoy. Objeciones contra la guerra y el militarismo*. Murcia: Lípari.

Declaraciones sobre el 15-M. Descargado de

<http://www.diariocritico.com/2011/Mayo/nacional/271781/rajoy-pp-declaraciones-movimiento-15-m.html>

De Mingo, A. (2010). “Noviolencia, desobediencia civil y ejemplaridad. (Una aproximación al pensamiento ético-político de M. Gandhi)”. *Revista de Paz y Conflictos* .Volumen 3

Del Pino, D y Bayo, C.E. “Entrevista a Pablo Iglesias”. Descargado de

<http://www.publico.es/politica/pablo-iglesias-movilizado-hubieran-llegado.html>

“Desobediencias civiles y no violencia” (2011). Descargado de

<http://mocvalencia.org/es/content/desobediencia-civil-y-noviolencia-en-el-15-m#sthash.kCcd9jGH.dpuf>

Díaz, E. (Trad.) (1987). *Henry D. Thoreau. Desobediencia Civil y otros escritos*. Madrid: Tecnos.

Dworkin, R. (1984). *Los derechos en serio*. Barcelona: Ariel.

Entrevista a Pablo Iglesias. Descargado de http://www.huffingtonpost.es/2014/02/16/pablo-iglesias-entrevista-podemos_n_4787408.html

EQUO, partido político. (2014, 10 de noviembre). Descargado de <http://www.publico.es/espana/nace-equo-plataforma-politica-crisis.html>

Errejón, I. (2011). “El 15-M como discurso contrahegemónico”. Descargado de

http://cccd.es/wp/wp-content/uploads/2015/02/15M_discurso_contrahegemonico_Encrucijadas_Errejon-libre.pdf

Errejón, I. (2011). “Política, conflicto y populismo (I y II)”. Viento del Sur. Pp. 114-115.

Errejón, I. (2011) “¿Qué es el análisis político? Una propuesta desde la teoría del discurso y la hegemonía”. Descargado de <http://relacso.flacso.edu.mx/que-es-el-analisis-politico>

Errejón, I. (2014). “Estados en transición: nuevas correlaciones de fuerzas y la construcción de irreversibilidad”. Descargado de:

http://www.academia.edu/6844236/Estados_en_transici%C3%B3n_nuevas_correlaciones_de_fuerza_y_la_construcci%C3%B3n_de_la_irreversibilidad

Errejón, I. (2014). “PODEMOS como práctica cultural emergente frente al imaginario neoliberal: hegemonía y disidencia”. Conversación con Íñigo Errejón. Transcrito por Teresa Fernández.

Descargado de https://ipena44.files.wordpress.com/2014/12/errejon_claves.pdf

Errejón, I. (2015). “We the People 15-M ¿Un populismo indignado?”. Descargado de <http://ojs.unbc.ca/index.php/acme/article/view/1144/912>

Estévez, J. A. (1994). “Desobediencia civil: la sinceridad de los motivos y la calidad de los argumentos del desobediente”.

Descargado de <http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2552656.pdf>

Falcón, M.J. (2000). *La desobediencia civil*. Madrid: Marcial Pons.

Fernández, F. (2005). *Desobediencia civil*.

Descargado de http://www.upf.edu/materials/polietica/_pdf/paundesobediencia.pdf

Ferrajoli, L. (2005). “Derecho y democracia en el pensamiento de Norberto Bobbio”.

Descargado de http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/9996/1/Doxa_28_01.pdf

Ferrajoli, L. (2005). “Norberto Bobbio, teórico del derecho y la democracia”. Descargado de <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/facdermx/cont/253/pr/pr3.pdf>

- Ferrater, J. y Cohn, P. (1981). *Ética aplicada. Del aborto a la violencia*. Madrid: Alianza Universidad.
- Fichte, J.G. (1793). *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos*. Madrid: Tecnos.
- Foraster, M. (1987) “El nuevo Código Penal Milita y la objeción de conciencia al servicio militar”. *Revista Leviatán*, 26. Madrid.
- Galindo, A. (2006). “Ontología de la sociedad civil”. *Daimon*, 39, 133-150.
- Galindo, A. (2015). *Pensamiento impolítico contemporáneo*. Madrid: Sequitur.
- Gandhi, M. (s.f.). “El arte de la no violencia”. Descargado de:
<https://leondelahoz.files.wordpress.com/2012/02/el-arte-de-la-no-violencia.pdf>
- Gandhi, M. (1925). *Mis experiencias con la verdad*. Madrid: Eyras.
- Gandhi, M. (1947). “Reflexiones sobre el amor incondicional”. Descargado de
<http://www.mercaba.org/ARTICULOS/R/Gandhi.Reflexiones%20sobre%20Amor%20Incondicional.pdf>
- Gandhi, M. (1958). *Todos los hombres son hermanos*. Madrid: Sociedad de Educación Atenas.
- Gandhi, un ejemplo de resistencia. (2006, 3 de octubre).
Descargado de <http://www.grupotortuga.com/Las-campanas-de-Desobediencia>
- García, Gisbert, Porret y Muñoz. (1990). *Con razón, insumisión*. Madrid: Revolución.
- García, R. (1987). *Resistencia y Desobediencia Civil*. Madrid: Eudema.

García-Manrique, R. (1987). En torno a la libertad, la igualdad y la seguridad como derechos humanos básicos (Acotaciones a Liborio Hierro).

Descargado de <http://www.cervantesvirtual.com/obra/en-torno-a-la-libertad-la-igualdad-y-la-seguridad-como-derechos-bsicos--acotaciones-a-liborio-hierro-0/0076a9ba-82b2-11df-acc7-002185ce6064.pdf>

Garzón, E. (comp.) (1985). *Derecho y filosofía*. Barcelona: Alfa.

Garzón, E. (1989). Algo más acerca del "coto vedado".

Descargado de <http://www.biblioteca.org.ar/libros/141764.pdf>

Gascón, M. (1990). *Obediencia al Derecho y objeción de conciencia*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Gómez, L. (2014). "Desobediencia civil". Descargado de http://eunomia.tirant.com/wp-content/uploads/2014/04/15-Eunomia6_Gomez-Romero_final.pdf

González, C. (2010). "Desobediencia civil: Volviendo a Thoreau, Gandhi y M. L. King". Foro, Nueva época, 11-12, 147-191.

Gordillo, J.L. (1993). *La objeción de conciencia. Ejército, individuo y responsabilidad moral*. Barcelona: Paidós.

Granada, M.A. (1981). *Maquiavelo. El autor y su obra*. Barcelona: Barcanova.

Grinberg, M. (2003). Reflexiones sobre la no violencia. Gandhi.

Descargado de https://docs.google.com/document/d/1J_YVhyOoZciACi-zhj-Oj78sVEqynG4o82m3KfgjBK8/edit?hl=es

Guerrero, C. (2013). Martín Luther King y la revolución de los negros en la década de 1960.

Descargado de <http://www.hemisfericosypolares.cl/conferencias/06%20Guerrero-Yoacham.pdf>

- Guillem, M. (2015, 15 de mayo). 15-M, cuatro años después: entre la ruptura y la regeneración. Descargado de http://politica.elpais.com/politica/2015/05/15/actualidad/1431673301_394098.html
- Gutiérrez-Rubí, A. (2011, 10 de noviembre). Las transformaciones de la sociedad civil y la política en la era de Internet. Descargado de <http://www.gutierrez-rubi.es/2011/11/10/las-transformaciones-de-la-sociedad-civil-y-la-politica-en-la-era-de-internet/>
- Häberle, P. (2008). La sociedad abierta de los intérpretes constitucionales: una contribución para la interpretación pluralista y "procesal" de la Constitución. Descargado de http://www.derecho.uba.ar/publicaciones/rev_academia/revistas/11/la-sociedad-abierta-de-los-interpretos-constitucionales.pdf
- Habermas, J. (1968). *Ciencia y Técnica como ideología*. Madrid: Tecno.
- Habermas, J. (1973). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Habermas, J. (1984). "Sobre la moralidad y eticidad ¿qué hace racional una forma de vida?" *Daimon*, 1, 87-98
- Habermas, J. (1985). "Derecho y violencia. Un trauma alemán". Descargado de <http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/142082.pdf>
- Habermas, J. (1985). *Ensayos políticos*. Barcelona: Península.
- Habermas, J. (1997). "La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho". *Daimon*, 15, 25-47
- Henaó, A. F. (2006). "La teoría postwawlsiana de la desobediencia civil. Estudios Políticos". 28, enero-junio. Medellín. Colombia.

Hernández, A. (2002). La acción grupal como una forma de justificar la desobediencia civil. Una relectura de Rawls, Walzer y Kymilicka. *Espiral*, vol. VIII, 23, enero-abril. Universidad de Guadalajara. México

Hessel, S. (2010). *¡Indignaos!* Barcelona: Destino.

Hobbes, T. (1651). *Del ciudadano y Leviatán*. Madrid: Tecnos.

Hume, D. (1741). *Ensayos Políticos*. Madrid: Tecnos.

Iglesias, P. (2002) “Desobediencia civil y movimiento antiglobalización. Una herramienta de intervención política”. *Revista Telemática de Filosofía del Derecho*, 5, 213-251.

Iglesias, P. (2004). Génova 2001. Apuntes sobre la Desobediencia y la Represión. Descargado de http://sindominio.net/~pablo/papers_propios/Genova_2001.pdf

Iglesias, P. (2006). Asamblea constituyente y revolución. Periódico Diagonal. Del 6 al 19 de julio de 2006).

Iglesias, P. (2008, 31 de agosto) El gesto de Antígona. Descargado de <http://www.rebeldemule.org/foro/biblioteca/tema8198.html>

Iglesias, P. (2008). Multitud y acción colectiva postnacional. Un estudio comparado de los desobedientes: De Italia a Madrid. (200-2005). Tesis doctoral. Universidad Complutense. Madrid.

Iglesias, P. (2011). Constitución y Democracia cuando sólo luchan los ricos. Descargado de <http://www.rebellion.org/noticias/2011/8/134665.pdf>

Iglesias, P. (2011, septiembre). Vota y no te metas en política: Democracia y sistema electoral. Descargado de http://www.vientosur.info/articulosabiertos/VS118_Iglesias_Democracia.pdf

Ilivitzky, M.E. (2011). La desobediencia civil: aportes de Bobbio, Habermas y Arendt. Descargado de <http://confines.mty.itesm.mx/articulos13/IlivitzkyM.pdf>

Indignados, entre el poder y la legitimidad (2011, 10 de noviembre). El País. Descargado de http://elpais.com/diario/2011/11/10/opinion/1320879611_850215.html

Isensee, J. (2001). El dilema de la libertad en el Estado de Derecho. Descargado de <http://revistas.ucm.es/index.php/ANDH/article/viewFile/ANDH0101110481A/21012>

Jellinek, Boutmy, Doumergue y Posada. Orígenes de la declaración de derechos del hombre y del ciudadano. Edición preparada de Jesús G. Amuchastegui. (1984) Madrid: Editora Nacional.

Jericó, L. (2004). La desobediencia civil: Concepto y tratamiento jurídico penal. Descargada de <http://bddoc.csic.es:8080/detalles.html?id=637014&bd= JURIDOC&tabla=docu>

Kant, I. (1784). *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*. Méjico: Fondo de Cultura Económica.

Kant, I. (1784). *¿Qué es la Ilustración?* Méjico: Fondo de Cultura Económica.

Kant, I. (1786). *Comienzo presunto de la historia humana*. Méjico: Fondo de Cultura Económica.

Kant, I. (1794). *El fin de todas las cosas*. Méjico: Fondo de Cultura Económica.

Kant, I. (1795). *La paz perpetua*. Madrid: Espasa Calpe.

Kant, I. (1797). *Principios Metafísicos de la Doctrina del Derecho*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Kant, I. (1798). *Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor*. Méjico: Fondo de Cultura Económica.

Kant, I. (s.f.). *Introducción a la teoría del Derecho*. Madrid: Civitas.

Kaufmann, M. (1989) *¿Derecho sin reglas?* Traducción de Jorge M. Seña. Editorial Alfa. Barcelona.

King, L. (1963). Carta desde la cárcel de Birmingham. Lastra, A. (comp.) (2012)

King, L. (1963). Discurso I have a dream.

Descargado de <http://www.wellingtonhousebcn.com/2013/08/martin-luther-king-i-have-a-dreamtengo-un-sueno-en-ingles-y-espanol/>

King, L. (1964). *Porque no podemos esperar*. Barcelona: AYMA

King, L. (1965). La fuerza de amar.

Descargado de http://www.accionculturalcristiana.org/pdf/fue_ama.pdf

Kliemt, H. (1985). *Las instituciones morales*. Barcelona: Alfa.

Kunstmann, M. (1997). Desobediencia civil y objeción de conciencia: Los límites de la justicia aceptable. Descargado de <http://www.derechoyhumanidades.uchile.cl/index.php/RDH/article/download/25789/27117>

La Boëtie, E. (1576). *Discurso de la servidumbre voluntaria o el Contra Uno*. Madrid: Tecnos.

Lastra, A. (comp.) (2012). *Desobediencia civil. Historia y antología de un concepto*. Madrid: Tecnos.

Laurent, S. (2013, 21 de diciembre). ¿Es posible la no violencia? Gandhi, Luther King, Mandela. Descargado de: <http://www.vientosur.info/spip.php?article8593>

Locke, J. (1660). *Ensayo sobre el gobierno civil*. Madrid: Aguilar.

López, D. (2008). Disidencia política, Desobediencia civil y voluntad de transcendencia personal en la obra cinematográfica de Dalton Trumbo. Tesis doctoral. Universidad Complutense. Madrid.

López, M. T. (2000). *Principios morales y casos prácticos*. Madrid: Tecnos.

López, M. (2012). Gandhi, política y Satyagraha.

Descargado de <http://www.revistas.unam.mx/index.php/rxm/article/view/32932>

Magaloni, B. (1990). La Desobediencia civil en la democracia constitucional. Descargado de http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/letras22/textos2/sec_1.html

Malem, J. (1988). *Concepto y justificación de la desobediencia civil*. Barcelona: Ariel.

Malem, J. (1996). De la imposición de la moral por el derecho. La disputa Devlin-Hart.

Descargado de <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcqn6h2>

Malem, J. (2001). “¿Pueden las malas personas ser buenos jueces?”, en *Doxa: Cuadernos de filosofía del derecho*, 24, 379-406

Maquiavelo, N. (1513). *El príncipe*. Madrid: Espasa.

Marcone, J. (2009), Las razones de la desobediencia civil en las sociedades democráticas. *Andamios*. Volumen 5, 10, abril, 39-69.

Martín-Retortillo, L. (1984). El derecho a la objeción de conciencia en la jurisprudencia del Tribunal Constitucional. *Revista Sistema*, 62. Madrid.

Martínez, E. (1997). La filosofía política como ética para el diseño de las instituciones según la concepción de Rawls. *Daimon*, 15, 107-119.

Martínez, E. (2003). “El compromiso cívico de John Rawls”. *Daimon*, 28, 139-144.

- Martínez, Ormazabal, Rodríguez, Sánchez y Cervera. (2013). Desobediencia civil, la estrategia necesaria. Descargado de https://www.fuhem.es/media/cdv/file/biblioteca/Análisis/2013/Dossier_Desobediencia-civil-la-estrategia-necesaria_jun13.pdf
- Mate, R. (2002). “El margen de la política”. *Daimon*, 27, 9-29.
- Mateos, J. (2012). Castigo y justificación de la desobediencia civil en el Estado constitucional de derecho.
Descargado de <http://res.uniandes.edu.co/view.php/290/index.php?id=290>
- Mateos, J. (2012). “Fundamentos filosóficos del surgimiento y la evolución del fenómeno constitucional”. *Revista Internacional de Filosofía*, 57, 5-17.
- Mejía, C. (2012). Gandhi: La esencia de su enseñanza. Descargado de <http://www.atman-yoga.org/descargas/2013/gandhifinalWeb.pdf>
- Mesa del Foro Internacional por la Emancipación y la Igualdad. (2015, 15 de marzo).
Descargado de <http://www.larazon.es/espana/inigo-errejon-se-reune-con-noam-chomsky-en-buenos-aires-AY9199938#Ttt1px4Zpd3fliU2>
- Mejía, O. (2003). La justificación constitucional de la desobediencia civil. Descargado de <http://res.uniandes.edu.co/view.php/290/index.php?id=290>
- Mignolo, W. (2008). Revisando las reglas del juego: Conversación con Pablo Iglesias Turrión, Jesús Espasadín López e Iñigo Errejón Galván. Descargado de: <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n8/n8a15.pdf>
- Mingo, A. (2010). No violencia, desobediencia civil y ejemplaridad. (Una aproximación al pensamiento ético-político de M. Gandhi).
Descargado de http://www.ugr.es/~revpaz/articulos/rpc_n3_2010_art4.pdf

- Monedero, J.C (2005, 12 de septiembre). El socialismo del siglo XXI. Modelo para armar y desarmar. Descargado de <http://www.juancarlosmonedero.org/wp-content/uploads/2011/09/Socialismo-del-siglo-XXI-Modelo-para-armar-y-desarmar.pdf>
- Monedero, J.C. (2012). ¿Posdemocracia? Frente al pesimismo de la nostalgia, el optimismo de la desobediencia.
Descargado de http://nuso.org/media/articles/downloads/3881_1.pdf
- Monedero, J.C. (2013). Curso urgente de política para gente decente. Barcelona: Planeta Seix Barral.
- Montesquieu (1748). *Del Espíritu de las Leyes*. Madrid: Tecnos.
- Moreno, A.S. (2010). Desobediencia civil: Segundo disparador Del Caos Social. Descargado de <http://www.articuloz.com/monografias-articulos/desobediencia-civil-segundo-disparador-del-caos-social-3200099.html>
- Movimiento 15-M. (1014, 7 de octubre). En Wikipedia. Descargado de https://es.wikipedia.org/wiki/Movimiento_15-M
- Muguerza, J. (1986) “La obediencia al Derecho y el imperativo de la disidencia (una intrusión en un debate)”. *Sistema*, 70. Madrid.
- Muguerza, J. (1987). Sobre el exceso de obediencia y otros excesos (un anticipo). Descargado de http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/10916/1/Doxa4_20.pdf
- Navarro, F. (1990). *Desobediencia civil y sociedad democrática*. Murcia: El Taller.
- Negri, A. (2000). *Spinoza subversivo*. Madrid: Akal.
- Olmo, C. (2004). “Kant: lecturas para el estudio de la desobediencia civil”. *Daimon*, 33, 187-193.

- Olmo, C. (2006). Desobediencia civil/ Disobbedienza civile. (Italia: tan lejos, tan cerca). *Daimon*, 36, 95-104.
- Olson, M. (1992). La lógica de la acción colectiva: bienes públicos y la teoría de grupos. México: Limusa.
- Padilla, M. (2012). *El kit de la lucha e internet*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Palomar, C. (2015, 21 de mayo) Colau invoca el espíritu del 15M para convertirse en la alcaldesa de la “gente común”. Descargado de http://www.eldiario.es/catalunya/Colau-invoca-espiritu-convertirse-alcaldesa_0_389862202.html
- Partido X. (2014, 10 de noviembre). Descargado de <http://partidox.org/quienes-somos-x/>
- Peces-Barba, G. (1988). “Desobediencia civil y objeción de conciencia”. *Anuario de Derechos Humanos*, 5. 1988/89. Madrid: Ed. Universidad Complutense.
- Pérez-Carrillo, A. (2002). Rawls y la justificación de la desobediencia civil. Descargado de <http://www.azc.uam.mx/publicaciones/alegatos/pdfs/46/51-03.pdf>
- Podemos, de la indignación a las urnas (2014, 27 de mayo) R.TVE.es. Descargado de <http://www.rtve.es/noticias/20140527/podemos/943794.shtml>
- Podemos, estampa la cara de Iglesias en sus papeletas (2014, 24 de abril). Descargado de <http://www.estrelladigital.es/articulo/espanha/podemos-estampa-cara-pablo-iglesias-papeletas/20140424173226193515.html>
- Podemos formaliza su inscripción como partido político (2014, 13 de marzo). Descargado de http://www.eldiario.es/politica/Podemos-Pablo-Iglesias-Ministerio-Interior_0_238326919.html

- Pressacco, C.F. (2010). Estado de derecho y desobediencia civil.
Descargado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30515709023>
- Prieto, L. (1993). Sobre la separación entre derecho y moral y otras cuestiones relativas a los principios. *Anuario de Filosofía del Derecho*, 1993, 545-553
- Prieto, L. (2000). “Tribunal constitucional y positivismo jurídico”. *Doxa: Cuadernos de filosofía del derecho*, 23, 161-196
- Prieto, L. (2001). Constitución y Parlamento. *Anuario Universidad de Castilla la Mancha*. 5, 9-37.
- Prieto, L. (2009). El "derecho general" a la objeción de conciencia. Descargado de <http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/17490/1/ContentServer7.pdf>
- Prieto, L. (2011). Ferrajoli y el neoconstitucionalismo principalista. Ensayo de interpretación de algunas divergencias. *Doxa, Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 34, 229-244.
- Principios Políticos de Podemos. Descargado de <http://podemos.info/wp-content/uploads/2015/06/Documento-politico.pdf>
- Prior, A. (1993). “Habermas y el universalismo moral”. *Daimon*, 7, 145-155,
- Pujol, F. (2013). Las imágenes asociadas a Martin Luther King. Jr. El peso de I have a dream. Descargado de <https://smreputationmetrics.wordpress.com/2013/08/28/las-imagenes-asociadas-a-martin-luther-king-jr-el-peso-de-i-have-a-dream/>
- Quiróz, J. (2011). De la Desobediencia Civil y su Orientación Iusfilosófica. *Revista Panameña de Política*.12 (julio - diciembre).
Descargado de <http://cidempanama.org/wp-content/uploads/2013/05/De-la-desobediencia-civil-y-su-orientacion-iusfilosofica-RPP-12.pdf>
- Rawls, J. (1950). “Un examen del lugar de la razón en la ética”. *Daimon*. 15, 11

- Rawls, J. (1951-1982). *Justicia como Equidad. Materiales para una teoría de la Justicia*. Madrid: Tecnos.
- Rawls, J. (1971). *Teoría de la Justicia*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (2001). *Justicia como Equidad. Una reformulación*. Barcelona: Paidós.
- Ríos, J. (2000). Política y poder a través de Internet. Una realidad reinventada. Descargado de <http://www.aecpa.es/uploads/files/modules/congress/10/papers/358.pdf>
- Rivas, P. (1996). La triple justificación de la desobediencia civil. Descargado de http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/12890/1/PD_34_06.pdf
- Rivera, A. (2001). “Relativismo e historia de los conceptos políticos”. *Daimon*, 24, 93-110.
- Rivero, A. (2001). “La objetividad en el estudio de la política”. *Daimon*, 24, 81-91.
- Rivero, J. (2014, 22 de mayo) “Podemos surge la necesidad de algo diferente” Entrevista a Teresa Rodríguez. Descargado de <https://www.diagonalperiodico.net/panorama/22989-podemos-surge-la-necesidad-por-algo-diferente.html>
- Rodríguez, L. (1973). El derecho y el cambio social. Descargado de <http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2065279.pdf>
- Rodríguez-Aguilera, C. (1997). Norberto Bobbio y el futuro de la democracia. Descargado de http://www.icps.cat/archivos/WorkingPapers/WP_I_125.pdf?noga=1
- Rodríguez-Toubes, J. (1994). Sobre el concepto de Objeción de Conciencia. *Dereito*. Volumen 3, 2. 159-186.
- Rolland, R. (1923). Gandhi. Descargado de <https://www.yumpu.com/es/document/view/12721228/leer-los-dependientes/97>

- Rossito, G. (2003). Consideraciones sobre la Desobediencia Civil. Descargado de http://www.ulpiano.org.ve/revistas/bases/artic/texto/DERYSO/4/deryso_2003_4_41-51.pdf
- Rousseau, J.J. (1754). Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres. Barcelona: Península.
- Rousseau, J.J. (1755). *Discurso sobre la Economía política*. Madrid: Tecnos.
- Rousseau, J.J. (1762). *El Contrato Social*. Madrid: Austral.
- Rubalcaba, (2011, 22 de junio) Descargado de <http://www.uemcom.es/rubalcaba-los-militantes-me-quieren>
- Rubalcaba: La policía sabe lo que tiene que hacer (2011, 20 de mayo) Descargado de <http://www.20minutos.es/noticia/1128181/0/perez-rubalcaba-interior/15m-indignados/acampada-madrid/#xtor=AD-15&xts=467263>
- Rubio, C. (2015, 16 de mayo). Barcelona Comú apela a las movilizaciones del 15-M. Descargado de <http://www.elmundo.es/cataluna/2015/05/16/55564dbe22601dce7b8b45aa.html>
- Russel, B. (1918). *Los caminos de la libertad*. Barcelona: Orbis.
- Sarries, N. (2013, 25 de febrero) Auge de la desobediencia civil en España espoleado por la crisis, los recortes y el ejemplo del 15- M. Descargado de <http://www.20minutos.es/noticia/1738117/0/auge/desobediencia/civil/>
- Sharp, G. (1993). De la Dictadura a la Democracia. Un Sistema Conceptual para la Liberación. Descargado de <http://www.aeinstein.org/wp-content/uploads/2013/09/DelaDict.pdf>
- Singer, M. (1985). *Democracia y desobediencia*. Editorial Ariel. Barcelona.

Soberano, M. (2007). La protesta social: delito, derecho o deber. Descargado de http://www.catedrahendler.org/doctrina_in.php?id=123

Solís, C. (2003). *Desobediencia civil*. Tesis doctoral. Universidad Arturo Prat. Iquique. Chile.

Soto M.E. y Ruíz, R. (2012). Tratamiento "habitual" de la objeción de conciencia (oc) y la desobediencia civil (dc) en la teoría del derecho.

Descargado de <http://revistas.unab.edu.co/index.php?journal=sociojuridico&page=article&op=viewArticle&path%5B%5D=1783>

Spinoza, B. (1670). *Tratado teológico-político*. Madrid: Tecnos.

Spinoza, B. (1677). *Ética*. Madrid: Alianza.

Spinoza, B. (1677). *Tratado político*. Madrid: Tecnos.

Street, P. (2014). Recordando al oficialmente censurado Dr. King. Descargado de <http://www.sinpermiso.info/textos/recordando-al-oficialmente-censurado-dr-king>

Tamayo, S. (2006). La no-violencia en los movimientos sociales. ¿Qué vínculo puede haber entre Gandhi, Martin Luther King Jr. Y AMLO?

Descargado de <http://www.redalyc.org/pdf/325/32514119.pdf>

Thoreau, H. (1987) *Desobediencia civil y otros escritos*. Traducción de María Eugenia Díaz. Madrid: Tecnos.

Thoreau, H. (1854). *Walden*. Barcelona: Parsifal.

Touchard, J (1961). *Historia de las ideas políticas*. Madrid: Tecnos.

Ulrich, B. *Indignados, entre el poder y la legitimidad*. Descargado

de http://elpais.com/diario/2011/11/10/opinion/1320879611_850215.html

Un portavoz del PP pide luchar contra el 15-M por ser "enemigo" del sistema representativo.

Diario 20 Minutos. 2015, 2 de octubre. Descargado de
<http://www.20minutos.es/noticia/1912442/0/inigo-henriquez-de-luna/portavoz-pp-luchar/movimiento-15-m-enemigo/#xtor=AD-15&xts=467263>

Varios. Discurso I have a dream de Martin Luther King. Miradas al discurso 50 años después.

Descargado de <http://www.gutierrez-rubi.es/istillhaveadream/>

Velasco, J.C. (1996). Tomarse en serio la desobediencia civil. Descargado de

<http://digital.csic.es/bitstream/10261/10719/1/+Desobediencia%20civil%20-%20RIFP%201996.pdf>

Villacañas, J.L. (1989). "Racionalización y evolución social: Teoría e Historia de la Modernidad en la obra de Habermas". *Daimon*,1, 177-216

Villacañas, J.L. (1997). *Historia de la Filosofía Contemporánea*. Madrid: Akal.

Villacañas, J.L. (1998). "Historia de los conceptos. Responsabilidad política: un ensayo de contextualización". *Res Pública*, 1. 141-174.

Villacañas, J.L. (2000). "Críticas". *Res publica*, 6, 149-223.

Weber, M. (1922). *Economía y Sociedad*. Méjico: Fondo de Cultura Económica.

Xuriach, R. (2015, 15 de mayo). "Barcelona puede ser referente mundial de ciudad justa".

Descargado de <http://www.publico.es/politica/barcelona-referente-mundial-ciudad-justa.html>

Zampino, M. (2009, septiembre). Algunas reflexiones sobre la relación entre democracia, desobediencia civil y derecho a la protesta. X Corredor de las ideas. Maldonado Uruguay. Descargado de

http://www.corredordelasideas.org/docs/x_encuentro/ponencias.pdf