

CUADERNOS DE CIENCIAS POLITICAS
No. 3

Teoría y filosofía política

Departamento de Humanidades
Pregrado en Ciencias Políticas

CUADERNOS DE CIENCIAS POLÍTICAS

Adolfo Eslava Gómez
Coordinador general

TEORÍA Y FILOSOFÍA POLÍTICA

Liliana López Lopera - Alejandra Ríos Ramírez
Editoras académicas

Departamento de Humanidades
Pregrado en Ciencias Políticas





Juan Luis Mejía Arango
Rector

Julio Acosta Arango
Vicerrector

Hugo Alberto Castaño Zapata
Secretario General

Jorge Alberto Giraldo Ramírez
Decano Escuela de Ciencias y Humanidades

Liliana María López Lopera
Jefe Departamento de Humanidades

Adolfo Eslava
Jefe Pregrado en Ciencias Políticas

Liliana López Lopera
Alejandra Ríos Ramírez
Editoras académicas

Mateo Navia Hoyos
Corrector

Santiago Olarte
Auxiliar

ISBN: 978-958-44-8481-9

Diseño, diagramación e impresión
Pregón Ltda.

Universidad EAFIT

Misión

La Universidad EAFIT tiene la Misión de contribuir al progreso social, económico, científico y cultural del país, mediante el desarrollo de programas de pregrado y de postgrado -en un ambiente de pluralismo ideológico y de excelencia académica- para la formación de personas competentes internacionalmente; y con la realización de procesos de investigación científica y aplicada, en interacción permanente con los sectores empresarial, gubernamental y académico.

Valores Institucionales

Excelencia:

Calidad en los servicios ofrecidos a la comunidad
Búsqueda de la perfección en todas nuestras realizaciones
Superioridad y preeminencia en el medio en el que nos desenvolvemos

Tolerancia:

Generosidad para escuchar y ponerse en el lugar del otro
Respeto por las opiniones de los demás
Transigencia para buscar la conformidad y la unidad

Responsabilidad:

Competencia e idoneidad en el desarrollo de nuestros compromisos
Sentido del deber en el cumplimiento de las tareas asumidas
Sensatez y madurez en la toma de decisiones y en la ejecución de las mismas

Integridad:

Probidad y entereza en todas las acciones
Honradez o respeto de la propiedad intelectual y de las normas académicas
Rectitud en el desempeño, o un estricto respeto y acatamiento de las normas

Audacia:

Resolución e iniciativa en la formulación y ejecución de proyectos
Creatividad y emprendimiento para generar nuevas ideas
Arrojo en la búsqueda soluciones a las necesidades del entorno

CONTENIDO

Presentación	5
<i>Adolfo Eslava Gómez</i>	
Introducción	7
<i>Liliana López Lopera - Alejandra Ríos Ramírez</i>	
I	
Cayetano Betancur:hacia una teoría política estatal de Mente y Corazón.....	13
<i>Andrés Felipe Tobón Villada</i>	
Relación entre guerra y política en Hobbes.....	21
<i>Carlos Esteban Martínez</i>	
Locke a través de José Manuel Bermudo	29
<i>Paola Galeano</i>	
II	
La aproximación Schmittiana al concepto de lo político. Consideraciones sobre el criterio definitorio: la oposición amigo-enemigo	39
<i>Juan Pablo Mesa Mejía</i>	
La ética del político. Consideraciones entorno a las tesis de Max Weber y Norberto Bobbio	47
<i>José Julián Zapata Chavarriaga</i>	
Del Estado de derecho al Estado constitucional. Aproximación a una lectura de la relación entre derecho y política	55
<i>Sebastián Londoño Sierra</i>	
III	
Los principios rectores de la teoría política de Locke: una mirada desde John Rawls.....	63
<i>Sara Palacio Gaviria</i>	
Nuevo contractualismo: el debate Nozick-Rawls	71
<i>Juliana Tabares y Claudia Mejía</i>	
IV	
Guerra civil y Estado: una revisión a la incompatibilidad de dos conceptos	83
<i>José Antonio Fortou R.</i>	
Escenarios de terminación de conflictos armados internos. El reto de la re-apertura de la mesa de diálogos en Colombia desde la teoría de los procesos de paz	91
<i>Oscar Mauricio Castaño Barrera</i>	

Presentación

El pregrado en Ciencias Políticas de la Universidad EAFIT se complace en presentar la tercera versión de sus *Cuadernos de Ciencias Políticas*, publicación que sigue avanzando en su proceso de consolidación como escenario de diálogo entre estudiantes, egresados, profesores del pregrado y politólogos en general.

Entre los diversos campos que componen el complejo mundo de la política y de lo político, la formación en Ciencias Políticas de la Universidad EAFIT es reconocida por su fortaleza emanada del área de Teoría y Filosofía Política. Precisamente, en esta ocasión, las contribuciones de los autores corresponden a este campo del saber, y son el resultado de la investigación formativa que trasciende el aula de clase para someterse a consideración de los lectores.

De esta forma, el tercer número de *Cuadernos*, constituye un paso adicional en el proceso permanente de construcción de comunidad académica comprometida con el análisis politológico serio, riguroso y pertinente para la realidad actual.

Adolfo Eslava Gómez
Marzo de 2011


Introducción

En consonancia con *Cuadernos de Ciencias Políticas No. 1*, la compilación que esta vez ofrecemos recoge los textos presentados en el III Coloquio de estudiantes de Ciencias Políticas del Departamento de Humanidades de la Universidad EAFIT, realizado en el mes de octubre de 2010.

El eje temático que reúne a los estudiantes que participan en esta publicación es la “Teoría y filosofía política”. Alrededor de este tema, se presentan diez textos, cada uno de los cuales aborda de manera independiente, pero interconectada, los problemas centrales tanto de la teoría política Moderna como de la contemporánea. *Cuadernos de Ciencias políticas No. 3* está dividido en cuatro secciones, en cada una de ellas se agrupan, de manera general, las siguientes temáticas: el papel de las virtudes sociales en la política, las relaciones entre guerra y orden político, las problemáticas relaciones entre derecho y política, Estado y guerra civil, la concepción de lo político, libertad e igualdad, ética de la responsabilidad y de la convicción, y modelos para las negociaciones de paz en Colombia. Estos temas son abordados por estudiantes de ciencias políticas y filosofía política de la Universidad EAFIT y de la universidad de Antioquia, respectivamente.

La primera sección inicia con el texto del estudiante Andrés Felipe Tobón “Cayetano Betancur: hacia una teoría política estatal de Mente y Corazón”. Este texto tiene como uno de sus mayores atributos rescatar el pensamiento político de un filósofo colombiano poco abordado por los académicos y estudiosos de la política en el país. Según el propio autor, este artículo “pretende hacer un homenaje” a la obra de Cayetano, a través de la reflexión sobre la importancia de las virtudes para la política en el autor antioqueño. A través de esta reflexión, se pretende mostrar que el pensamiento político betancuriano está trazado por la necesidad de rescatar la importancia de las virtudes, en lo que para Tobón es su propuesta republicano-democrática, todo ello bajo la perspectiva de “una teoría política que funciona bajo las claves de Mente y Corazón”.

El texto que continúa esta sección se titula “Relación entre guerra y política en Hobbes”, escrito por Carlos E. Martínez. El tema central, como el mismo título indica, es la relación que en el planteamiento hobbesiano puede establecerse entre la guerra y el orden político. La inquietud que guía el texto consiste en mostrar el papel que desempeña la



guerra en el planteamiento político de Hobbes, y si ésta debe ser entendida como guerra de hecho o como estado de guerra. Tal diferenciación es importante para Martínez, pues según la perspectiva que se elija, las consecuencias normativas y políticas serán diferentes. El orden político propuesto por Hobbes será comprendido de manera distinta según se entienda el estado de naturaleza como un estado caracterizado por la violencia de *facto*, o como un estado de hostilidad manifiesta y constante.

“Locke a través de José Manuel Bermudo” de Paola Galeano, es el último texto de esta sección. En él se aborda, la interpretación que el autor español José Manuel Bermudo hace del *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Para ello, la autora del texto expone el problema fundamental del poder político en Locke, es decir, la pregunta por el modo en que éste debe limitarse. La estudiante muestra que el punto de partida lockeano es su “antiabsolutismo radical”, esto es, la preocupación por quién es juez y quién legislador. La respuesta, que en principio indica que quién gobierna no puede al tiempo legislar, pone en el centro de atención la importancia de Locke para el origen del constitucionalismo moderno.

La segunda sección de *Cuadernos de Ciencias Políticas No.3* comienza con el texto de Juan Pablo Mesa Mejía titulado “La aproximación schmittiana al concepto de lo político”. Con este texto, el estudiante se propone exponer la importancia que la distinción *amigo-enemigo* tiene para una aproximación al concepto de lo político en el autor alemán. Para lograr su propósito, Mejía discurre sobre otras categorías –economía, sociedad, derecho, Estado–, que le permitirán afirmar que en Schmitt se puede encontrar un criterio exclusivo al concepto de lo político, “aquello que le es permanente, invariable y que lo constituye y define como tal, por oposición a otros conceptos”.

El segundo texto de esta sección, “La ética del político. Consideraciones en torno a las tesis de Max Weber y Norberto Bobbio” del estudiante de filosofía de la Universidad de Antioquia, José Julián Zapata, tiene como finalidad reconstruir las tesis de Max Weber y Norberto Bobbio acerca de la ética del político. Con ese objetivo en mente, Zapata expone la relación entre ética y política presente en el planteamiento del autor turinés, al tiempo que expone la antítesis entre ética de la responsabilidad y ética de la convicción presente en el planteamiento de Weber, para finalizar con una “posible articulación y síntesis” entre la ética de la responsabilidad y la de la convicción desde los dos autores motivo de su artículo.

“Del Estado de derecho al Estado constitucional: aproximación a una lectura de la relación derecho y política”, escrito por Sebastián Londoño Sierra, aborda la compleja relación entre derecho y política a partir de sus relaciones con el concepto de constitucionalismo. El objetivo fundamental del texto es indagar los confines de la política, demarcados por el derecho y, a su vez, los límites que la política le señala al derecho. Londoño, de la mano de Norberto Bobbio y apuntalado en otros autores, resalta la importancia que tiene esta discusión tanto para la filosofía del derecho como para la filosofía política, pues es evidente para el autor, que la relación entre derecho y política es una relación “de determinación e implicación recíproca”.

La sección tres inicia con el texto de Sara Palacio Gaviria titulado “Los principios rectores de la teoría política de Locke: una mirada desde John Rawls”. En él, la estudiante pretende reconstruir, de la mano del autor de *Justicia como equidad*, los principios que guían la pro-

puesta teórica de John Locke. Para lograr su propósito, Gaviria aborda tres de los problemas fundamentales presentes en la obra política del autor inglés, a saber: la crítica a Sir Robert Filmer y a su concepción de la igualdad; la crítica a la concepción que este autor tenía de la libertad; y por último, la crítica a Thomas Hobbes a través de su concepción de la soberanía. De acuerdo con esta última crítica, la estudiante señala que para John Rawls la importancia del planteamiento de Locke radica “en demostrar que el absolutismo monárquico es incompatible con lo que [se puede considerar] un gobierno legítimo”.

El texto “Nuevo contractualismo: Nozick-Rawls” escrito por Claudia Mejía y Juliana Tabares, expone las tesis de dos neo-contractualistas contemporáneos. Según las autoras, aunque Rawls y Nozick son herederos de esta tradición, ambos construyen sus propuestas teóricas entendiendo por contrato, por igualdad y por libertad, nociones distintas. Y aunque para ambos autores la libertad es el valor fundamental que traza toda su propuesta teórica, el contenido que cada autor otorga a este concepto es distinto. En este sentido, para las estudiantes es importante demarcar que las propuestas políticas de cada autor serán distintas, en tanto defienden significaciones contrapuestas de los conceptos de igualdad y libertad. En sus palabras: en cada “justificación puede reconocerse una estructura peculiar de pensamiento, y [...] pueden establecerse diferencias entre los dos proyectos teóricos” de justicia, uno retributivo, y el otro distributivo.

La última sección inicia con el texto de José Antonio Fortou, titulado “Guerra civil y Estado: una revisión a la incompatibilidad de dos conceptos”. En este texto, el estudiante, partiendo de la clásica definición de Estado acuñada por Max Weber, y de la crítica que Carl Schmitt le hace a ésta, se traza como objetivo demostrar que guerra civil y Estado son dos conceptos que pueden coexistir, tanto en sentido teórico como fáctico. De este modo, el autor expone las razones por las cuales es problemático sostener consideraciones prescriptivas sobre el Estado dejando por fuera consideraciones descriptivas sobre el mismo. En sus palabras: “entre los conceptos de Estado y guerra civil no hay, necesariamente, un dualismo [...] ni una dualidad [...] en cambio, es posible que los encontremos grabados en el diseño de una misma cara”.

Cuadernos de Ciencias Políticas No. 3, cierra con el texto “Escenarios de terminación de conflictos armados internos. El reto de la reapertura de la mesa de diálogos en Colombia desde la teoría de los procesos de paz”, del estudiante de Ciencia Política de la Universidad de Antioquia, Oscar Mauricio Castaño. El propósito del autor consiste en hacer un análisis comparado de las negociaciones de paz llevadas a cabo entre 1999 y 2002 y las implementadas entre 2005 y 2007 en Colombia. Para abordar tal análisis, Castaño se sirve de los modelos teóricos denominados “empate militar negativo” y “final cerrado”.

Como se puede notar, *Cuadernos de Ciencias Políticas No. 3* agrupa acercamientos de autores diversos, clásicos, contemporáneos y locales, interesados en las viejas y nuevas cuestiones que han ocupado a la teoría y a la ciencia política.

Agradecemos a los estudiantes por sus aportes e invitamos a la comunidad de docentes a su lectura.

Liliana López Lopera - Alejandra Ríos Ramírez
Marzo de 2011

I



Cayetano Betancur: hacia una teoría política estatal de Mente y Corazón

Andrés Felipe Tobón Villada¹

Tal vez el nombre de Cayetano Betancur Campuzano no tenga el eco que su obra merece en la filosofía colombiana. No obstante, el rescate de obras o, por lo menos, una suerte de homenaje a su nombre aprovechando el centenario de su natalicio, no queda de más.

El presente artículo pretende hacer un homenaje, en absoluto meticuloso, a una parte de la obra en filosofía política de este filósofo antioqueño. Así, el texto centra su atención en las virtudes que Cayetano Betancur imprime a la política, tanto en términos conceptuales como institucionales, retomando la virtud política aristotélica, y la posterior negación de ésta en la *virtú* política maquiaveliana. Esto último se plantea con el fin de explicar el republicanismo desde la perspectiva de Cayetano Betancur, extrayendo de estos dos puntos una reflexión sobre la propuesta que lanza nuestro filósofo al complejo campo de la filosofía política.

De este modo, en un primer momento se dará cuenta de la importancia de las virtudes en el pensamiento de Cayetano Betancur, explicando con ello por qué se les entiende como parte fundamental de las relaciones sociales. En un segundo momento, se explicará la relación entre esta virtud y el comportamiento de quienes participan en la vida política. Y, finalmente, se dará cuenta de la caracterización republicano-democrática del pensamiento político de Betancur. Todo esto finaliza con una reflexión que pretende explicar el sentido conceptual de la relación entre virtud y política, permitiendo entender todo este compendio de posiciones y pensamientos dentro del marco de una teoría política que funciona bajo las claves de Mente y Corazón.

En este orden de ideas, Cayetano Betancur en su libro *Las virtudes sociales*, da cuenta de manera pedagógica de una serie de virtudes que considera necesarias para la eficiente vida en sociedad. Tales virtudes van más allá del campo social, esto es, se prefiguran, más que como virtudes meramente sociales, como virtudes políticas. Lo novedoso de

1. Estudiante de quinto semestre de Ciencias Políticas de la Universidad EAFIT. Agradezco a Jorge Giraldo Ramírez, decano de la Escuela de Ciencias y Humanidades de la Universidad EAFIT, por introducirme al estudio de Cayetano Betancur.

esta propuesta se da en el marco de una conjunción de dos posiciones: *virtud y virtud*, que en principio podrían considerarse inconmensurables. Así, lo que de algún modo hace Cayetano es computar estas dos posiciones, hacerlas conmensurables de modo tal que hablar de *Mente y Corazón de Estado* no sea una contradicción.

Así, en *Las virtudes sociales*, libro de carácter dialéctico, el autor se permite exponer el *qué* de cada una de las virtudes de manera sencilla; y, seguidamente, el *para qué* de cada una de estas. Allí Cayetano permite entender el *buen funcionamiento de la sociedad* como punto de llegada de un proceso, esto es, como el resultado de una serie de pasos en los que intervienen las virtudes, ya sea de manera separada o conjunta, procurando siempre el nacimiento de la virtud suprema: el amor.

De este modo, las siete virtudes sociales, a saber: el amor, la justicia, la solidaridad, la fidelidad, la veracidad, la amistad y la gratitud, obedecen, en primera instancia, a una justificación de la necesidad de voluntad para lograr las condiciones por medio de las cuales las virtudes pueden emerger. Y, en segunda instancia, a una división interna entre el amor y las demás virtudes, entendiendo al primero como la virtud máxima, y a las demás como nodos interconectados que permiten llegar a ella.

Presentado lo anterior, a continuación procederé explicando cada una de las virtudes sociales betancurianas, empezando por la justicia y terminando con la gratitud, para luego darle entrada al amor como la virtud suprema.

Para Cayetano, la justicia “consiste en dar a cada cual lo suyo” (Betancur, 1964: 9); por tanto, permite “reconocer lo que es del otro, lo que al otro pertenece” (Betancur, 1964: 19). Entiéndase, tal pertenencia se refiere a los elementos, materiales y no materiales, que permiten a una persona llevar una vida digna. De este modo, el dar al otro lo que le pertenece obedece a la aceptación de la potestad de pertenencia de la que goza el otro, y a una posición desventajosa en referencia al yo. En la medida en que se logre esta segunda actitud, esto es, el ponerse en disposición de aceptación sin buscar ventaja o aprovechamiento del otro, es posible reconocer lo que al otro pertenece y, posteriormente, dárselo.

En este punto es pertinente preguntarse por el *quién* de esta justicia, esto es, desde quién y a quién va dirigida tal justicia en el campo político. Así, tendríamos que decir que los sujetos de la justicia no son otros que los ciudadanos y la relación que tienen entre sí; y el Estado, esto es, la relación que el Estado tiene con los ciudadanos. En este punto es interesante la posición en la que Betancur ubica el Estado en tanto sujeto de la virtud de la justicia, pues tal sujeción implica, para el Estado, reconocer lo que a los ciudadanos pertenece y, al mismo tiempo, no buscar ventaja de lo que a éste corresponde. Así, cuando Cayetano se pregunta:

¿No ve usted cómo, a menudo, el Estado deja de proteger la vida humana, o la honra o la hacienda de los ciudadanos? ¿No advierte todos los días cómo el Estado se convierte en el peor deudor, hasta el punto de que deuda del Estado es casi equivalente a deuda perdida? ¿No se compran las deudas del Estado con los mayores descuentos? ¿Cuándo el Estado paga intereses por lo que llega a deber a los ciudadanos? ¿Cuándo el Estado es condenado en costas por los juicios y procesos injustos a que somete a los ciudadanos? (Betancur, 1964: 20),

se está refiriendo a la necesidad de que el Estado, dejando de ser injusto, reconozca lo que no le pertenece, esto es, se reconozca como injusto, para posteriormente reconocer lo que pertenece a los ciudadanos, y aceptar tal reconocimiento. Por ello, esta estrategia retórica de preguntarse por la importancia que el Estado puede (o no) dar a la virtud de la justicia, da cuenta de la necesidad de que la justicia juegue un papel importante dentro del Estado (como sujeto), para el *buen funcionamiento de la sociedad*, del cual es responsable fragmentariamente.

No obstante, la relación no es unilateral, esto es, del Estado hacia los ciudadanos, sino que es una relación mutua en la que los ciudadanos reconocen las pertenencias del Estado con miras a aquél correcto funcionamiento. Por ello dice Cayetano:


[C]omo decía Platón, el Estado ideal es el que cada uno de nosotros lleva dentro de sí. Si no empezamos por ser justos y rectos con el Estado que nos alberga y del que formamos parte, jamás lograremos que ese mismo Estado se justifique y se torne recto. Cada vez que violamos la ley, cometemos injusticia contra el Estado. Cada vez que robamos, que matamos, que incendiamos, que estafamos, hurtamos y hacemos contrabando, ultrajamos la justicia que debemos a la sociedad representada en el Estado, le quitamos lo que es suyo, porque el Estado necesita que sus ciudadanos sean no solo rectos hacia él sino rectos entre sí, para poder mantener la paz social y la armonía entre los ciudadanos (Betancur, 1964: 21-22).

A lo que deberíamos agregar que, del mismo modo en que los ciudadanos no permiten la justificación y rectificación del Estado, a causa de un comportamiento que desconoce las pertenencias a éste, tampoco el Estado permite la justificación y rectificación de los ciudadanos cuando desconoce las pertenencias de estos. Con lo que se dejaría claro que la justicia, para que sea efectivamente una virtud social y política, requiere de la acción conjunta de las dos colectividades que hacen parte de tal sociedad: el Estado y los ciudadanos.

Pasando ahora a la virtud de la solidaridad, debe entenderse por ésta, en el marco de las relaciones sociales, el contar con el otro en nuestras actividades y pensamientos, esto es, romper con el egoísmo en tanto regulador de la razón, y observar nuestras actividades y comportamientos en función del otro. Tales comportamientos en función del otro están inmersos en el *buen funcionamiento de la sociedad*, en tanto permiten elementos básicos y necesarios como la posibilidad de comunicación y de relaciones económicas. La primera se entiende en tanto esta ocupación por el otro permite que yo desee comunicarme con éste, para lo cual debería generar todas las condiciones para que, efectivamente, el otro logre comunicarse afortunadamente sin hacerlo incurrir en faltas. El segundo está en la misma línea, pues para Cayetano, la simple disposición de hacer parte de una actividad económica da cuenta de una ocupación en el yo por el otro. Veamos:

Nuestra vida económica es toda ella una palpable muestra de solidaridad humana. ¿Quién cultivaría la tierra, si no hubiera compradores para sus frutos? ¿Quién tejería, o realizaría cualquier otro objeto manual, si no pensara ya en su posible consumidor? Pero, a la inversa, ¿quién trataría de ganar dinero, si no hubiese a quien comprarle nada? Porque los hombres son solidarios entre sí es por lo que existen relaciones económicas (Betancur, 1964: 29-30).

Cayetano advierte aquí posibles críticas que disipa en clave de egoísmo, esto es, afirma que si bien con facilidad el hombre olvida su solidaridad (Cfr. Betancur, 1964: 30), no por ello el hombre no puede ser solidario, sino porque la antinomia de todas las virtudes sociales es el egoísmo humano.



Ahora, respecto a la fidelidad, Cayetano afirma que la debemos entender como la perseverancia en un sentimiento noble y generoso, aún cuando éste ya no asista a quien desea perseverar en él. Tal perseverancia en ese sentimiento, que tiene lugar primero en la voluntad, luego en las consecuencias de ésta, permite que las demás virtudes sociales se conserven y mantengan firmes. Si bien tal conservación y firmeza no implica la presencia de las demás virtudes, esto es, no se deduce que por ser fieles poseamos inmediatamente las demás virtudes, sí implica que por la fidelidad se conserven las condiciones para la emergencia de las mismas (Cfr. Betancur, 1964: 35-44).

De igual modo en que la fidelidad se entiende como una virtud social que está en función de las demás virtudes sociales, la veracidad está en función de todas ellas, hasta el punto de ser considerada por Santo Tomás, como lo señala Cayetano, una virtud básica de la sociedad, cuya ausencia provocaría una vivencia precaria (Cfr. Betancur, 1964: 48).

Podríamos argumentar que la veracidad está en función de todas las virtudes sociales como ya hemos señalado, y argüir que respecto de la solidaridad, el hablar con la verdad al otro permite que las relaciones solidarias funcionen *bien*, en tanto no procuramos un sentido egoísta que estaría en el marco de un interés de engaño. De igual modo ocurre con la fidelidad, pues por ella misma nos es más sencillo ser fieles al sentimiento noble y generoso que en un principio se nos presentó. Y qué decir de la amistad y la gratitud si en ellas está inmersa, como condición básica, la virtud de la veracidad. Pues el amigo exige la verdad y no el engaño, así como una gratitud no engañosa es la que obra de acuerdo a la veracidad.

Pero es realmente en la justicia donde la veracidad cobra su más importante papel. Si recordamos que Betancur entiende la justicia como dar a cada cual lo suyo, y además de esto se considera que la verdad es una pertenencia de los demás; luego, por la justicia, la veracidad se establece como una virtud necesaria. Veamos:

La veracidad es aquella virtud por la cual damos a los demás la verdad a ellos debida aunque no sea sino como base elemental de la convivencia humana. Por tanto, no faltaremos a la veracidad cuando nos reservamos un secreto, cuando decimos a otro lo contrario de lo que pensamos, siempre que el otro no tenga derecho alguno a preguntarnos sobre estas cosas (Betancur, 1964: 53).

La segunda parte de este fragmento da cuenta de un elemento crucial en la diferenciación interna respecto al qué de la veracidad. Betancur no está defendiendo una veracidad absoluta, sino una veracidad diferenciada respecto al derecho que cada quien tiene a hacerse con ciertas verdades. Así, Cayetano parte del supuesto de que no todos los hombres tienen derecho a todas las verdades, sino solo a las que a ellos puedan corresponder en tanto afectan su condición de vida digna en sociedad.

En política, la relación de veracidad entre los ciudadanos, y entre los ciudadanos y el Estado, obedece a problemáticas de la misma complejidad que la veracidad en tanto miembros de una sociedad. Así, la veracidad que le pertenece al Estado en relación a los ciudadanos, es la que está en el marco fiscal y jurídico, pues son éstas las relaciones preestablecidas de los ciudadanos frente al Estado. De igual modo, al Estado le corresponde ser veraz en las relaciones frente a los ciudadanos. En este caso, como el Estado es una institución creada por ciudadanos, la pertenencia (por parte de estos) de la veracidad que posee el Estado es, en sumo grado, mayor que en la relación inversa. Así, a

los ciudadanos les pertenecen las verdades respecto al funcionamiento del Estado en lo relacionado a la vida de estos.

El problema frente a esta situación es más evidente cuando descubrimos que, en principio, todas las acciones del Estado repercuten en la vida ciudadana, de lo que se desprendería que la veracidad que los ciudadanos exigen al Estado es absoluta. Ahora bien, debo señalar que es absoluta en tanto relación de Estado-ciudadanos y no de Estado-individuos. Al sujeto del Estado solo le corresponde entregar verdades de carácter público en tanto la naturaleza del Estado es pública en sí misma; por otro lado, el sujeto ciudadano implica dos dimensiones: una, en tanto hombre privado, y otra, en tanto hombre público. Así, el Estado por ser sujeto eminentemente público debe comportarse reconociendo el derecho a la veracidad que poseen los ciudadanos en esta línea. Por otro lado, al ciudadano solo le corresponde ser veraz políticamente, esto es, frente al Estado respecto a su dimensión pública, y no frente a su dimensión privada.


Ahora bien, el por qué de esta apuesta betancuriana por la transparencia estatal está en el marco de la defensa del bien común por parte del Estado, elemento presente en el pensamiento del filósofo antioqueño, como a continuación se evidencia:

Por doquiera se advierte cómo las finanzas privadas acuden al Estado para ayudarlo con sus hombres, con sus medios, con su experiencia, incluso con su afán de poder, pero un afán de poder que se efectúa ya desde el alto sitio en que el poder tiene sentido, que es el Estado, porque el Estado está constituido para el bien común, y si así no es, desaparece y periclita (Betancur, 1953: 344).

Es claro entonces que para Betancur la función del Estado no es la clásica del Estado gendarme o la del Estado benefactor que entrega a los ciudadanos todos los elementos necesarios para una vida digna. Por tanto, si no son estas las ideas de Estado que plantea Cayetano, lo que está diciendo es que éste debe operar, en función de los ciudadanos en primera instancia pero, aún más importante, por los ciudadanos. Esta dependencia del Estado respecto a los ciudadanos es la que lo obliga a ser transparente en sus actuaciones frente a estos, pero, además, es la que le otorga la potestad de velar por el bien común.

No pretendo decir que al Estado moderno le hayan de ser indiferentes el crimen o la santidad, la barbarie o la cultura, el bandolerismo o la caridad, a condición de que no perturben su complejo desenvolvimiento. Expreso en lo anterior la idea de que el Estado va a asumir para sí, y ya lo ha hecho en buena parte, la tarea de garantizar al hombre en sociedad su supervivencia y las mínimas condiciones para su desarrollo físico y espiritual; no simplemente impidiendo que el uno dañe al otro, como en la concepción del estado gendarme, sino sobre todo deteniendo los males y peligros que al hombre provienen de su vivir en sociedad (Betancur, 1953: 348).

Pasemos ahora a la virtud de la amistad, concepto político por excelencia presente en el pensamiento de Betancur. En tanto virtud social, la amistad es la experiencia más cercana al amor, mas no por ello podría decirse que es un amor en menor grado. Cayetano reconoce la dificultad de generar las condiciones para el amor y, más aún, las dificultades para que el amor emerja; por tanto, presenta la amistad como una virtud social en tanto permite relaciones de estimación entre los hombres, esto es, relaciones de carácter social que son benéficas para su buen funcionamiento. En términos políticos la amistad juega un papel diferente.



Para Cayetano, refiriéndose a Schmitt, “[a]sí como en estética nos movemos entre los extremos de lo bello y lo feo, y en moral entre las oposiciones de bueno y malo, en política, expresó Carl Schmitt, toda consideración se basa en la antítesis de amigo y enemigo” (Betancur, 1955). Elemento del cual se desprende que, en política, si bien la amistad puede identificarse como una virtud, no es lógico desear que todo el escenario político esté regido en términos de amistad. Tal aseveración se sustenta en el marco del por qué referirnos a la amistad. Entiéndase, en política, hablar de amistad nos obliga a pensar en su correlato: la enemistad; pues pensar en el amigo es pensar en un nosotros, pensar en relaciones, primero sociales luego políticas, que nos permiten un sustento en relación con los que pertenecen a mi círculo afectivo. Así, hablar de “nosotros” nos obliga a hablar de “los otros”, esto es, aquellos que no son mis amigos sino que son mis enemigos. Dice Cayetano:

[E]l político es precisamente el hombre que nació para tener enemigos. Y amigos, muchas veces incondicionales, en el otro extremo. Y esto está exigido por la condición misma del hombre político, por su situación real ante las cosas que convienen a todos, por sus relaciones con el bien común.

Y continúa:

La política exige discordia. El político reclama un amigo y un enemigo. Todo el que se interese por algo más allá de sus narices, está sujeto a contradicciones ineludibles. Y de ello no se duela, pues está en la entraña de la naturaleza humana el que en todos palpita una aspiración supraindividual, altruista, que es la que tropieza con la mirada igualmente altruista del político, cuando es verdaderamente tal.

Pero la oposición amigo-enemigo ha de mantener en política igual dignidad que la que conserva en el juego. Todo juego auténtico es juego limpio, y en todo juego hay también un enemigo. Solo que el juego es una finalidad en sí; mas la política trasciende al juego mismo que ella implica, porque en su fondo alienta aquel afán platónico de tejer una trama de los espíritus, “que es expresión del conocimiento religioso de las verdaderas condiciones del orden humano” (Betancur, 1955).

Ahora, para Betancur, la gratitud “procura la paz entre los pueblos y entre los ciudadanos, aproxima a las gentes para el amor o para la amistad y, principalmente, destaca la nobleza del alma del hombre” que la cultive (Cfr. Betancur, 1964: 65). Se entiende como virtud, por el esfuerzo voluntario de respuesta cordial frente al que nos ha brindado algo o se ha comportado cordialmente hacia nosotros, elemento que va dirigido hacia la solidaridad.

Finalmente, el amor es pues la máxima de las virtudes sociales al incluir todas las demás. El amor no solo consiste, como la justicia, en dar a cada cual lo suyo, sino en dar a los demás lo nuestro. En la medida en que renunciamos al yo, esto es, al egoísmo que impide el surgimiento de las demás virtudes sociales, permitimos que el amor supere todas las virtudes y se configure como la máxima, la única que realmente asegura el *buen funcionamiento de la sociedad*. Solo con el amor el egoísmo muere, y es posible entonces, dice Cayetano, “que el bien se difunda, que el bien sea compartido por el gran número de hombres que nos rodea” (Betancur, 1964: 10).

En la misma línea de estos elementos que surgen de las virtudes sociales y políticas, nos encontramos con uno que desde el principio se ha pretendido argumentar en el presente texto. La idea de superación maquiaveliana en cabeza de Cayetano Betancur por medio

de la computación de la primera posición, con una que apela por las virtudes, particularmente, por la virtud del amor se observa con claridad en tanto se recuerde el carácter de la virtud del amor, y se relacione con la *Razón de estado* maquiaveliana. Dice Betancur:

De Maquiavelo se conoce un libro rotulado *La mente del hombre de Estado*. Es apenas explicable que el filósofo y político florentino hubiese olvidado voluntariamente hablar del corazón del hombre de Estado. No estaba en sus cálculos, no podía estar en sus cálculos esto del corazón, porque ni en la teoría política del maquiavelismo ni en el cálculo que ella preconiza, se deja lugar ninguno para el cordial asentimiento, para el “pathos” del director de hombres que mueve multitudes, no ya solo con la fría percepción y aprovechamiento de sus virtudes y debilidades, sino con el afán desinteresado y generoso de hacerlas mejores y de conseguir para ellas un verdadero progreso en su vida espiritual y terrena (Betancur, 1950).

Con lo que queda claro que si bien la mente en la política juega un papel de suma importancia², no por ello debe superar la virtud, esto es, no debe dejar de lado el corazón, que, políticamente, está en el marco de la preocupación por el bien común, ya sea desde el punto de vista estatal, o desde el ciudadano. Ya Cayetano, en *Una generación que calcula* (1965), daba cuenta de su preocupación frente al olvido del Corazón en los problemas sociales y políticos, y frente a la maximización de la técnica y de la *Razón de Estado*, sin decir que estas fueran negativas, en un mundo que, para nuestro filósofo, necesitaba de una mirada computada de estos, hasta el momento, extremos. Cayetano afirma:

Parece que atravesamos aquella etapa de los pueblos, correspondiente a una edad del individuo, en que el egoísmo tiene que ser reprimido en los encargados del poder público, aún en el caso de que el acto egoísta haya producido una ventaja de carácter general. No podemos permitir que surjan entre nosotros personajes como aquel ilustre príncipe de Talleyrand que declaraba cínicamente que cada vez que fue sobornado había de por medio también un provecho para Francia (Betancur, 1953: 360-361).

Dejando claro que su preocupación no es meramente por el Corazón sino por una razón transparente, esto es, en el marco del Republicanismo como se observa en *La estructura de la constitución*.

Así, el republicanismo betancuriano obedece a una lógica de mente y corazón, una computación de estos dos elementos con miras al bien común. No es un republicanismo a secas regido por la *Razón de Estado*, en la que un hombre o una cierta clase de hombres son los que tienen la potestad para decir qué necesita el país. Tampoco es una democracia pura, en la que el pueblo define por consenso los objetos del bien común. El republicanismo betancuriano obedece a una lógica de republicanismo-democrático en clave de Mente y Corazón, en donde un elemento no supera a otro, sino que funcionan uno como complemento del otro en materia política y social, logrando el *buen funcionamiento de la sociedad* en estos dos aspectos, esto es, en tanto comunidad y en tanto Estado.

2. Dice Cayetano, por ejemplo, que “[l]a violencia se explica porque hubo un momento en que el país dejó de confiar en la razón. Y esto de confiar en la razón no es una cosa trivial. Es saber que existe una instancia objetiva, más allá de nuestro capricho, más allá de nuestra veleidad” (Betancur, 1959), dejando claro que su apuesta no es por la mera ocupación del bien común más allá de la razón, sino también por la razón.



Bibliografía

- Betancur, C. (1950, 6 de agosto) "Mente y corazón de un Hombre de Estado". En: *El siglo*, Bogotá.
- _____ (1953) "Estructura de la constitución". En: *Introducción a la Ciencia del derecho*. Bogotá: ABC.
- _____ (1955, 5 de agosto) "La política amigo y enemigo". En: *La República*, Bogotá.
- _____ (1964) *Las virtudes sociales*. Bogotá: Colegio Máximo de las Academias de Colombia.
- _____ (1965, 18 de marzo) "Una generación que calcula". En: *El Diario*, sección de la tercera edición extra del 35to aniversario del periódico.

Relación entre guerra y política en Hobbes

Carlos Esteban Martínez¹


Teniendo en cuenta una de las más importantes recomendaciones de Aristóteles, comenzaré por establecer los alcances de mi texto y a qué materia pertenece. Quiero aclarar, pues, que no pretendo plasmar aquí una tesis absolutamente comprobable. De hecho, si para aquellos que están habilitados a emitir un juicio de valor –aquellos que son lo suficiente doctos en la materia– acierto en un mínimo porcentaje de mis afirmaciones, puedo considerarme afortunado. Mi real pretensión es exponer mis interpretaciones acerca de Hobbes, a manera de hipótesis, para que sean criticadas, corregidas, modificadas, matizadas, o, en el mejor de los casos, consideradas.

Es preciso mencionar que para elaborar estas hipótesis no solo me serví de los textos de Hobbes, sino que también recurrí a las interpretaciones de otros autores; razón por la cual no puedo decir que son realmente mis conclusiones. Sin embargo, creo que en varios aspectos trataré el tema de manera diferente a cada uno de ellos.

El tema a tratar es bastante puntual. Tengo como propósito hablar acerca del papel que juega la guerra en la obra de Hobbes; dicho de otra manera, y reiterando los alcances de mi texto, quiero exponer aquí mi interpretación acerca del papel que juega la guerra en la creación del orden político en la teoría hobbesiana. Específicamente, interesa saber si Hobbes considera o no la guerra como un elemento estructurante de lo político, esto es, si la considera como un elemento esencial en su génesis y en el transcurso de su existencia.

Antes que nada quisiera hacer una aclaración, la cual dibuja las líneas principales de mis interpretaciones. Si queremos dar respuesta a esta pregunta tenemos que dejar en claro primero a qué nos estamos refiriendo al hablar de guerra: ¿estamos hablando acerca del estado de guerra, y en este sentido del mero conflicto característico de las relaciones entre seres humanos, o de la guerra como hecho? Esto es importante, pues, aunque en algunos pasajes Hobbes se refiera al estado de guerra bajo el término simple de guerra, es manifiesto que hay una diferencia importante entre la guerra fáctica, o lo que Jorge

1. Estudiante de tercer semestre de Ciencias políticas de la Universidad EAFIT.



Giraldo denomina guerra histórica, y ese estado que Hobbes denomina por tal. El mismo Hobbes afirma que “la naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha [que es lo que yo denomino guerra fáctica]” (Hobbes, 2004: 88) sino en un estado con unas determinadas características, de las que hablaremos en el transcurso del texto.

Acerca de este tema existen dos posibles posiciones. La primera es plantear que para Hobbes la guerra es un elemento estructurante del orden político. La segunda, por el contrario, es pensar que para Hobbes la guerra se encuentra ausente de la génesis de la soberanía, que su recurso argumentativo principal es el pacto en el que se encuentra excluida la guerra y el cual se establece con el propósito de evitarla. Dibujando las primeras líneas de mis interpretaciones, es mi interés demostrar que ambas posturas son correctas en cierto sentido y hasta cierto punto, sin ser antagónicas entre sí.

Para hacerlo más claro, quiero demostrar que si por guerra nos referimos a la batalla como hecho, es válido afirmar que Hobbes pretende negar ésta como fundamento de lo político; y que si por el contrario, nos referimos al estado de guerra, es legítimo afirmar que la guerra funciona como un fondo siempre presente que fundamenta lo político a través del pacto. Creo que es muy diferente afirmar que la guerra fundamenta lo político, que afirmar que la posibilidad de guerra fundamenta lo político a través del pacto, siendo realmente el pacto el que establece lo político.

Este texto se divide en dos partes. En la primera, demostraré que mi hipótesis es válida en el plano del estado de naturaleza–Leviatán, o en lo que Hobbes denomina soberanía por institución. Para esto, en primer lugar, hablaré acerca de la distinción entre guerra fáctica y estado de guerra. En segundo lugar, demostraré que en el estado de guerra de todos contra todos, la guerra fáctica solo se presenta como una posibilidad remota que no caracteriza al estado en sí. Por último, mostraré entonces cómo, a partir de todo lo anterior, ambas posturas expuestas anteriormente parecen ser válidas sin ser antagónicas.

En la segunda parte, demostraré que mis tesis no solo parecen ser válidas en el anterior plano, sino que también lo parecen ser en términos de soberanía por adquisición (en el plano interestatal) y también al interior del estado, (en el plano intraestatal con la posibilidad de una guerra civil).

Comencemos entonces por mostrar que una cosa es el estado de guerra y otra muy diferente la guerra como hecho en el que se presenta el uso de la fuerza y la violencia. Veamos cómo define Hobbes el estado de guerra, y cómo lo diferencia de la guerra fáctica, a través de sus palabras:

La guerra –el estado de guerra– no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante el lapso de tiempo en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente. Por ello la noción de tiempo debe ser tomada en cuenta respecto a la naturaleza de la guerra, como respecto a la naturaleza del clima. En efecto, así como la naturaleza del clima no radica en uno o dos chubascos, sino en la propensión a llover durante varios días, así la naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario (Hobbes, 2004: 88).


Vemos entonces cómo Hobbes no está hablando aquí de la guerra como algo fáctico, sino como un estado de cosas distintos a la guerra de hecho. Para comprender mejor en qué consiste este estado de guerra, veamos cómo se presenta en el estado de naturaleza, el cual es el lugar en el que existe a cabalidad.

Definamos primero el estado de naturaleza. En palabras de Zarka, el estado de naturaleza “caracteriza la condición de los hombres fuera de la existencia de un poder político, es decir, de un poder político investido de derecho” (Zarka, 1997: 140). El estado de naturaleza es, pues, un estado hipotético en el que los hombres se encuentran en ausencia de poder político, esto es, donde la política –entendida según el autor que la aborde– no existe. En pocas palabras, como bien lo definen muchos autores, es un estado prepolítico.

Como bien sabemos, Hobbes construyó su modelo de Estado a partir de esta noción. En términos teóricos, definió una concepción antropológica y a partir de ésta se imaginó a los individuos en un estado tal. El resultado de su análisis fue concluir que en el estado de naturaleza los individuos se encuentran en un estado de guerra; para Hobbes, este estado de naturaleza es una condición hipotética que degenera necesariamente en un estado de guerra tal que es la guerra de todos contra todos. Ahora, ¿por qué es esto así? ¿por qué el estado de naturaleza es un estado de guerra? Esto se explica a partir de la concepción antropológica que presenta Hobbes. Zarka se pregunta lo mismo: “¿Por qué –para Hobbes– el hombre es un ser capaz de guerra? ¿Por qué los hombres, que prevén las ventajas de la concordia, no pueden mantenerla sin coerción, como hacen las abejas? ¿Por qué el hombre es un lobo para el hombre?” (Zarka, 1997: 144). Ante estas preguntas propone las siguientes respuestas extraídas del *Leviatán*, las cuales nos permiten tener un bosquejo de lo que plantea Hobbes respecto a la naturaleza humana: 1) “los hombres están en continua pugna de honores y dignidad (...) y a ello se debe que entre los hombres surja, por esta razón, la envidia y el odio, y finalmente la guerra” (Hobbes, 2004: 119); 2) “al contrario de un animal, para el que el bien privado no difiere del bien común, el hombre se compara con los otros y solo puede saborear verdaderamente lo que está por encima de la suerte común” (Hobbes, 1980: 139); 3) “el hombre busca la superioridad y el dominio sobre los demás. (...) Todos los hombres se creen más sabios que los otros y más aptos para gobernar la cosa pública (Hobbes, 1980: 139).” Todo esto², en diferentes planos, hace que los hombres entren en una situación de rivalidad por el poder, lo cual hace que en el estado de naturaleza hobbesiano la condición de los hombres se caracterice esencialmente por ser un estado de guerra.

Abordemos ahora la cuestión que nos interesa: qué caracteriza a este estado de guerra que se vive en el estado de naturaleza, y, en directa relación, por qué afirma el mismo Hobbes que este estado es algo diferente a la guerra como hecho. Analizar el siguiente aspecto, a saber, la igualdad natural de los seres humanos, nos puede brindar ciertas luces al respecto. En palabras de Foucault, “la guerra primitiva, la guerra de todos contra

2. La concepción antropológica de Hobbes es mucho más compleja y está mucho mejor estructurada. Estas palabras permiten simplemente hacerse una idea de lo que piensa Hobbes respecto de la naturaleza humana.



todos, es una guerra determinada por la igualdad, nacida de la igualdad y que se desarrolla dentro de esta igualdad. Es el efecto inmediato de una no diferencia o, en todo caso, de insuficientes diferencias” (Foucault, 1992: 99). Lo que este autor quiere decir es que, según Hobbes, ningún ser humano es tan superior a otro (ya sea en las facultades del cuerpo o del espíritu) como para someterle de manera permanente, y este aspecto, en relación con las demás características que Hobbes le atribuye al ser humano, es el que determina los aspectos esenciales del estado de guerra. Miremos lo que Hobbes dice al respecto:

La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu que, si bien un hombre es, a veces, más fuerte de cuerpo o más sagaz de entendimiento que otro, cuando se considera en su conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante que uno pueda reclamar, a base de ella, para sí mismo, un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él (Hobbes, 2004: 86).³

En este contexto, siguiendo las líneas de exposición de Foucault, aquellos que son un poco más fuertes –y que por ello dominan a los débiles de manera temporal– no lo son tanto como para confiarse y bajar la guardia; y aquellos que son más débiles –y que son dominados temporalmente– saben que pueden, de diversas maneras, equiparar la fuerza del fuerte y revertir su situación. ¿Qué sucede entonces en este estado en el que existen poderes semejantes? ¿Qué caracteriza el estado de guerra? Sucede que el débil nunca renuncia a la guerra, pero solo se atreve a ella en la medida en que cree que tiene posibilidades de vencer. El fuerte, por su parte, desea evitar la guerra y así continuar con su posición privilegiada, pero para esto tiene que recordarle al débil que se encuentra en una condición de inferioridad respecto a él. Esto último el fuerte lo logra a través de manifestaciones enfáticas e intercambios de símbolos y signos de poder, entre los que la batalla, y el uso de la fuerza, solo se presentan de manera esporádica.

Es por todo lo anterior que Foucault afirma que en el estado de guerra “nos encontramos en el teatro de las representaciones intercambiadas, dentro de una relación de miedo que es una relación temporalmente indefinida; pero no estamos realmente en la guerra” (Foucault, 1992: 101). Este tipo de amenazas, de signos de poder, de representaciones, se disparan de un lado al otro, y son las que caracterizan este estado. La guerra fáctica únicamente se entiende en el estado de guerra como una posibilidad esporádica que puede cambiar las jerarquías entre los individuos. En este estado de guerra, las batallas, la sangre, los cadáveres, no se presentan como aspectos esenciales. Son, por el contrario, los signos⁴, reitero, los que se presentan como tales. En conclusión, continúa Foucault, “[l]o que define al estado de guerra es una especie de diplomacia infinita⁵ entre rivalida-

3. Esto es claro, pues si por el contrario la desigualdad fuera tal, la ambición de poder de los hombres en el estado de naturaleza se definiría inmediatamente: el más fuerte vencería y dominaría eternamente al más débil. Existiría, pues, una lucha con un único resultado posible y, por lo tanto, predecible. Tan predecible que no existiría siquiera el estado de guerra en sí, pues no habría posibilidad de un resultado diferente, y se podría concluir que el estado de naturaleza no degeneraría en estado de guerra, sino que por el contrario se caracterizaría por ser un estado de certeza y orden.

4. En esta palabra intento unificar todos los elementos que presenta Foucault del estado de guerra, como lo hace Zarka, quien plantea que la lucha por el poder solo se entiende en clave de signos de poder.

5. Yo no diría que es infinita, sino que es *como si* fuese infinita.

des que están por naturaleza en el mismo nivel” (Foucault, 1992: 101). Este estado es, en conclusión, un estado en el cual la guerra se presenta como un “horizonte de posibilidad”⁶, como una amenaza, no como un hecho constante y característico.


Quede con todo lo anterior suficientemente claro que una cosa es la guerra fáctica y otra el estado de guerra. Y, además, que en el estado de guerra, la guerra fáctica no se presenta como un aspecto característico, sino todo lo contrario.

Veamos ahora, sin entrar en muchos detalles, cómo se da, en la teoría hobbesiana, la transición del hombre del estado de naturaleza a la sociedad civil. Esto con el propósito de demostrar que al menos en este plano se puede ya afirmar, a partir de las consideraciones que hemos planteado, que el estado de guerra fundamenta lo político a través del pacto y, además –y sin que sea antagónico– que la teoría hobbesiana pretende excluir la guerra fáctica como fundamento de lo político. Con esto se intentarán demostrar también nuestras hipótesis en el plano que surge luego de la creación del Leviatán, eso es, en el plano intraestatal ante la posibilidad de una guerra civil.

El análisis hipotético y teórico de Hobbes es, en pocas palabras y someramente, el siguiente: por la situación de incertidumbre, inseguridad, riesgo y desconfianza en la que se encuentran los individuos en el estado de naturaleza, caracterizado por ser un estado de guerra, fue necesario, dadas las leyes de la naturaleza que tienden a guiar la razón de los hombres, que estos pasarán de éste estado natural a un estado político. Hobbes, en el capítulo XVII de *Leviatán* afirma que lograr esto, para salir del estado de naturaleza, los individuos, mediante un pacto entre ellos, crean al Leviatán bajo la figura de un hombre o asamblea de hombres “en forma tal como si cada uno dijera a todos: autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho a gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizaréis todos sus actos de la misma manera”. Esto, quede claro, con el propósito de que éste garantice la paz, la seguridad, la tranquilidad, el orden, y el bienestar.

En efecto, como afirma Zarka, “[l]a existencia del Leviatán tiene como propósito impedir que el intercambio de signos –que sigue existiendo por ese afán de poder que existe en los hombres de manera innata– degeneren en guerra” (Zarka, 1997: 158). A partir de esto, podemos inferir que el estado de guerra no desaparece totalmente. Los hombres no cambian de manera de ser a partir del surgimiento del Estado, como bien lo explica López en su texto “La guerra o la dialéctica del Leviatán y el Behemoth”. Las características antropológicas presentadas anteriormente permanecen intactas, y la relación entre hombres sigue siendo la misma, con la diferencia de que ya existe un tercero –El Leviatán– con un poder soberano investido de Derecho, que les obliga a permanecer en “paz”. En este sentido, el estado de guerra sigue existiendo como fondo siempre presente que degenera en guerra civil cuando el Leviatán no tiene la fuerza suficiente, cuando no es efectivo y no logra cumplir con sus propósitos. En otras palabras, el Behemoth comienza a “someter” sobre el Leviatán en la medida en que éste pierde su poder supremo, no es indivisible y no es absoluto, como Hobbes lo propone.

6. Expresión utilizada por Liliana López en su texto “La guerra o la dialéctica del Leviatán y el Behemoth, Thomas Hobbes”.



Vemos entonces que no es la guerra como hecho, la violencia o la fuerza, la que instituye al soberano, la que fundamenta lo político en el sentido de decir que el soberano fue creado mediante un acto de fuerza, esto es, mediante una guerra, sino que es todo aquello que implica vivir en un estado de naturaleza, que es como un estado de guerra, lo que lleva a los individuos a instituir el Leviatán y a justificar que se prolongue su existencia. Por esto, creo válido afirmar que en la creación del pacto, y en relación con la guerra civil, la guerra como hecho queda excluida de lo político, puesto que es el estado de guerra –en el que la guerra fáctica no se presenta como un elemento característico– el que fundamenta al Leviatán a través del pacto. Podemos concluir entonces que, al menos en estos dos planos, ambas posturas son válidas sin ser antagónicas entre sí.

Examinemos ahora qué sucede en el plano interestatal. El análisis en este plano es un poco diferente al realizado hasta ahora. Para Hobbes, la situación en la que se encuentran los soberanos de las diferentes naciones es una situación similar a la que viven los hombres en ausencia de la política. Esta situación es también un estado de guerra, de incertidumbre y de desconfianza. La mejor referencia al respecto es la siguiente:

Aunque nunca existió un tiempo en que los hombres particulares se hallaran en una situación de guerra de uno contra otro, en todas las épocas, los reyes y personas revestidas con autoridad soberana, celosos de su independencia, se hallan en estado de continua enemistad, en la situación y postura de los gladiadores, con las armas asestadas y los ojos fijos uno en otro. Es decir, con sus fuertes guarniciones y cañones en guardia en las fronteras de sus reinos, con espías entre sus vecinos, todo lo cual implica una actitud de guerra (Cfr. Hobbes, 2010).

¿Qué hace entonces que Hobbes no considere la opción de crear un estado supra-nacional que posibilite una salida de este estado? A las anteriores palabras, Hobbes agrega: “Pero como a la vez defienden también –los Estados– la industria de sus súbditos, no resulta de esto aquella miseria que acompaña a la libertad de los hombres particulares” (Cfr. Hobbes, 2010). Es entonces ésta la razón por la cual Hobbes no propone ningún tipo de solución para salir de este estado de guerra. En resumen, pues, Hobbes reconoce que los Estados entre sí se encuentran de cierta manera en un estado pre-político, en un estado de guerra; mas como esto no conlleva a que los hombres se encuentren en una condición de miseria, decide no profundizar al respecto. Esto presupone la aceptación de la guerra internacional en Hobbes, más no su caracterización como elemento de política internacional⁷.

Por lo tanto, lo que interesa en este plano no es saber cómo crea Hobbes el Estado supra-nacional que posibilita la paz entre los Estados nacionales, sino únicamente saber si Hobbes considera o no que cuando se presenta una guerra entre estados, en la que resultan unos vencidos y otros vencedores, y en la cual el soberano de los vencedores resulta siendo el soberano de los vencidos, es entonces la guerra fáctica la que fundamenta lo político. En pocas palabras, lo que nos interesa saber es si Hobbes considera

7. Hago aquí la distinción entre política nacional e internacional, dado que en Hobbes la guerra contra otro Estado en pro de la defensa nacional, es un medio político necesario y legítimo internamente al que pueden recurrir los soberanos; el trabajo del Leviatán, según lo pactado, es mantener la paz interna haciendo uso de todos los medios posibles. Externamente, esto es, respecto a la política internacional, Hobbes no habla acerca de la legitimidad política de la guerra, como sí lo hacen teóricos como Clausewitz o Schmitt.

que cuando se crea un Estado nacional por adquisición, la guerra se presenta como el elemento estructurante principal.

Respecto a esta manera de instituir al soberano, Hobbes afirma lo siguiente:

Un Estado por adquisición es aquel en que el poder soberano se adquiere por la fuerza. Y por la fuerza se adquiere cuando los hombres, singularmente o unidos por la pluralidad de votos, por temor a la muerte o a la servidumbre, *autorizan* todas las acciones de aquel hombre o asamblea que tiene en su poder sus vidas y su libertad (Cfr. Hobbes, 2010).

Vemos entonces cómo el mismo Hobbes reconoce que no es la victoria la que da el derecho de dominio al soberano vencedor, sino el pacto que los vencidos hacen con éste. Al respecto, además Hobbes afirma lo siguiente: el derrotado “no queda obligado porque ha sido conquistado, es decir, batido, apresado o puesto en fuga, sino porque comparece y se somete al vencedor” (Cfr. Hobbes, 2010). En este plano podemos entonces afirmar que, aunque la guerra fáctica sí se encuentra presente, y aunque el argumento principal no es la necesidad de una salida al estado de guerra, el elemento que estructura lo político realmente no es esta relación de fuerza, sino el pacto que los vencidos hacen con el soberano vencedor.

En conclusión, es posible afirmar que el discurso argumentativo de Hobbes, en los tres planos tratados, excluye la guerra fáctica de la génesis de la soberanía, y en el fondo su mensaje es un no a la guerra. Esto teniendo en cuenta que en el plano interestatal, la guerra fáctica se encuentra presente, mas no como elemento fundamental de la génesis del Leviatán. Dicho en palabras de Foucault, para Hobbes “no es la guerra *fáctica* la que crea efectivamente los Estados, la que transcribe en la relación de soberanía, la que remite al poder civil –y a sus desigualdades– las asimetrías de una relación de fuerza que se ha manifestado en el momento de la batalla” (Foucault, 1992: 102). Además, en perfecta armonía con lo anterior, es también válido afirmar que en el caso de una soberanía creada por institución, para Hobbes, el estado de guerra fundamenta lo político a través del pacto; es decir, es la miseria que se vive en el estado de guerra y la conflictividad característica de las relaciones entre los individuos, las que hacen necesaria la institución del Leviatán por medio del pacto.

Bibliografía

Foucault, Michel (1992) *Genealogía del racismo*. Madrid: La piqueta.

Giraldo, Jorge (2001) *El rastro de Caín*. Colombia: Foro Nacional por Colombia, Escuela Nacional Sindical y Corporación Viva la Ciudadanía.

Hobbes, Thomas (2004) *Leviatán*. Buenos Aires: Libertador.

_____ (1980) *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México: Fondo de Cultura Económica.

_____ (s.a.) “Leviatán”. En: http://isaiasgarde.myfil.es/get_file/hobbes-leviat-n.pdf. (Consultado el 3 de diciembre de 2010).

López Lopera, Liliana María (2001) “La guerra o la dialéctica del Leviatán y el Behemoth. Thomas Hobbes”. En: *Revista de Estudios Políticos*, No. 19 (Diciembre), Medellín, Universidad de Antioquia, pp. 213-229.

Zarka, Charles (1997) *Hobbes y el pensamiento político moderno*. Madrid: Herder.

Locke a través de José Manuel Bermudo

Paola Galeano¹


John Locke ha sido considerado el padre del pensamiento liberal y el precursor de las ideas centrales del constitucionalismo moderno. A pesar de haber escrito en el siglo XVII, sus postulados siguen vigentes y continúan estando en el núcleo central de las discusiones prácticas y teóricas en torno a la política; por lo tanto, su referencia es indispensable para cualquier aproximación a la filosofía política.

El estudio de un autor se puede hacer desde la fuente primaria como desde interpretaciones que se han hecho de la misma o, en todo caso, a través de ambos tipos de fuentes. En este caso, se hará una interpretación parcial de la obra principal de John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, tomando como punto de partida la exposición que hace sobre el autor inglés, José Manuel Bermudo en el libro *Filosofía Política II. Los Jalones de Libertad*. Vale mencionar que el libro de Bermudo, publicado en 2001, es una obra en la que el profesor español recoge el tema central del cual se ha ocupado en su vida académica: el pensamiento político moderno. Este texto hace parte de una trilogía y es el resultado de un proyecto de investigación sobre los modelos de orden político y libertad de algunos filósofos modernos. La claridad y el orden de su exposición son de gran ayuda para un mejor entendimiento de Locke.

A continuación se expondrá el recorrido que hace Bermudo en el capítulo “Sociedad de Mercaderes”: a) pacto y poder; b) los límites al poder supremo; y c) las relaciones entre poderes; para mostrar cómo se pueden vislumbrar en Locke las bases del constitucionalismo moderno. Aunque Bermudo se limita a exponer el pensamiento lockeano sin hacer un análisis concreto acerca de su influencia en las constituciones occidentales, sí toca puntos neurálgicos como el derecho a las libertades individuales, la separación de poderes y las limitaciones al poder del gobernante.

El autor español parte del antiabsolutismo radical que predica Locke, pues para este último el problema principal del estado de naturaleza es que existe la arbitrariedad, lo cual

1. Estudiante de sexto semestre de Ciencias Políticas de la Universidad EAFIT. Graduada de la facultad de Derecho de la misma Universidad.



impide a los hombres disfrutar verdaderamente de su libertad, al ser la discrecionalidad natural el parámetro utilizado a la hora de aplicar justicia. Para Locke es necesario que el hombre cese de ser juez y parte, como lo es en el estado de naturaleza, en el cual tiene el derecho natural a juzgar y castigar una ofensa que ha sido cometida en su contra, con el fin de autoconservarse. Esta arbitrariedad es la razón por la cual los hombres deciden salir del estado de naturaleza, pero también es la razón por la cual cualquier gobernante que pretenda gobernar de manera absolutista debe ser derrocado, ya que es preferible volver al estado de naturaleza que estar sujeto a un Estado donde se gobierne de manera arbitraria.

En este sentido, se pone de presente la importancia de la ley positiva y elegida “por propio consentimiento” (Locke, 1959: 45), en contraposición a la ley racional y moral que rige en el estado de naturaleza, ya que con ella se pretende erradicar la arbitrariedad. Por lo tanto, cuando la ley no proviene del consentimiento, sino de la voluntad de un solo hombre, quien desea someter a los demás, es necesario declararle la guerra pues está ejerciendo el mal absoluto: el absolutismo. Tal atentado se hace entonces para Locke contra los bienes supremos: la vida y la propiedad. Con esta pequeña introducción es posible proceder a la exposición del texto de José Manuel Bermudo.

1. Pacto y poder

El autor empieza mostrando que para Locke la ley natural y los derechos naturales existen en el estado de naturaleza, y es precisamente para su preservación que se instaura el Estado civil, en el cual deben continuar tanto la ley natural como los derechos naturales pero bajo una aplicación basada en la justicia y no en la arbitrariedad. Para lograr salir de la arbitrariedad del estado de naturaleza, Locke, al igual que los demás contractualistas, hace uso de la figura metafórica del pacto. Bermudo pone de presente que no se trata de un contrato en el sentido mercantil por medio del cual los hombres pueden hacer y deshacer su voluntad. Se trata de un pacto *sui generis*, pues es el último que se puede hacer para pasar del estado de naturaleza al Estado civil y, por esto, su estabilidad no puede estar sujeta al libre arbitrio de los hombres. Sin embargo, no es el *pactum associationis* de Hobbes, pues para Locke la construcción del Estado civil no es una arbitraria; si bien responde a una construcción humana y racional, en contraposición a una creación natural y espontánea, “se hace en el marco de una obligación ética, en el marco de la ley natural” (Bermudo, 2001: 214). En otras palabras, es un deber que los hombres, a través de su libre voluntad, instauren el Estado civil.

La complejidad que lo anterior supone, parece esclarecerse cuando Bermudo señala que, “remontarse a los orígenes del poder civil es complicado y tal vez imposible” (Bermudo, 2001: 214); no obstante, se debe partir del deber moral que significa el pacto para poder entender la instauración del Estado civil. Esto quiere decir que se debe partir del pacto como una situación “prescrita por la ley natural”, es decir, por las normas “que manda la razón y la equidad común, las cuales son las normas que Dios ha establecido para regular las acciones de los hombres en beneficio de su seguridad mutua” (Locke, 1959),

para pasar a exponer la dinámica del Estado civil. De esto se deriva que no sea un pacto de asociación, ya que “la sociedad es impuesta” (Bermudo, 2001: 214), pero tampoco es un pacto de sumisión, pues someterse a otro, aún si es el gobernante, iría en contra de la ley natural. A diferencia de Hobbes, el Estado civil no surge a través de pactos individualistas, sino que, en Locke, la sociedad política, dice Bermudo,

[s]urge cuando unos cuantos hombres deciden unirse renunciando voluntariamente a su poder natural, confiándolo a un cuerpo público en el que inmediatamente queda incorporado. El pacto supone el consentimiento libre de cada individuo... no es una decisión gratuita ni arbitraria, al estar afectada por la prescripción moral de la ley natural (Bermudo, 2001: 214).

Ya explicada la naturaleza del pacto lockeano es posible pasar a ver el tipo de poder que se instaure. Bermudo expone que en Locke el lazo entre el poder y el pueblo es como un “*trust*, como un encargo condicionado y frágil” (Bermudo, 2001: 214). La figura del *trust* es ilustrativa para entender el poder en Locke ya que en los sistemas del *common law*, un *trust* se constituye cuando una persona traspasa una propiedad a un encargado o grupo de encargados para que lo administre siguiendo unas condiciones. Si bien el encargado es quien tiene el título legal sobre la propiedad, debe actuar bajo las directrices y en beneficio del mandante o de quien éste designe como beneficiario, pues el primero conserva la propiedad y podrá revocar al encargado cuando sus actuaciones no correspondan con lo mandado. Y es así como se puede entender el poder en Locke: se parte de un pacto en sentido fuerte por medio del cual se le encarga al gobernante preservar el derecho, la libertad y la seguridad de los hombres para que puedan “vivir en libertad y colaboración recíprocas” (Bermudo, 2001: 214). Sin embargo, como veremos a continuación, es posible revocar ese mandato cuando el gobernante cesa de proteger la ley que ha sido aceptada por el propio consentimiento de los hombres.

2. Los límites al poder supremo

Poco le preocupa a Locke la forma de gobierno que se instaure, ya que según Bermudo, la importancia radica en que se trate de un gobierno legítimo, el cual necesariamente tiene que reconocer que “todo el poder de la comunidad reside naturalmente en la mayoría” (Locke, 1959:138), y que el poder supremo le ha sido confiado por esa mayoría al poder legislativo. La mayoría, al otorgarle el poder directamente al legislativo, lo constituye como poder supremo y, por ende, el poder estatal con mayor jerarquía. Al respecto dice Bermudo que, “todo es legítimo mientras sea la mayoría la que lo determina y controla; y cualquiera de esas formas constituye un Estado o un *Commonwealth*” (Bermudo, 2001: 215). Vale aclarar que no se trata de una defensa a la democracia, pues como ya se expuso, poco le importa a Locke el tipo de gobierno, lo que quiere decir es que la mayoría es la que elige si le confía el ejercicio del poder legislativo a una o a varias personas, y que dicho poder debe responder a la mayoría. Aunque la mayoría está conformada de hombres libres e iguales ante la ley, no se trata de la igualdad de las constituciones actuales ya que es una igualdad entre hombres “honestos” con capacidades materiales, intelectuales y morales.

Como es posible ver, Locke considera que la estructura más importante del Estado es el poder legislativo; por ello, es lo primero que debe ser instaurado en el Estado civil y, con ello, la limitación a su poder. Así, es posible encontrar los siguientes pasajes en Locke:

La primera y fundamental ley positiva de todos los estados es el establecimiento del poder legislativo [y] la primera y fundamental ley natural que ha de gobernar el poder legislativo mismo es la preservación de la sociedad y (en la medida en que ello sea compatible con el bien público) la de cada persona que forme parte de ella (Locke, 1959: 140).

El ejercicio del poder tiene que estar limitado pues son dichas limitaciones las que permiten que el poder no sea arbitrario. El hecho de estar restringido por las leyes naturales y los derechos naturales de los hombres es lo que posibilita que los hombres puedan disfrutar de su propiedad dentro del marco de las leyes positivas y legítimas emitidas por el legislativo. Dichas leyes deben ser elaboradas, publicadas y sancionadas por el órgano legislativo elegido por el consentimiento de la mayoría, pues de lo contrario carecerían de obligatoriedad. Dice Bermudo: “[s]ería ridículo, en Locke, imaginar que un miembro de la sociedad estuviese obligado a obedecer a un poder que, en último término, no dependiese del “poder supremo”, no hubiera sido elegido por la mayoría de la comunidad para ello” (Bermudo, 2001: 215).

De esta manera, aparecen en Locke los cimientos para el Estado de derecho, pues en él está presente el principio de legalidad, el del debido proceso y el de publicidad. Todos, incluidos los órganos estatales, están sometidos al imperio de la ley y es ésta la que determina todas las relaciones en el Estado civil. Sin embargo, es necesario hacer una aclaración, ya que es diferente la ley que rige sobre los individuos y la ley que se impone sobre el poder legislativo. La primera es la ley civil que es elaborada por el legislativo teniendo en cuenta la protección de la propiedad de los individuos; la segunda se refiere a la ley natural, que es la que está obligada a seguir el legislativo y la que determina sus límites. Bermudo, interpretando al autor inglés, establece que,

Locke cierra el orden político al imponer un límite a la voluntad del legislativo y, en rigor, a la voluntad de la mayoría, de la comunidad: la necesidad de respetar la ley natural. Por eso, tras su apología del legislativo como poder supremo, sagrado e inviolable, dirá con no menor énfasis sus límites (Bermudo, 2001: 216).

Los límites impuestos por la ley natural son, en primer lugar, la obligación de respetar la vida; en segundo lugar, el respeto a los procedimientos jurídicos establecidos, ya que estos son los que impiden el uso de la arbitrariedad y aseguran que a través de la ley positiva el Estado civil no sea igual o más arbitrario que el estado de naturaleza; en tercer lugar, Locke se refiere al respeto de la propiedad privada, frente a la cual cualquier intervención estatal debe estar antecedida del consentimiento explícito; y, por último, en palabras de Bermudo, “el cuarto límite al poder legislativo distingue entre el legislador, que hace leyes, y la mayoría, que tiene el poder de hacer legisladores” (Bermudo, 2001: 216). Al observar estos límites es posible ver cómo buscan evitar que se vuelva a caer en las carencias que impedían en el estado de naturaleza la preservación de la propiedad. Locke señala que en el estado de naturaleza faltaba:

Una ley establecida, fija y conocida; una ley que hubiese sido aceptada por consentimiento común... un juez público e imparcial, con autoridad para resolver los pleitos que surjan entre los hombres... [y] un poder que respalde y dé fuerza a la sentencia cuando ésta es justa, a fin de que se ejecute debidamente (Locke, 1959: 134).

Es entonces, para suplir estas carencias y preservar la propiedad, que se hace el pacto pero previendo que el legislador estará limitado. Frente a estos límites, el autor español señala que constituyen las bases del gobierno representativo bajo un modelo liberal en el cual existen unas leyes claras y preexistentes que no pueden ser alteradas arbitrariamente. Lo cual significa nuevamente que se está frente a las bases del Estado de derecho, del imperio de la ley como base principal de cualquier constitución liberal ya que todo el aparato estatal está sometido a la ley, y el poder último reside en la comunidad.


3. Las relaciones entre poderes

Además del poder supremo, es decir, del legislativo, existen otros poderes para Locke, los cuales se encuentran subordinados al legislativo y se rigen por leyes civiles. Aunque se le debe reconocer a Locke la idea de la división de funciones dentro del Estado, no se trata de una separación de poderes en el sentido contemporáneo de la palabra, ya que el poder judicial se encuentra dentro del poder ejecutivo y éste subordinado al legislativo. Explica Bermudo que Locke, “al tiempo que incluye la tarea judicial en el ejecutivo, segrega de éste las funciones que hoy se le adjudican, a saber, “el poder de hacer la guerra y la paz, de establecer ligas y alianzas y de realizar tratos con todas las persona y comunidades fuera del estado”; que pasan a constituir el poder federativo” (Bermudo, 2001: 217). Se encuentra entonces que, además del poder supremo, están el poder ejecutivo y el poder federativo. Aunque Locke expone la división entre estos dos poderes, reconoce la necesidad de que actúen conjuntamente y la dificultad de que estén radicados en personas diferentes, por lo que estos dos poderes pueden estar en cabeza de una sola persona, lo cual nunca podrá suceder entre el ejecutivo y el legislativo. En este sentido se entiende por qué a Bermudo no le interesa propiamente la división de poderes lockeana, sino las relaciones que propone entre los mismos.

Teniendo en cuenta los tres poderes: el de la comunidad, el legislativo y el ejecutivo, es posible ver sus relaciones. Así, aunque el legislativo sea denominado el poder supremo, es simplemente el poder supremo dentro del Estado, pues jerárquicamente el poder de la comunidad continúa por encima del legislativo con el poder de disolverlo y reemplazarlo si no cumple con los fines para los cuales fue elegido. La posibilidad de ejercer la revocatoria del mandato, término de las constituciones actuales pero que cumple con la misma función, viene dada por la ley natural, la cual prescribe la necesidad de protegerse contra cualquier persona que pretenda causarle daño a nuestra vida o propiedad, incluso si esa persona es el legislador.

Por lo tanto, la comunidad es el poder supremo. Pero, solo lo será efectivamente con la disolución del gobierno; mientras el gobierno está vigente, el poder supremo será el legislativo. Lo que equivale a decir que la comunidad puede disolver el gobierno, pero no suplantarle (Bermudo, 2001: 217).

Nuevamente la figura del *trust* es ilustrativa, pues cuando se constituye un *trust*, las decisiones sobre la propiedad quedan en manos del encargado y las decisiones que se tomen sobre la propiedad, si bien son bajo las directrices del mandante, solo las puede tomar legalmente el encargado. De la misma manera, cuando se hace el pacto y se instaure el poder legislativo, los hombres no tienen la posibilidad de hacer leyes o desviarse de la



ley cuando ésta tenga como fin su protección. Sin embargo, si el encargado no sigue los fines para los cuales fue elegido, el mandante podrá revocar el encargo y, en ese momento, vuelve a tener derechos directos sobre su propiedad hasta tanto designe un nuevo encargado o en este caso un nuevo legislador.

De la misma manera sucede dentro del Estado civil en el marco de la ley civil, dado que el legislativo como poder supremo tiene el poder de disolver al ejecutivo cuando éste no ha cumplido los fines para los cuales fue creado por la ley; en este caso ya no se trata de la ley natural sino de la ley civil creada por el legislativo. En cuanto a la relación de los hombres con el ejecutivo, expone Bermudo que “[e]l ejecutivo solo tiene poder de ejecución, nunca de legislación; se le debe obediencia, pero en el marco de la ley. Por lo tanto, si el ejecutivo se aparta de la ley, no puede reclamar obediencia” (Bermudo, 2001: 217). El ejecutivo entonces está conformado por representantes estatales, a quienes los hombres deben obediencia siempre y cuando actúen dentro del marco de la ley civil, es decir, dentro de la esfera de derechos y deberes que el legislativo les ha otorgado. En los casos en los cuales no actúen siguiendo la voluntad de la ley, se está frente a la actuación de una persona privada, razón por la cual ya desaparece el deber de obediencia. De esta manera, en el Estado civil, el ejecutivo y cualquier otro poder que se encuentre subordinado al legislativo tiene que rendir cuentas a éste, y no a los individuos. Frente a esto, parece importante resaltar la conclusión que expone Bermudo: “[t]odos los poderes, en definitiva, tienen el límite que les impone la misma norma que los ha instituido; todos están subordinados al poder que ha puesto esa norma... todos menos el legislativo, que ocupa el vértice en la pirámide” (Bermudo, 2001: 218).

En principio pareciera contradictorio establecer que el legislativo no está subordinado ni debe rendir cuentas a nadie pues ya se determinó que los límites del poder legislativo están en el poder de la comunidad y de la ley natural. Sin embargo, Bermudo se está refiriendo a instancias políticas y jurídicas frente a las cuales se debe rendir cuentas, y éstas no existen ya que, por un lado, la comunidad es una institución prepolítica, y por otro lado, las instituciones jurídicas son creadas por el legislativo, por lo que están subordinadas al mismo. De esta manera, se entiende que la relación entre la comunidad y el poder legislativo deriva del derecho natural de autoprotección; por lo tanto, es un límite al legislativo pero diferente a la relación entre el legislativo y los demás poderes estatales ya que no es ni jurídica ni política.

Según el profesor español, la preocupación de Locke por los límites a los poderes y la supremacía del legislativo sobre el ejecutivo, tienen origen en el momento histórico en el cual el autor inglés escribe, ya que ve en el legislativo al parlamento y en el ejecutivo a la monarquía. En este sentido, Locke se pregunta sobre la posible consecuencia de que el ejecutivo, haciendo uso de la fuerza estatal, impida que el legislativo se reúna para poder legislar. Ante este cuestionamiento, Locke dice que se trata de una declaración de guerra contra el pueblo, ya que se está haciendo un uso ilegal de la fuerza; por lo tanto, el pueblo está autorizado para revocar el legislativo por medio de la fuerza y nombrar nuevos legisladores capaces de hacer defender sus derechos. Sin embargo, dice Bermudo que Locke no se detiene en este punto, pues lo que verdaderamente le importa es:

[s]alus populi suprema lex, que el Estado se funda para resolver algunos problemas de la sociedad natural y, por tanto, solo se justifica en tanto que rectamente dirigido a resolverlos, a proteger los derechos de los individuos, su vida y su riqueza, su bienestar. El orden político no tiene otro fin que el que le marque la mayoría y ha de estar dirigido a la protección de los individuos, nuevos elementos de la ontología social (Bermudo, 2001: 218).

Cierra Bermudo como comenzó, haciendo énfasis en que para Locke el Estado se funda para proteger la vida y libertad de los individuos, por lo que su dirección es la que le indique la mayoría, negando cualquier posibilidad de instauración de un poder absoluto.

Bibliografía

Bermudo, José Manuel (2001) *Filosofía política II. Los jalones de la libertad*. Barcelona: Serbal.

Locke, John (1959) *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Buenos Aires: Ágora.

II



La aproximación Schmittiana al concepto de lo político.

Consideraciones sobre el criterio definitorio: la oposición amigo-enemigo

Juan Pablo Mesa Mejía¹


Introducción

Al inicio de *El Concepto de lo Político*, Carl Schmitt, para distinguir entre el Estado y lo político, hace una anotación acerca del objeto de su texto que no debe pasar desapercibida. Esta anotación es la que advierte que tal objeto es “la esencia de lo político” (Schmitt, 2001: 171). De esta manera, Schmitt, además de haber insinuado ya la diferenciación que luego desarrollará más ampliamente entre los conceptos de Estado y de lo político, ha restringido la indagación acerca de lo político, por cuanto no se interesará por la materialidad, la finalidad, o la proveniencia del concepto, sino solo por su esencia; aquello que le es permanente, invariable y que lo constituye y define como tal, por oposición a otros conceptos. Esto es, Schmitt ha dejado a un lado la consideración de las características de lo político (que pueden ser eventualmente compartidas con otros conceptos) y se ocupará únicamente de aquello que le es exclusivo y lo define como tal, sin permitir que se funda en alguno otro concepto².

Respecto a la mencionada diferenciación entre los conceptos de Estado y de lo político, es importante anotar que pese a ser ésta en la actualidad un lugar común, no lo era en la época en la que Schmitt escribía, debido a “las neutralizaciones y despolitizaciones típicas del siglo XIX liberal” (Schmitt, 2001: 174), que hacían de lo político y lo estatal, algo equivalente en función de su oposición a lo social.

A continuación, procuraré mostrar lo hecho por Schmitt a propósito de la esencia de lo político; esto es, discurriré sobre lo dicho acerca de la distinción amigo-enemigo.

-
1. Estudiante de cuarto de semestre de Ciencias Políticas de la Universidad EAFIT.
 2. Luego diré que esto es importante porque permite comprender que la posibilidad de las categorías de amigo y enemigo por más abstractas que parezcan definen lo político. Y esto no significa que lo político no adquiera muchas formas y no se puedan adjudicar a ello muchas características como la existencia de un pueblo, de ley, etc., (cosas que Schmitt considerará en el parágrafo 5 cuando se refiere a que es necesario que un pueblo esté dispuesto a hacer la guerra y que es necesario para la unidad política la paz como una condición necesaria para la normalidad y a su vez para la aplicación de la ley).



Sin embargo, con antelación a ello, me referiré a dos aproximaciones a dicho concepto mencionadas por Schmitt, y cuya insuficiencia es para el autor una justificación de su indagación por conceptos propios de lo político.

Al comienzo del texto “El concepto de lo político”, lo primero que Schmitt hace para justificar su tarea definitoria, es plantear la insuficiencia de las definiciones que tradicionalmente se dan de lo político. Me referiré a dos. Una primera aproximación entiende lo político solo en sentido negativo y en el marco de una oposición donde la diferenciación entre cosas como la ética, el derecho, la economía y lo político es lo que pone de manifiesto lo propio del concepto. En ella, el concepto de lo político o de la política, se constituye como tal, únicamente por la distinción que se pueda establecer entre aquél y otro concepto. Esta aproximación puede, según el contexto en el que se dé, indicar lo suficientemente bien el contenido de lo político, pero ella no es una definición, puesto que no indica las características que, aquello que se piensa como político, debe tener para encajar dentro de dicho concepto. Será en cambio, solo para cada caso concreto en el que se pueda distinguir un fenómeno o un objeto como político, y solo por oposición a otro fenómeno u objeto no político, que se pueda decir de algo que es político. Una vez la oposición desaparece, la aproximación no podrá llevarse a cabo y, por lo tanto, no existirá criterio definitorio alguno. Así pues, la aproximación a una definición por vía de la oposición, resulta insuficiente para la definición de un concepto.

Una segunda aproximación a la definición del concepto en cuestión, es la que hace una translación de significados entre lo político y lo estatal o entre la política y el Estado. Esta aproximación tiene en su base una antonomasia, justificada por el carácter modelo del Estado como una unidad política dechado de las características de lo político. En efecto, como dice Schmitt, esta translación se funda en el agotamiento de lo político en el Estado, en el monopolio estatal de lo político. Tal monopolio no es algo fortuito, es el resultado de un fenómeno histórico: El liberalismo del siglo XIX y su pretensión de separar, en función de la sublimación del individuo y la garantía de su libertad, los distintos ámbitos de la realidad. Como una oposición a lo que es relativo al individuo (lo privado) y que no es objeto de contrato social alguno, lo cultural, lo religioso y en general lo social, se distinguieron de lo relativo a lo público (entendido como aquello que es vinculante para la sociedad por efecto de un contrato social) y de lo cual el Estado se ocupa en tanto que ello es la garantía de aquellas cosas en las que el individuo no puede decidir unilateralmente, por implicar (la decisión unilateral sobre ellas), la negación de la posibilidad de coexistencia pacífica entre los hombres. De esta forma, la sociedad como todo aquello en donde la condición de individuo es ejercida en plenitud, y el Estado como el lugar de trámite para lo público, quedan diferenciados y se crea una oposición evidente entre lo social y lo estatal y, por tanto, en consecuencia con el carácter antonomástico del Estado como actor político, la oposición se extiende y llega a ser entre lo social y lo político.

Esta segunda aproximación en la que la relación sociedad–Estado separa a su vez lo político y lo privado (generando así el mencionado monopolio de lo político por parte del Estado), es descartada por Schmitt a partir de la consideración de un segundo fenómeno


histórico. El Estado total del siglo XX, suprimió del Estado su carácter de entidad “clara, unívoca y determinada” (Schmitt, 2001: 174), y lo compenetró cada vez más con la sociedad. De esta manera, aquella frontera establecida por el liberalismo entre el ámbito privado y el ámbito político–estatal, se corrió hacia el ámbito privado, y todos aquellos asuntos y grupos otrora no políticos (religiosos, éticos, culturales, económicos, etc.) devinieron en estatales y, por tanto, en políticos.

Este hecho, sin embargo, no tiene como consecuencia lógica la imposibilidad de que se siga haciendo la mencionada translación de significados entre Estado y política. A pesar de eliminadas las mencionadas “neutralizaciones y despolitizaciones” del siglo XIX que permitían la clara distinción entre Estado y sociedad, el hecho de que el Estado se extienda por sobre la sociedad y la incorpore para sí, no niega que ella se politice y, sin embargo (por estar ya fundida al Estado) se pueda seguir refiriendo lo político (que ahora tiene lugar en la sociedad) como igual a lo estatal³.

Así las cosas, y además atendiendo a lo que considero ciertas pistas como que Schmitt diga que la remisión a lo estatal en la definición de lo político es comprensible y legítima “solo mientras el Estado sea una entidad clara, unívoca y determinada” (Schmitt, 2001: 174) y que añada luego que “la referencia al Estado no basta para fundar un carácter distintivo específico de “lo político” (Schmitt, 2001: 174), creo que el problema de esta aproximación a la definición de lo político no es su invalidez lógica, sino su inutilidad pragmática. En efecto, considerar todos los ámbitos de la realidad, (o por lo menos, muchos de los que eran exclusivamente sociales) como políticos en tanto que estatales, es posible a la luz del razonamiento anterior. Sin embargo, ello, como ya he dicho, resulta inadecuado e inútil porque no distinguiendo los muchos fenómenos y ámbitos que tienen lugar en la realidad, y considerándolos todos como políticos, se impide definición alguna de los mismos y solo se facilita una confusión teórica improcedente científicamente. Así pues, la definición de lo político como lo que es propio del Estado resulta sino imposible, inadecuada, ya sea que se tenga en cuenta o no mi consideración acerca de su validez lógica.

Una vez puesta de manifiesto la insuficiencia e inadecuación de las anteriores aproximaciones a la definición de lo político, Schmitt procede con su propia indagación acerca del concepto, bajo la perspectiva de la búsqueda de su esencia. Es así como introduce la preocupación por criterios propios de lo político que sirvan para definirlo, tal como sirve en el plano moral la distinción entre lo bueno y lo malo, en el estético entre lo bello y lo

3. La politización de la sociedad es lo que aparentemente justifica la imposibilidad de entender lo político como intercambiable con lo estatal, precisamente por la evidencia del desbordamiento de lo político que tal politización implica. Sin embargo, creo que el problema de la translación de significados entre lo político y lo estatal, se encuentra en que, pese a ser válida aún la translación, resulta inadecuada puesto que impediría distinguir entre ámbitos de la realidad, cualesquiera estos sean. Así, se borrarían las fronteras entre lo que fue económico, religioso, cultural, etc., y caeríamos en una mezcolanza cognoscitiva de lo más deplorable. Y digo que es válida aún la translación, a la luz del siguiente razonamiento: si lo estatal se mezcla con lo social, lo social se vuelve estatal y en tanto que lo estatal es político, lo social también se vuelve político. Este carácter político además, siendo una consecuencia de lo estatal, podrá ser referido perfectamente como tal; esto es, como estatal.



feo, o en el económico entre lo útil y lo dañino (Cfr. Schmitt, 2001: 177). Siguiendo pues esta perspectiva, Schmitt plantea que la distinción a la que es posible referir los asuntos políticos, es la de amigo-enemigo.

La distinción amigo-enemigo indica el grado máximo de intensidad de una unión o de una separación entre grupos humanos. Es una distinción compuesta por dos conceptos opuestos: el de amigo y el de enemigo. Cada uno de ellos es a su vez una categoría según la cual considerar al otro; una categoría del mismo modo que son categorías para tal efecto, los conceptos de aliado o copartidario, y los de adversario o competidor. Ahora bien, la consideración del otro según se lo determine como amigo o como enemigo (o según se lo acerque a uno de los dos conceptos) tiene ciertas particularidades, que la hacen distinta a la consideración hecha según otros conceptos. La primera particularidad es que al considerar al otro según la distinción de amigo o enemigo, no se indican de él los más o menos claros atributos que podrían indicarse al considerarlo bajo otras distinciones como las de bueno-malo o las de agradable-desagradable. Contrario a ello, se indica un grado, cosa bien distinta a un atributo por cuanto no refiere a un hecho concreto, sino a una medida a propósito de un hecho. Este grado es de intensidad, de fuerza. Y esta fuerza es “de una unión o de una separación, de una asociación o de una disociación” (Schmitt, 2001: 177). Así pues, considerar al otro según la oposición entre los conceptos de amigo y de enemigo, es establecer el grado máximo de fuerza⁴ con que el otro se relaciona con aquel por el cual es otro, ya sea de forma asociativa o disociadora. Es también establecer que la definición del otro como amigo o enemigo, no depende de sus características sino en tanto que estas signifiquen un motivo de unión o de desunión, de asociación o de disociación.

Siendo pues el grado máximo de asociación o disociación aquello que indican los conceptos de la distinción con la que Schmitt define la esencia de lo político, es menester indagar por la naturaleza de tal unión o desunión. Así pues, como una segunda particularidad de la consideración del otro a partir del criterio schmittiano, aparece el hecho de que la sociabilidad o insociabilidad para con el otro, se determine a partir de lo que la existencia del otro significa para la existencia de aquel en función del cual aquél adquiere su alteridad. Esto es, que el grado de asociación o disociación con el otro se determina, en Schmitt, a partir de lo que su condición existencial representa para la mía propia. Así, sus características y sus atributos solo serán definitorios de su condición de amigo o enemigo en tanto que determinen una postura existencial que respectivamente sea condescendiente con mi existencia o contraria a la misma.

El enemigo será por tanto aquel con quien se establezca el grado máximo de disociación, y el amigo, aquel con quien se opere el grado máximo de asociación. Esta distinción, tal y como se desprende de aquello que indica (el grado de intensidad de una separación) persiste así sea solo por referencia a los grados máximos; esto es, que la distinción sigue operando así no se logre establecer al otro como enemigo o amigo sino solo como

4. Como diré más adelante, el criterio preserva su utilidad, así el grado que se pueda establecer no sea el máximo.

tendiente a uno de los dos extremos. Tal como persiste la distinción de lo bello y lo feo pese a que no se pueda decir de algo que es bello o feo sino solo que tiende hacia uno u otro concepto, se mantiene también la distinción amigo-enemigo, cuando solo se puede indicar un grado que no es el de máxima asociación o disociación.


La distinción amigo-enemigo es además autónoma. No depende para su aplicación como categoría para pensar lo político, de ninguna otra distinción. Ella tiene validez práctica por sí misma, independientemente de otras posibles distinciones del tipo eficaz-ineficaz, bueno-malo, rentable–no rentable, etc. Así, en el plano práctico, la enmarcación del otro grupo humano dentro de la distinción amigo-enemigo y, por tanto, la determinación del grado de asociación o disociación con él establecida, no dependerá de que aquél tienda hacia uno de los extremos de otra oposición. Es indiferente que el otro grupo sea malo y feo (en el marco de las distinciones propias de lo moral y lo estético) para considerarlo amigo o enemigo. Puede ser bueno y bello y sin embargo determinárselo como enemigo (o tendiente a establecer conmigo una relación de enemistad) en función de un alto grado de disociación, de un alto grado de alejamiento existencial con él.

La distinción amigo-enemigo no es una definición exhaustiva del concepto de lo político. Es, en cambio, un criterio que indagando por la esencia de lo político y definiéndola, permite *a posteriori* y en relación con cada caso concreto de la realidad, definir el contenido del concepto⁵. La distinción, no dará pues cuenta de un contenido preciso de lo político, sino que siendo un criterio (referido a la esencia de lo político y con base en el cual para cada caso concreto de la realidad es posible determinar la existencia o inexistencia de un fenómeno político, a partir de la determinación de la existencia o inexistencia de un grado de asociación o disociación), hará posible la eventual determinación de ámbitos y fenómenos de la realidad, como políticos y, por tanto, permitirá llenar de contenido el concepto. Pero esto solo será como he dicho, *a posteriori*, y el contenido que se establezca no es una consecuencia necesaria de la distinción amigo-enemigo, sino que dependerá del contexto.

Ahora bien, la distinción amigo-enemigo, pese a ser autónoma de cualquier otra contraposición (sea de tipo religioso, moral, estético, etc.) puede, al consistir en el grado de una asociación, provenir de contraposiciones de otro tipo que agrupen a los hombres en función de ámbitos como los mencionados: moral, religioso, económico, estético, etc (Cfr. Schmitt, 2001: 187). Así, dos posiciones contrarias acerca de lo religioso –por ejemplo– pueden convertirse en un asunto político si logran agrupar a los hombres en función de una y otra, y generar entre ellos una lejanía existencial; una separación de fines que los haga incompatibles mutuamente y los disocie de tal forma, que exista siempre como una posibilidad, la guerra entre ellos⁶.

5. Digo para cada caso concreto, y quiero manifestar que en este punto se pasa de un nivel teórico a propósito de la definición, a un nivel empírico en el cual se pretende aplicar el modelo ideal de la distinción amigo-enemigo, a los fenómenos concretos de la realidad, para entonces determinar sus atributos materiales y formales.

6. Esto refrenda lo dicho acerca de que la distinción amigo-enemigo no implica la definición de un contenido preciso de lo político sino que es solo la esencia del concepto.



Y es que la guerra como una posibilidad (esto es, la guerra en tanto que potencia y no en tanto que acto), es, además del ya mencionado origen de la contraposición amigo-enemigo y de la ya comentada autonomía de la misma, un tercer elemento importante de dicha distinción. Esto se explica a partir de la consideración del concepto de enemigo que ella comporta.

Para Schmitt, el enemigo es aquel cuya condición de otredad se reconoce en sentido intensivo. Es aquel cuya existencia significa la negación de la existencia propia y, por lo tanto, es aquel con el que se está dispuesto a ir a la guerra para mantener el propio modo de existir. El enemigo es con el que existe una constante hostilidad que puede amenazar la existencia y que, por tanto, supone la posibilidad de la eliminación física. De aquí que la guerra en función de cuya posibilidad de existencia se determina al enemigo, sea una guerra en el sentido propio del término. Una lucha armada donde “la esencia del concepto de arma está en el hecho de que ella es un instrumento de eliminación física de hombres” (Schmitt, 2001: 182). A partir de lo anterior se entiende el tipo de disociación de la que habla Schmitt: una disociación existencial que opone en extremo los grupos humanos. Tal disociación, es importante enfatizar, no es de ningún otro tipo sino existencial y, por ello, es tan fuerte y exclusiva. Esto lo refrenda Schmitt al decir que, en caso de que la disociación tenga en su origen una contraposición de tipo nacional, religioso o cultural,

[e]n el mismo momento en que [cualquiera de estas] causa este reagrupamiento [el político], niega sus motivos y criterios hasta entonces “puramente” religiosos, políticos o culturales y es sometida a los condicionamientos y a las consecuencias totalmente nuevas, peculiares [...] de la situación política (Schmitt, 2001: 187).

Pero este enemigo es de un tipo particular. Es el *hostis* y no el *inimicus*. Estos dos acercamientos al concepto de enemigo son introducidos cuando Schmitt quiere mostrar que los conceptos de la oposición amigo-enemigo, no pueden “ser entendidos en sentido individualista y privado como expresión psicológica de sentimientos y tendencias privadas” (Schmitt, 2001: 178). La distinción, en cambio, debe enmarcarse en lo público; en los grupos humanos. El *inimicus* es el enemigo privado, aquel al que se odia por sentimientos de antipatía que solo vinculan al individuo. En cambio el *hostis* es el enemigo público, aquel con el que se combate, y aquel cuya existencia misma impide la posibilidad de solucionar, en casos extremos, los conflictos por vía de un sistema de normas preestablecidas o de la intervención de un tercero neutral. El *hostis* es el enemigo del que Schmitt se ocupa, es su sentido el que tiene el concepto de enemigo en la distinción amigo-enemigo. El *hostis* es el enemigo existencial con el que se establece la disociación de la que arriba se habló.

Finalmente, habiendo mostrado las que para Schmitt son aproximaciones insuficientes al concepto de lo político, y habiéndome referido a algunas características del criterio schmittiano para pensar lo político (el criterio de la oposición amigo-enemigo), puedo decir que la consideración de lo político mismo en cada caso concreto de la realidad adquiere una significativa variación respecto de lo que bajo el paradigma liberal era considerado como tal; es así, y en esto quiero llamar la atención, como se explica entonces que en la posmodernidad, cada vez sean más los asuntos a los que se les da un trámite público y

se los incorpora en las agendas políticas de las sociedades. Cada vez más personas están predispuestas a recurrir a la *ultima ratio* de la guerra, para defender sus posturas existenciales, en un mundo donde lo privado es cada vez menos privativo.

Bibliografía

Schmitt, Carl (2001) "El Concepto de lo "político". En: Héctor Orestes Aguilar, *Carl Schmitt, teólogo de la política*. México: Fondo de Cultura Económica.

____ (1998) "Prólogo 1963". En: *El Concepto de lo político*. Madrid: Alianza.

La ética del político. Consideraciones entorno a las tesis de Max Weber y Norberto Bobbio

José Julián Zapata Chavarriaga¹

El presente trabajo tiene como finalidad exponer las consideraciones sobre la ética del político en los planteamientos de Max Weber y Norberto Bobbio. Para que tal finalidad sea expuesta, nos moveremos a través de tres objetivos primarios, a saber: 1) el análisis y relación de los conceptos de política y ética en Bobbio; 2) en la explicación del concepto de la ética de la responsabilidad como antítesis de la ética de la convicción, tanto en Weber como en Bobbio; 3) en la posible articulación y síntesis de las dos éticas mencionadas.


1. Ética y política en Bobbio

En el capítulo III de su *Teoría general de la política*, Bobbio define la política como “una forma de actividad o de praxis humana” (Bobbio, 2003: 176), que además tiene una necesaria relación con el concepto de poder. Por poder el autor entiende:

Una relación entre dos sujetos en la que uno impone al otro la voluntad propia y determina contra la de aquél su comportamiento. [...] La definición del poder como tipo de relación entre sujetos debe completarse con la definición del poder como la posesión de los medios (de los que los dos principales son el dominio sobre otros hombres y el dominio sobre la naturaleza) que permiten conseguir, en efecto, alguna ventaja o los efectos deseados. El poder político pertenece a la categoría del poder de un hombre sobre otro (Bobbio, 2003: 177).

Esta definición consta de dos partes. En la primera es claro que el poder significa imponer la voluntad sobre otra voluntad; el poder político está en el marco del poder de un hombre sobre otro. En la segunda, se nos dice que además es necesario especificar las formas como esto ocurre, es decir, que el poder consiste principalmente en que se tengan los medios para el dominio de la voluntad sobre otros hombres, sacando alguna ventaja de ello. De acuerdo con esta definición, Bobbio caracteriza tres tipos o formas de poder. Dichas formas son el poder económico, el poder ideológico y el poder político. Naturalmente lo que nos interesa aquí es la última de ellas y, para eso, siguiendo los pasos de nuestro autor, diremos, de manera general, en qué consiste cada una, para determinar así las principales características del poder político y sus diferencias con las demás formas de poder. El poder

1. Estudiante de séptimo semestre del Instituto de filosofía de la Universidad de Antioquia.



económico, puede ejemplificarse en aquel personaje que gracias a la abundancia de sus bienes puede condicionar el comportamiento de aquel que se encuentra en condiciones de escasez. El poder ideológico es aquel en el que las ideas formuladas y emitidas por ciertas autoridades (sacerdotes, intelectuales, científicos) tienen cierta influencia en la conducta de los ciudadanos. El poder político “se basa en la posesión de los instrumentos a través de los cuales se ejercita la fuerza física. [...] se trata del poder coactivo” (Bobbio, 2003: 179).

Vemos pues que el elemento esencial del poder político es la posibilidad de recurrir a la fuerza; empero, “el uso de la fuerza constituye una condición necesaria pero no suficiente para la existencia del poder político” (Bobbio, 2003: 180). De este modo presenta Bobbio las características del poder político, a saber, “la exclusividad, la universalidad y la inclusividad” (Bobbio, 2003: 182). La primera consiste en la facultad de aquellos detentores del poder político de ejercer ellos, únicamente, la fuerza coactiva, no permitiendo la formación de grupos armados independientes y eliminando los existentes. La universalidad consiste en que solo los detentores del poder político pueden tomar las decisiones legítimas sobre la administración de la colectividad. La tercera, la inclusividad, es la posibilidad de intervenir en todas las esferas de actividad de los miembros del grupo, cuando no acatan el orden jurídico que se establece bajo el propósito que tenga el poder político.

Las características del poder político y las distinciones entre los poderes económico e ideológico, nos ayudan a percibir el campo propio de la política; pero para que sea suficiente tal percepción es necesario examinar cuál es la labor de la política. Para el desarrollo de este último punto es ineludible evaluar la concepción teleológica que se tenga de ella.

Bobbio establece, cuando menos, un fin mínimo de la política: “El orden público en las relaciones internas y la defensa de la integridad nacional en las relaciones de un estado con los demás. Este fin es mínimo porque es la *conditio sine qua non* para la obtención de todos los demás fines” (Bobbio, 2003: 184). Evidentemente, la razón por la que Bobbio atribuye el orden como fin mínimo de la política, se debe a que el poder político, como poder coactivo, no puede prescindir del orden porque es propiamente lo que hace posible su identidad. Es decir, sin tal fin mínimo, las características de exclusividad, universalidad e inclusividad, no existirían.

A través de la noción de finalidad de la política y de su medio principal, la fuerza, podemos comprender las consideraciones pertinentes que nuestro autor ha manifestado como propias de la esfera política, para lograr, de este modo, distinguir qué es lo propio de la política y qué no lo es, y en concreto, qué relación y diferencia hay entre la política y la moral. Bobbio dice que la política y la moral:

[t]ienen en común el campo sobre el que se extienden, que es el campo de la acción y de la praxis humana. Se afirma que se distinguen por el diferente principio o criterio de justificación y de valoración de las respectivas acciones, con la consecuencia de que aquello que resulta obligatorio para la moral no tiene por qué ser obligatorio para la política, y aquello que resulta lícito para la política no tiene por qué ser lícito para la moral. Es decir que pueden existir acciones morales que son impolíticas (o apolíticas) y acciones políticas consideradas inmorales (o amorales) (Bobbio, 2003: 190).

Aquí encontramos una primera diferencia, a saber, que lo que es válido en política no lo es necesariamente en moral y viceversa. De esta manera es claro por qué hay acciones morales que son apolíticas y acciones políticas que son inmorales o amorales. Observemos pues cuál sería el criterio o principio de justificación de la acción tanto de la política como de la moral:

Mientras el criterio con base en el cual se juzga una acción como moralmente buena o mala es el respeto a la norma cuyo mandato es considerado como categórico, independientemente del resultado de la acción («haz lo que debas y que suceda lo que sea»), el criterio con base en el cual se juzga una acción como políticamente buena o mala es, pura y simplemente, su resultado («haz lo que debas y que suceda lo que quieras»). Ambos criterios son inconmensurables. Esta inconmensurabilidad se expresa mediante la afirmación de que en política vale la máxima «el fin justifica los medios» [...]. Por el contrario en moral, la máxima maquiavélica no vale, ya que para que se juzgue moralmente buena una acción, debe realizarse sin ningún otro fin que el del cumplir con el deber (Bobbio, 2003: 191).

Esa última cita es muy aclaratoria. Podemos ver que los principios o criterios de justificación tanto de la política como de la moral, son para Bobbio inconmensurables. Son diferentes en tanto que el principio de la política, o mejor, de quien la ejerce, es la del «fin justifica los medios», contrario del de la moral, en el que lo que importa no es el fin, sino el cumplimiento del deber por el deber mismo. La segunda diferencia importante nos muestra, según Bobbio, que la política se puede exponer como una ética de grupo, y la moral común² como una ética individual.

La ética individual y la ética de grupo se pueden expresar del siguiente modo: “[A]quello que es obligatorio para el individuo no tiene que ser obligatorio para el grupo del que forma parte” (Bobbio, 2003: 193). En una ética de grupo la acción es lícita si tiene en cuenta la finalidad de un grupo. También podemos decir que una acción bajo una ética individual puede ir en contra u obstaculizar el resultado que se hace en base a una finalidad política³.

Ya hemos aclarado las diferencias básicas entre la política y la moral, pero más que esto ya tenemos algunos elementos necesarios para distinguir lo que se entiende por una ética de convicción y una ética de la responsabilidad. Estos elementos son los siguientes:

-
2. Por moral, desde un punto de vista común, se entienden los distintos códigos morales preestablecidos en determinado contexto o momento de la historia, sea ésta una moral cristiana, laica, etc. Por ética entendemos la reflexión sobre esos códigos morales. Por otro lado, cuando decimos que la política se puede entender como una ética de grupo, no se quiere reducir la política al ámbito ético, sino simplemente decir que la actividad política y su criterio de acción puede ser visto desde una posición ética. Esto implica que no se vea la actividad política como amoral o inmoral, sino que sus códigos morales deben tener una reflexión particular.
 3. Esto se puede ejemplificar con la explicación que da Bobbio de la «razón de Estado»: “Por ella se entiende el conjunto de principios y de máximas con base en las cuales acciones que no estarían justificadas de realizarlas un individuo, quedan no solo justificadas, sino en algunos casos directamente exaltadas y glorificadas si las realiza el príncipe, o cualquiera que ejerza el poder en nombre del Estado” (Bobbio, 2003:194). Así pues, una «razón de Estado» que está plenamente justificada dentro de la lógica del poder coactivo y que es expresada claramente bajo el principio «el fin justifica los medios», se ve limitada a una ética de grupo ya que no cualquier acción que tenga como finalidad el bien personal, es permisible. Solo es lícita aquella que tenga en cuenta la finalidad de un grupo. También debemos decir que una acción bajo una ética individual puede ir en contra u obstaculizar el resultado que se hace en base a la finalidad política.

1) El principio de una ética de la convicción consiste en determinar la acción de acuerdo al deber y no al fin, 2) lo que es lícito en la moral (y en este caso en una ética de las convicciones) no lo es necesariamente en la política (en una ética de la responsabilidad, 3) “[a] la diferencia entre moral y política, o entre ética de las convicciones y ética de la responsabilidad, le corresponde también la diferencia entre ética individual y ética de grupo” (Bobbio, 2003: 194).

2. La ética de la responsabilidad como antítesis de la ética de la convicción

La ética de la convicción

Javier Muguerza al respecto de la ética de la convicción afirma: “*La Gesinnungsethik* (ética de la convicción), sería una ética de intenciones y muy concretamente, de buenas intenciones; [...] así como por último, una ética de convicciones o principios, principios incondicionados y por ende considerados inviolables” (Muguerza, 2004:128).

Evidentemente, para explicar la ética de la responsabilidad, tendremos que polemizar con Kant, pues él es el exponente principal de una ética de la convicción, y con el que discutirán Weber y Bobbio en su defensa de una ética de la responsabilidad. Por otro lado, tenemos una definición de la ética de las convicciones, como una ética de buenas intenciones y de principios incondicionados.

En la perspectiva de Kant, la ética parece encaminada a la búsqueda de principios invariables que determinen la acción moral. La ética por lo general trata de buscar principios básicos, universales, bajo distintos argumentos, diciendo qué acciones deben ser vistas como buenas o malas. En esa medida, el método kantiano establece que para encontrar dichos principios universales, que determinen la acción moral, no se puede, primero, apelar a la experiencia como fundamentación de tales principios, y segundo, es necesaria la libertad de la voluntad. Dice Kant: “La voluntad humana es *arbitrium sensitivum*, pero no un *arbitrium brutum*; es un *arbitrium liberum*, porque la sensibilidad no hace su acción necesaria, sino que hay en el hombre un poder de determinarse él mismo independientemente de las contrariedades de las pendientes sensibles” (Kant, 2005: 311).

En este caso, si los principios morales están justificados desde el *arbitrium brutum*, es decir, bajo condiciones empíricas, no es posible la universalización y validez de los mismos. Diciéndolo brevemente: en la inclinación y en el querer no se pueden encontrar fundamentados los principios morales, puesto que si fuese así, la determinación de la acción no correspondería al *arbitrium liberum*. En este caso solo a través de una voluntad libre, que implica la autodeterminación de los individuos gracias al uso de la razón, completamente *a priori*, es decir, excluyendo toda implicación empírica, es posible hablar de dichos principios universales, válidos para todo individuo. La ética kantiana debe contar con principios incondicionados que, a su vez, estén determinados por un principio racional independiente de la experiencia, una ley universal que se encuentre en todo sujeto y dic-

te cómo se debe actuar: el imperativo categórico⁴ es la base de toda moralidad. De este modo hemos expuesto que la ética de la responsabilidad radica en una actuar conforme a principios incondicionados (el principio o criterio de justificación de dicha ética consiste en determinar la acción de acuerdo al deber y no al fin), de tal modo que si alguien actúa bajo dichos principios no hay imputabilidad o culpa, es decir, responsabilidad ante una acción que causa una mala consecuencia.

La ética de la responsabilidad en Max Weber

Weber asegura que en la política no hay cabida para una ética de la convicción. Tal ética de carácter universalista, conforme a un principio inviolable, no es eficaz en el contexto político.


Quien se mete en política, es decir, quien accede a utilizar como medios el poder y la violencia, ha sellado un pacto con el diablo, de tal modo que ya no es cierto que en su actividad lo bueno solo produzca el bien y lo malo el mal, sino que sucede lo contrario. Quien no ve esto es un niño políticamente hablando (Weber, 2001: 169).

Es importante remarcar, cuando se dice que el bien solo puede provenir del bien y el mal del mal, que esto no tiene cabida en la política ni incluso en el mundo en que vivimos. Para Weber, en la ética de la responsabilidad los conceptos «malo» y «bueno» se ubican en relación con los medios, por tanto, no pueden tener un carácter absoluto e inviolable. Los medios serán pues algo así como una finalidad razonable. De acuerdo a lo anterior, para Muguerza una ética de la responsabilidad “es una ética de las consecuencias, es decir, una ética en la que los efectos de las decisiones tomadas y las acciones emprendidas contarán tanto o más que las intenciones que movieron al responsable de las mismas a tomarlas o a emprenderlas” (Muguerza, 2004: 129).

La ética de la responsabilidad en Norberto Bobbio

Es claro, gracias a lo que hemos visto hasta el momento, que la política en Bobbio “obedece a un código de reglas o sistema normativo diferente de y, en parte, incompatibles con el código o sistema normativo de la conducta moral” (Bobbio, 2003: 179). Este autor encara el problema de la aparente contradicción entre las dos éticas a partir de la distinción entre monismo rígido y flexible, dualismo aparente y real; a partir de estas distinciones aborda la relación entre política y moral. El monismo rígido consiste en asumir que no hay contradicción entre la moral y lo político, valiéndose, o bien de una reducción de la esfera política a la esfera moral, o bien de la moral a la de la política. El monismo flexible se basa en la teoría de la exclusión, que puede consistir, primero, en que el código moral común puede excluirse en circunstancias excepcionales –por ejemplo, la guerra interna– para tomar decisiones o producir efectos deseados; segundo, en que sea identificable

4. El imperativo categórico denota una obligación autónoma absoluta e incondicional que debe ejercer su autoridad en todas las circunstancias y acciones del individuo, independiente de toda justificación externa a él. Sus tres formulaciones son: “Obra solo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal”. “Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin, y nunca solo como un medio”. “Obra como si por medio de tus máximas, fueras siempre un miembro legislador en un reino universal de los fines”.



con la ética profesional, es decir, aquella ética especial que goza de un peculiar sistema de normas que son propias de quien ejerce cierta actividad; por ejemplo, la ética del político, del empresario, del médico, etc., tiene normas en virtud de la acción que cada cual ejecuta. El dualismo aparente consiste en que la moral y la política son dos sistemas normativos diferentes pero que no son independientes el uno del otro, siempre y cuando sean colocados en un orden jerárquico. Finalmente, el dualismo real consiste en que la moral y la política aparecen como sistemas totalmente diferentes y no pueden superponerse; no es viable atribuir un orden jerárquico a uno de los dos porque no se considera ningún sistema normativo como superior al otro. A partir de lo anterior, podemos afirmar que en la posición de Bobbio las dos éticas no coinciden, pues es claro que:

La ética del político es la ética de la responsabilidad (o de los resultados), [que] la acción del político debe ser juzgada a partir del éxito o fracaso, [y que] al juzgarla con el criterio de fidelidad de los principios es dar prueba de un moralismo abstracto y, por tanto, de poco sentido para los asuntos de este mundo (Bobbio, 2003: 214).

Tanto para Weber como para Bobbio, ante la dureza de la realidad habría que obrar con medidas eficaces. El primero pensaría que “si la realidad es dura, si la realidad es temible, entonces una verdadera ética de la responsabilidad nos exige asumir políticas moderadas, graduales, reversibles y evitar, hasta donde sea posible, las medidas extremas” (Salazar, 2004: 228). No nos queda pues duda que para Weber y Bobbio la ética de la responsabilidad es contraria en primera instancia a la ética de las convicciones, mas en los dos pensadores existen elementos para hablar de una fuerte relación compatible entre las dos éticas.

3. Síntesis entre la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción

Ya hemos mostrado que las dos éticas tratadas son incompatibles para Bobbio. Por otro lado, “la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad no pueden ir separadas, según Weber” (Bobbio, 2003: 216). Aún así, lo que se pretende con este texto es formular una posible síntesis y una relación entre las éticas.

Podríamos partir de la siguiente pregunta: ¿en qué radica que la ética de la responsabilidad sea llamada ética? Por un lado, Weber advirtió esto diciendo: “[N]o es que la ética de la convicción sea idéntica a la falta de responsabilidad, o la ética de la responsabilidad, a la falta de convicción” (Weber, 2001: 164). Por otro lado, es claro que Bobbio, al defender una ética de la responsabilidad, no defiende necesariamente una política sin moral. Según esto, al parecer estas dos éticas están conexas una a la otra, y se propondrá una especie de necesidad recíproca respecto a ellas. “La ética de la responsabilidad y la ética de la convicción no son términos absolutamente opuestos, sino elementos complementarios que han de ocurrir para formar al hombre auténtico, al hombre que pueda tener vocación política” (Weber, 2001: 177). Igualmente, para Bobbio, el político debe tener elementos tanto de una ética como de la otra, en la medida que pueda evitarse el planteamiento de un cinismo político, en el que las acciones solo tengan como fin el bien propio. También, el político debe evitar los malos resultados que pueden derivarse al ser fiel a una ética de la convicción. Es claro que

el político debe tener consideraciones eficaces y responsables de las consecuencias de sus acciones, pero también moderación para no sacar provecho propio de su ejercicio político. De este modo, debe buscar no alejarse de la función que le fue otorgada.

Así las cosas, para Weber, el político que mejor actúa es aquel que, conforme a la ética de la responsabilidad, admite hasta qué punto ha de llegar, es decir, aquel que diga “no puedo hacer otra cosa, aquí me detengo” (Weber, 2001: 177). Se trata pues de un asunto de prudencia, el cual es el punto unificador de las dos éticas en cuestión. Según Bobbio, cuando el político se enfrenta al problema de la elección de los medios más eficaces, debe ser moderado y medir las posibles consecuencias de sus decisiones. Giraldo dirá respecto a Bobbio que, “si existe alguna postura normativa del pensador italiano respecto al problema de los medios, no es otra que la moderación” (Giraldo, 2009: 152). La moderación es pues aquel factor regulativo, el punto que según la razón, le indique al político hasta dónde le es permitido avanzar. Es decir, en la ética de la responsabilidad el factor regulativo es la propia convicción. Convicción que sería totalmente vana sin el carácter de la responsabilidad conforme a las consecuencias. La moderación sería pues un principio o, en definitiva, una convicción del político, que incluso le es necesaria para la obtención del resultado deseado. Si el político ejecuta su acción sin dicho principio, por ejemplo, cuando actúa solo en beneficio propio, lo más posible es que el resultado del ejercicio del poder político no sea óptimo.

En resumen, para Weber y Bobbio una ética de la convicción sin el carácter que considere las consecuencias de la acción, no es una ética para políticos, quienes están fuertemente imbuidos en gran cantidad de juegos diabólicos en los que no cabe el papel o la figura del santo. Y en la otra posición, la de la ética de la responsabilidad, tendríamos que tener el carácter moral de la convicción, la cual debe regular los medios que dictan hasta dónde podemos llegar en relación a una finalidad. Sin embargo, podemos concluir con una expresión de Muguerza, parafraseando a Kant, que explica esta necesaria complementación de una ética con la otra: “Las responsabilidades sin convicciones serían ciegas y las convicciones sin responsabilidades serían vacías” (Muguerza, 2004: 130).

Bibliografía

- Bobbio, Norberto (2003) *Teoría general de la política*. Madrid: Trotta.
- Giraldo Ramírez, Jorge (2009) “El realismo de Bobbio: político y subalterno”. En: *Revista enfoques*. Vol. VII N° 10 pp. 139-156.
- Kant, Immanuel (2004) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. México: Porrúa.
- ____ (2005) *Crítica de la razón pura*. México: Porrúa.
- Muguerza, Javier (2004) “¿Convicciones y/o responsabilidades? (tres perspectivas de la ética en el siglo XXI)”. En: *Revista de investigaciones*. Vol. III N° 1, pp. 127-132.
- Salazar Carrión, Luis (2004) “El realismo político de Bobbio”. En: *Sociológica*, Vol. 19, N° 54, pp. 215-229.
- Weber, Max (2001) *El político y el científico*. Madrid: Alianza.

Del Estado de derecho al Estado constitucional.

Aproximación a una lectura de la relación entre derecho y política

Sebastián Londoño Sierra¹

Introducción


A propósito de la relación entre derecho y política, es común ver que las propuestas se enfrentan dentro de un marco en el que se entiende que el primero regula, contiene o delimita el ejercicio de la segunda, o bien, que la política determina, en estricto sentido, el derecho. En el primero de los extremos es clara la posibilidad de vincular gran parte del pensamiento jurídico, en especial un cierto tipo de lectura del derecho constitucional; en el otro extremo, la política será vista como el ejercicio de un poder que no puede ser contenido por el derecho, y éste, a lo sumo, es producto confeccionado a la medida de aquella.

Este escrito sugiere una presentación sintética, casi enunciativa, en la que se indica el camino que recorre la relación entre el derecho y la política, alrededor del concepto del constitucionalismo. Así, la primera parte da cuenta de la configuración del Estado constitucional como superación del Estado de derecho, en el que el derecho funge como herramienta para “someter” la política por medio de un ordenamiento jurídico en el que la fuente principal del derecho es la ley. Luego, se hace una exposición breve en la que, de la mano de Bobbio, se hace evidente la necesidad de la superación de una lectura simplificadora de las relaciones entre el derecho y la política, de forma tal que se entienda que ninguno de los ámbitos es contentivo del otro de manera definitiva; lo que demanda una renuncia a la pretensión de instaurar relaciones causales unidireccionales en que el derecho regule definitivamente la política o que ésta determine el derecho.

1. El derecho como “domesticación” del poder político

En su *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, al escribir contra el absolutismo hobbesiano y el poder despótico de Sir Robert Filmer, John Locke sienta las bases del constitucionalismo liberal que se consolidará bajo la posterior denominación de Estado de derecho. No se

1. Abogado, Universidad EAFIT, y estudiante de quinto semestre de Ciencias Políticas en la misma Universidad.



trata aquí de hacer una reconstrucción del pensamiento y la obra hobbesiana –tarea quizás inabarcable–, pero dado que gran parte de la construcción lockeana se erige sobre la crítica al escritor de *Leviatán*, me permito hacer un par de anotaciones al respecto.

Ya desde el capítulo II del *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, se cuestiona Locke remitiendo a la propuesta de Hobbes,

qué tipo de gobierno será y cuánto mejor resultará que el estado de naturaleza, aquél donde un hombre al mando de una multitud tiene la libertad de ser juez en su propia causa y puede hacer con sus súbditos lo que se le antoje, sin la menor cuestión o control por parte de quienes ejecutan su parecer, debiendo los demás someterse a él en todo lo que haga, esté guiado por la razón, el error o la pasión (Locke, 2004: 16).

A partir de este cuestionamiento se ve claramente el modo en que se va perfilando la apuesta por la Constitución liberal. En ésta, para la restricción y equilibrio del poder, se acudirá a la fragmentación del mismo, adicionalmente el principio de legalidad, en estricto sentido, vinculará también el ejercicio del poder y restringirá la actividad del poder público. La ley deviene así en fuente de legitimidad del poder y garantía de la racionalidad en el ejercicio del mismo.

En el Estado de derecho, el carácter central de la ley está dado no solo en tanto que fuente de legitimidad, sino también por la razón implícita en la referencia al poder soberano. En este sentido, la ley es la expresión de la voluntad soberana y las implicaciones de ello constituyen el núcleo del pensamiento liberal en su recelo por la libertad individual, la seguridad personal, la igualdad ante la ley y la concepción de un Estado limitado. La inferencia que ha de hacerse no requiere un esfuerzo grande para extraer estos elementos del mismo Locke, quien los hace explícitos al sostener:

Y así, quien quiera que tenga el poder supremo o legislativo de cualquier Estado, está obligado a gobernar no ya por decretos extemporáneos sino según leyes establecidas, promulgadas y conocidas por el pueblo y, aplicadas por jueces imparciales y rectos, que han de resolver las controversias según tales leyes. Asimismo, está obligado a emplear la fuerza de la comunidad dentro del país solo para ejecutar las leyes o, en el exterior, para impedir o castigar las injurias extranjeras y preservar a la comunidad de incursiones e invasiones. Y todo esto no ha de estar dirigido a otro fin que la paz, la seguridad y el bien del pueblo (Locke, 2004: 92).

Si bien la consolidación del Estado de derecho da cuenta de un proceso de limitación del poder respecto de la configuración que las versiones más tradicionales ven en el *Leviatán*², visto retrospectivamente desde la óptica del Estado constitucional, también el modelo de Estado liberal requiere un nuevo ajuste para limitar aún más el poder, y en ese proyecto se pasa por la reconfiguración de la soberanía; al respecto afirma la profesora Lopera, “el estado legislativo de derecho se edifica sobre la comprensión clásica de la soberanía como *potestas legibus solutus*, desde la cual queda ocluida toda posibilidad de establecer límites jurídicos al soberano” (Lopera, 2004: 22).

2. Para una lectura “poco ortodoxa de filosofía política”, como define su propio texto la profesora Liliana María López Lopera, y en especial una lectura alternativa del pensamiento hobbesiano, Cfr. López, 2007.

Aunque comparten su preocupación por el control del poder, el Estado de derecho³ y el Estado constitucional difieren, si se quiere, en el grado de la limitación que viene dado por el objeto mismo de esa limitación: en el primero se trata de restringir el poder absoluto, en el segundo se pretende confinar lo absoluto en que deviene el poder legislativo.

En la historia y el desarrollo de la configuración de estos modelos de Estado, está implícita y latente (o quizás explícita y patente) la lucha por las fuentes del derecho en clave de instrumentos de control del poder político, en particular, el lugar que ocupa la Constitución en la jerarquía de esas fuentes. En el Estado de derecho, con incuestionada supremacía del poder legislativo y, en consecuencia con la ley en la cúspide del ordenamiento jurídico, la Constitución se limita a cumplir las funciones de declaración política, sin duda de innegable importancia, pero carente de fuerza normativa y carácter vinculante⁴. Al Estado constitucional, por su parte, subyace la idea de la democracia y la soberanía limitada⁵, de manera que a la ley y el parlamento, respectivamente como expresión y cuerpo a través de los cuales se manifiestan las mayorías⁶, se impone el marco restrictivo de una Constitución que ahora corona la pirámide de fuentes del derecho.

-
3. Remitiendo a Duverger, en relación con el significado de la expresión “Estado de derecho” dirá el profesor Chinchilla Herrera –claro está suponiendo ya superada la tensión entre liberalismo y democracia– que “[s]e trata del Estado de derecho democrático-liberal; se trata de la democracia liberal de originaria inspiración burguesa cuyos fundamentos ideológicos y elementos esenciales fueron elaborados o construidos al calor de las grandes revoluciones liberales de Inglaterra, Estados Unidos y Francia durante los siglos XVII, XVIII y XIX” (Chinchilla, 1998: 37).
 4. El carácter vinculante y la fuerza normativa de la Constitución es quizás uno de los puntos fundamentales en todo el escrito, pues representa un asunto en relación con el cual la tensión entre derecho y política se hace evidente y tiene relevancia para la teoría política y jurídica que, verán en la mayor parte de las Constituciones de la segunda pos guerra cómo un documento político, Carta Política, deviene también norma jurídica que corona la cúspide de la pirámide de las fuentes del derecho. Entre otros, Cfr. Uprimny, López Medina (2004: 432), Bernal (2006); y para una presentación que, superando la presentación “general y abstracta”, remite al caso colombiano, más que pertinente García Jaramillo (2008).
 5. A propósito de la relación entre democracia y soberanía, y su expresión en clave del constitucionalismo en términos de poder constituyente, vale la pena estudiar juiciosamente a Antonio Negri en la crítica que hace de la ciencia jurídica, al sostener que “un fortísimo conglomerado jurídico cubre y desnaturaliza el poder constituyente”. En la propuesta de Negri, en la lógica del constitucionalismo, el poder constituyente se desnaturaliza como el resultado de dos operaciones: su naturaleza omnipotente, temporalmente, se limita por categorías jurídicas que lo restringen a la rutina y el trámite administrativo; y su carácter expansivo, en relación con el ámbito espacial, se reduce a la norma de producción del derecho en el poder constituido, a lo sumo como control de constitucionalidad, cosa que, como se sabe, se extrae también y se radica en cabeza de un tribunal constitucional. Al respecto véase: Negri, 2004.
 6. Es indispensable aclarar que la discusión teórica se da en relación con la ley, no necesariamente vinculada a la democracia. No se puede desconocer que el debate, insisto, se da solo en clave democrática, pues como lo recoge Ferrajoli en *Razones jurídicas del pacifismo*: “Era inconcebible, por tanto, que la ley pudiera vincular a la ley, ya que la ley, según el paradigma iuspositivista de la Modernidad jurídica, era la única fuente, omnipotente, del derecho, no importa si concebida como el producto de la voluntad del soberano, de la mayoría parlamentaria o, como en las concepciones marxistas, de las relaciones de fuerza y, por consiguiente, de los intereses de la clase dominante” (Ferrajoli, 2004: 99).

2. La superación de una “lectura simplificadora” de las relaciones entre derecho y política

*si el sumo poder deja de fundamentarse en el derecho,
tarde o temprano será ‘derrocado’;
si la norma fundamental no se funda en el poder máximo,
tarde o temprano será ‘derogada’
o simplemente inobservada*

Montoya Brand

Es común identificar en las facultades de derecho una tendencia a hacer manifiesta la “superioridad” del derecho en relación con la política, por lo menos en términos de que éste está en capacidad de regular las relaciones de poder. No es menos cierto que, del otro lado, el acento que se verifica en las escuelas de estudios políticos cuando se “insinúa” que el derecho no es más que la expresión de las fuerzas políticas, la superioridad se pone en la política, y el derecho queda incluso algunas veces relegado a un tercer lugar por debajo de la economía, en una relación en la que el derecho sería también expresión de las relaciones económicas.

Las indagaciones que orbitan alrededor de un centro que podemos denominar constitucionalismo, se presentan bajo esta simple lectura y, no pocas veces, en las obras de juristas, se ve un ingente esfuerzo por enmarcar el poder político en los límites de aquel. No pretendo desconocer la importancia de toda esta tradición en que se “juridifica” la política; simplemente anoto que probablemente su capacidad explicativa, e incluso prescriptiva, esté por agotarse, si es que no lo ha hecho ya, aunque permanezca en la enseñanza del derecho constitucional la impronta que demarca una corriente fuertemente arraigada que entiende que “el objeto del derecho constitucional se puede definir como el encuadramiento jurídico de los fenómenos políticos” (André Hauriou (1971: 17), citado por Montoya, 2005: 95).

De la mano de Norberto Bobbio, las indagaciones en relación con el constitucionalismo avanzan al superar la preeminencia de lo jurídico sobre lo político y viceversa. Se trata de un indiscutible paso para la teoría y filosofía jurídica y política, pues, en el pensamiento del turinés, la relación entre el derecho y la política será solo artificiosa y forzosamente escindible en esferas independientes.

Bobbio sostiene al respecto que:

[E]l problema de la relación entre política y derecho es un asunto muy complejo de interdependencia recíproca. Cuando por derecho se entiende el conjunto de las normas, u orden normativo, en el que se desenvuelve la vida de un grupo organizado, la política tiene que ver con el derecho desde dos puntos de vista: en cuanto la acción política se lleva a efecto a través del derecho, y en cuanto el derecho delimita y disciplina la acción política (Bobbio, 2009: 254. Cursivas mías).

Consciente de la complejidad de tal relación entre el derecho y la política, Montoya Brand propone una aproximación al pensamiento de Bobbio, de la cual ha de entenderse que:

[E]n las sociedades modernas, el derecho y la política no se presentan de forma excluyente, de tal suerte que donde haya derecho no hay política, y donde reine la política desaparece el derecho. Además, no sería admisible una permanente superioridad de uno y otro campo, de manera que siempre la política se encuentre en una posición de jerarquía sobre el derecho, ni tampoco éste último se posicione definitivamente sobre la política (Montoya, 2005: 93).

La noción de poder es indispensable en la construcción que hace Bobbio del concepto de política, y es en este sentido que Bovero sostiene que “no hay duda de que de las nociones primarias mediante las cuales Bobbio construye la definición de política, la principal es la de poder” (Bovero, 2009: 35). Y ese poder se reconduce al Estado en la medida en que es el término de referencia, bien porque sea el objeto (conquista) del poder o el sujeto (ejercicio) del mismo. Dirá el filósofo de Turín, en este sentido, que la política es entendida como “la esfera de acciones que se refieren directa o indirectamente a la conquista y ejercicio del poder último (supremo o soberano) sobre una comunidad de individuos en un territorio”⁷ (Bobbio, 2009: 237).

Bobbio se muestra insistente en superar la relación entre el derecho y la política en una sola dirección⁸, y en desarrollo de ese proyecto erige el poder como punto fundamental de tangencia, pues “el principal concepto que los estudios jurídicos y los políticos tienen en común es, en primer lugar, el concepto de poder” (Bobbio, 2009: 260)⁹.

La relación de determinación e implicación recíproca entre el derecho y la política se hace evidente, aunque mucho más compleja y densa que en otros análisis, cuando se remite al mencionado vínculo en los elementos que coronan las respectivas pirámides política y jurídica: sumo poder y norma fundamental. Para finalizar, y a fin de evitar tergiversar abstracciones tan elaboradas y consideraciones tan elevadas, me permito en este punto citar nuevamente al profesor Montoya Brand, para quien

pareciera entonces que “sumo poder” no significa simplemente soberanía absoluta en cuanto carente de toda atadura, máxima potencia, monopolio total, fuerza o violencia desnuda, no

7. Es necesario recordar que en Bobbio la fuerza es el recurso último y medio característico del que se sirve el poder político, aunque con la cautela necesaria como para no reducir este último a aquella. En *Teoría general de la política* el mismo Bobbio sostiene que “el criterio más adecuado para distinguir el poder político de otras formas de poder, y, por consiguiente, para delimitar el campo de la política y de sus correspondientes acciones, es el que atiende a los medios de los que las diferentes formas de poder se sirven para obtener los efectos deseados: el medio del que se sirve el poder político, si bien en última instancia (a diferencia del económico y del ideológico), es la fuerza” (Bobbio, 2009: 242). Vale la pena citar también un fragmento en el que se resalta la fuerza, y en último término la guerra, como característica del poder político, sin pretender con ello reducir lo político en Bobbio a la fuerza: “[S]ólo la utilización de la fuerza física sirve para impedir la insubordinación y para domar cualquier forma de desobediencia. De la misma manera, en las relaciones entre grupos políticos independientes el instrumento decisivo que un grupo tiene para imponer su voluntad a otro es el empleo de la fuerza, es decir, la guerra” (Bobbio, 2009: 243).

8. Es muy dicente que intitule “Del poder al derecho y viceversa” la segunda parte del ensayo que, en la *Teoría general de la política*, se ocupa de las relaciones entre el derecho y la política.

9. Dirá luego, lapidariamente y ya en principio acerca de la política “exclusivamente”, que “[e]l alfa y omega de la teoría política es el problema del poder. Cómo se adquiere, cómo se conserva y cómo se pierde, cómo se ejerce, cómo se defiende y cómo nos defendemos de él” (Bobbio, 2009: 276); preguntas en las que el derecho resulta esclarecedor y elemento necesario en las consideraciones que se hagan para llegar a respuestas a tales interrogantes.

obstante estar en la cúspide. Tampoco la expresión “norma fundamental” remite al punto cero de la política, al origen de los orígenes de todo ordenamiento, al instante de la emergencia del primer orden. Ambos guardan una cierta “dependencia” en relación con los niveles inferiores de las pirámides porque allí se encuentran sus condiciones de posibilidad (Montoya, 2005: 96)¹⁰.

Bibliografía

- Bernal, Carlos (2006) *El neoconstitucionalismo a debate*. Bogotá: Instituto de Estudios Constitucionales Carlos Restrepo Piedrahita.
- Bobbio, Norberto (2009) *Teoría general de la política*. Madrid: Trotta
- Bovero, Michelangelo (2009) “La Idea de una Teoría General de la Política”. En: Norberto Bobbio *Teoría General de la Política*. Madrid: Trotta.
- Chinchilla Herrera, Tulio Elí (1988) “El Estado de derecho como modelo político jurídico”. En: *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, No. 80 (enero-junio), Medellín, Universidad Pontificia Bolivariana, pp. 37-66.
- Ferrajoli, Luigi (2004) *Razones jurídicas del pacifismo*. Madrid: Trotta.
- García Jaramillo, Leonardo (2008) “Constitución como Provisión e Irradiación Constitucional. Sobre el concepto de “neo-constitucionalismo””. En: *Estudios de Derecho*, Vol. 65, N°. 146 (diciembre), Medellín, Universidad de Antioquia, pp. 86-109.
- Locke, John (2004) *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*. Buenos Aires: Losada.
- Lopera, Gloria (2004) *La aplicación del derecho en los sistemas jurídicos constitucionalizados*. Medellín: Universidad EAFIT (Cuadernos de investigación).
- López, Liliana (2007) *Las ataduras de la libertad. Autoridad, igualdad y derechos*. Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT & Escuela Nacional Sindical.
- Montoya Brand, Mario (2005) “Derecho y política en el pensamiento de Bobbio: una aproximación”. En: *Revista de Estudios Políticos*, N°. 26 (enero-junio), Medellín, Universidad de Antioquia, pp. 89-115.
- Negri, Antonio (1994) *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. Madrid: Proudhufi.
- Uprimny, Rodrigo & Rodríguez César (2005) “Constitución y modelo económico en Colombia: hacia una discusión productiva entre economía y derecho”. En: *Debates de coyuntura económica* No. 62.
- Uprimny, Rodrigo (2006). “Neo-Constitucionalismo: debates contemporáneos. Lección inaugural, Universidad EAFIT”. En: <http://envivo.eafit.edu.co/consola.jsp?nombreVideo=lecderecho20061.wmv>.

10. La idea puede sintetizarse aún más como lo propone Montoya al final del acápite: “Convergencia significa que llegados a la cúspide de ambas pirámides, el sumo poder requiere invocar la norma última como su propio fundamento, por lo menos formalmente; y correlativamente, que una norma fundamental requiere del poder para ser tal”.

III



Los principios rectores de la teoría política de Locke: una mirada desde John Rawls

Sara Palacio Gaviria¹

John Rawls es sin duda uno de los autores más importantes del siglo XX, incluso, “los filósofos políticos ahora deben trabajar dentro de la teoría de Rawls o explicar por qué no lo hacen” (Nozick, 1974: 183). Su trabajo filosófico acerca de la justicia y el liberalismo político le otorgaron alto prestigio en el mundo académico. El libro *Lecciones sobre historia de la filosofía política* está elaborado a partir de sus apuntes y de las lecciones que había redactado para la materia sobre filosofía política moderna, que dictó en la Universidad de Harvard.

Este artículo se enmarca en el capítulo escrito por Rawls acerca de los principios rectores de la teoría política de John Locke en el libro *Lecciones sobre historia de la filosofía política*. Lo que allí se expone son una serie de críticas que no buscan señalar los errores o las incoherencias en el pensamiento de Locke, sino, más bien, examinar los aspectos básicos de su teoría buscando comprender lo que dice, e interpretarlo del mejor modo que su propio punto de vista parece permitir.

En la reconstrucción del pensamiento lockeano, Rawls aborda tres problemas fundamentales: los dos primeros son una crítica de Locke a Robert Filmer, autor del *Patriarcha*, quien sostenía una visión acerca de la igualdad y la libertad que, para Locke, era preciso corregir; el tercero es una apuesta por demostrar que Hobbes estaba errado en su concepción absoluta del soberano. Es necesario abordar estos problemas uno a uno para mostrar los argumentos que, según Rawls, ofrece Locke y que edifican los tres principios fundamentales de la teoría contractualista del autor inglés: la propiedad, la libertad y la igualdad. La primera hipótesis expuesta por Rawls se refiere al hecho de que la teoría contractual de Locke parece permitir “o incluso justificar la existencia de desigualdades entre individuos en lo que a sus libertades y sus derechos políticos básicos se refiere” (Rawls, 2009: 145). La segunda busca demostrar que la Constitución que Locke se imagina es una Constitución mixta dentro de un Estado de clases, “donde el mando político es

1. Estudiante de séptimo semestre de Comunicación Social de la Universidad EFIT, y estudiante de cuarto semestre de Ciencias Políticas de la misma Institución.

ejercido en exclusiva por quienes poseen una cierta cantidad de propiedad” (Rawls, 2009: 145). Y la tercera, la más esencial de su obra, consiste en demostrar que el absolutismo monárquico es incompatible con lo que Locke considera un gobierno legítimo.

En primer lugar, Rawls aborda la cuestión del estado de naturaleza para explicar en qué consisten las ideas de igualdad, libertad y consentimiento en Locke. Para esto, realiza un examen cuidadoso del significado de la ley fundamental de naturaleza como el principio rector de las acciones de los hombres en este estado previo a la sociedad política. Como Hobbes, Locke reconoce una ley natural que tiene unas características específicas que la diferencian de la del autor del *Leviatán*. Rawls explica que esta ley parte de la ley de Dios que conocemos gracias al raciocinio, es decir, es “promulgada” por Dios a través de nuestra razón natural. Así lo confirma Locke al explicar el poder legítimo que tiene un padre sobre un hijo que no ha alcanzado la edad de la razón: “[A]lgún otro debe gobernarlo y ser una voluntad para él, hasta que haya alcanzado el estado de libertad y su entendimiento sea apto para tomar el gobierno de su voluntad” (Locke, 1959: 62). Decir que esta ley es promulgada por Dios, solo tiene sentido entendiendo que Locke le atribuye la autoridad legislativa legítima y suprema a éste y, por tanto, el poder político como derecho a elaborar y hacer cumplir las leyes, “teniendo como único fin la consecución del bien público” (Locke, 1959: 30). Una característica esencial de la ley de la naturaleza es que no está escrita, que se encuentra únicamente en la mente y en los corazones de los hombres, y que solo a través de la razón se puede acceder a ella. De esta manera, para Rawls, en Locke solo es posible conocerla mediante el uso de las facultades naturales de raciocinio, las cuales permiten extraer conclusiones de los hechos generales y del diseño de la naturaleza; este proceso es el que diferencia a los seres humanos de los animales. En este sentido, Locke supone que nuestra fe en Dios y, por ende, la autoridad que le otorgamos, permite que la razón natural sea interpretada por nosotros como lo que Dios quiere que hagamos o dejemos de hacer; es en el hecho de que Dios sea el que indica el destino, donde radica su fuerza.

Asimismo, el inglés le otorga a esta ley de la naturaleza dos particularidades esenciales: la primera es que se aplica tanto en el estado de naturaleza como en la sociedad política, pues –y acá se señala la segunda particularidad– esta ley natural actúa como fuente principal de cualquier ley positiva y es aplicable no solo a las personas, sino también al legislador e incluso a las instituciones. Lo que ella dictamina son principios generales del derecho *erga omnes*. Lo anterior responde a las características de la ley fundamental de la naturaleza pero no a su finalidad y a su contenido. Así se hace necesario exponer cuáles son los fines primordiales de esta ley natural: la preservación individual y, cuando ésta no está en peligro, la preservación de la sociedad.

En el estado de naturaleza es la ley natural la que dictamina esta acción de protección, “el estado de naturaleza tiene una ley natural que lo gobierna” (Locke, 1959: 31); “aparece descrita como una declaración de la voluntad de Dios” (Rawls, 2009: 107); “la razón, que es esa ley, enseña a la humanidad” (Locke, 1959: 32); “la regla recta de la razón que guía” (Locke, 1959: 33). Sin embargo, la preservación no es la única finalidad de esta ley


común de la razón, pues Locke también señala su potencial para “asociar a todos los seres humanos en una gran comunidad natural regida por la ley natural” (Locke, 1959: 33). Así, la ley natural también es entendida como un elemento que permite que nos diferenciamos de los animales: “[L]a ley natural hace que formemos una comunidad, una sociedad distinta de todas las otras criaturas” (Rawls, 2009: 101). Rawls rescata el valor de esta ley como límite entre la libertad y el libertinaje, como principio regulador de las instituciones políticas y sociales, y subraya su papel normativo y rector de las personas libres y racionales que buscan su propio bien frente a las restricciones y/o violaciones que otros intentan imponer. Lo que se presenta aquí es la discusión acerca de la libertad y la igualdad, a partir del postulado de Locke según el cual “el estado de naturaleza es un estado de libertad e igualdad perfectas” (Locke, 1959: 31). El primer concepto a tratar es la libertad.

Según Rawls, la libertad a la que se refiere Locke consiste en que todos son libres de ordenar sus acciones y disponer de sus posesiones y propias personas como consideren oportuno, es decir, libertad en tanto que nadie interfiera en las acciones que realizan los hombres para conservarse. Pero esto es posible solo gracias a la definición de igualdad, pues en ella se asume que existe una igualdad de poder y de jurisdicción entre las personas. Lo que quiere decir Locke con esto es que las personas son soberanas sobre sí, son todas ellas reyes por igual. Esta igualdad es comprendida como igualdad en derecho y jurisdicción, nunca como igualdad de fuerza, de fortaleza o de control sobre recursos. Sin embargo, existen desigualdades entre los individuos. De hecho el mismo Locke, en el capítulo dedicado al poder paternal, lo afirma marcando diversos tipos de desigualdad: de edad, méritos o virtud, de propiedad real² o adquirida.

Esta concepción de igualdad como derecho, permite explicar la libertad natural como una libertad de nacimiento, algo que al alcanzar la edad de razonar es legítimamente nuestro. Para hablar en palabras de Locke, su concepción de igualdad y libertad natural se opone a la idea que sostenía Filmer de que nacemos en un estado de subordinación natural. Esto no podría ser así porque “Dios no ha designado a ninguna persona como poseedora de un derecho indudable de soberanía y dominio sobre los demás” (Locke, 1959); nadie podría nacer subordinado, pues Dios no lo ha querido así. En contraposición, ha dotado al hombre de una libertad e igualdad natural que excluye la posibilidad de subordinar al otro. Este dictamen de no subordinación es otro de los principios fundamentales en el estado de naturaleza lockeano; y además, es la base para poder construir la autoridad política, pues el consentimiento, requerimiento básico para realizar el pacto, solo es posible allí donde los hombres disponen de igual jurisdicción sobre sí mismos. Si existiera algún tipo de subordinación, el consentimiento de aquel que está sujeto a la voluntad de otros no sería válido y, por tanto, invalidaría el pacto mismo.

De acuerdo a lo anterior podemos afirmar que Locke construye su teoría contractual basándose en el consentimiento como el único mecanismo que puede darle la autoridad política

2. La propiedad real está constituida por la tierra y por lo que está vinculado a ella.



legítima a la sociedad política y al régimen que resulta del pacto original. Este pacto social es la base desde la cual Locke argumenta la importancia de una Constitución mixta, porque al igual que el consentimiento, las instituciones que componen la sociedad política deben estar separadas; deben ser una representación del poder legislativo y ejecutivo que tenfan los individuos en el estado de naturaleza. El consentimiento es el que le otorga la legitimidad al régimen y, a la vez, el que deslegitima al absolutismo monárquico que carece del consenso propio del pacto, y además concentra el poder en una sola persona.

Antes de explicar la idea de la constitución mixta en Locke, es necesario exponer su concepción del pacto social. Como se dijo en el párrafo anterior, el pacto une a las personas en una sociedad y, al mismo tiempo, funda una forma de régimen (preferiblemente mixto en el caso lockeano) dotado de autoridad política. Es un pacto fruto del consentimiento de todas las personas que se unen en una sociedad civil y que entregan su poder político en la forma de poder fiduciario; este poder según Rawls “se detenta por la confianza del pueblo depositada a través del pacto social. Cuando se viola esta confianza vuelve a entrar en juego el poder constituyente de la mayoría”. El pacto se da entre cada una de las personas que componen la sociedad para la instauración de un gobierno. Es el consentimiento de todas y cada una de ellas lo que legitima el régimen y la autoridad política según la tesis fundamental de Locke. Al respecto afirma lo siguiente:

Siendo los hombres libres e iguales por naturaleza [...] nadie puede salir de este estado y verse sometido al poder político de otro, a menos que sea a través de su propio *consentimiento*. La única manera por la que uno renuncia a su libertad natural y se sitúa bajo los límites de la sociedad civil es alcanzando un acuerdo con otros hombres para reunirse y vivir en comunidad (Locke, 1959: 84).

Para ayudar a comprender el concepto de ‘consentimiento’ en Locke, Rawls hace una diferenciación entre el *consentimiento de origen* y el *consentimiento de incorporación posterior*. El primero es el que expresan “quienes fundan un cuerpo político por medio de un pacto social” (Cfr. Rawls, 2009), mientras que el segundo “es el que dan los individuos cuando alcanzan la edad de la razón y consienten en pasar a formar parte de una u otra comunidad política ya existente” (Cfr. Rawls, 2009). Esta diferencia es importante porque Locke supone que los seres humanos se someten a la autoridad política por propio consentimiento. Es decir, siendo iguales en el estado de naturaleza, nadie se puede someter a la autoridad política de ningún otro modo, por lo que un gobierno absoluto siempre es ilegítimo pues no parte de la igualdad y somete a las personas no por consentimiento sino por simple y llana obligación o herencia. La incorporación a un Estado absoluto se da posteriormente a su creación y no bajo la condición de alcanzar la edad de la razón. Locke afirma que allí el consentimiento es dado por la fuerza o por la tradición, lo que en ningún momento permite a los habitantes de ese territorio fundar el cuerpo político.


Otro argumento que presenta Locke para sustentar su postura sobre la ilegitimidad del régimen absoluto, es que, el poder político entendido como “el derecho a dictar leyes [...] encaminadas a regular y preservar la propiedad, así como emplear la fuerza de la comunidad en la ejecución de tales leyes y en la defensa del Estado” (Locke, 1959: 30), comprende no una herramienta para ejercer la fuerza, sino un conjunto de derechos, que tiene que saber utilizar un régimen político para poder ser efectivo, y para formar un

poder coercitivo. Un monarca absoluto nunca se preocupa por regular y preservar la propiedad, sino por mantenerse en el poder todo el tiempo que sea necesario. Para Locke, el poder político es la forma que adopta la autoridad legítima que está relacionada con los principios de igualdad y libertad para todos, que solo puede ser limitada por la ley fundamental de la naturaleza (Cfr. Rawls, 2009). La legitimidad de un régimen está dada por el cumplimiento y la justificación de la ley fundamental de la naturaleza que tiene la base en los principios de igualdad, libertad y no subordinación provenientes del estado de naturaleza. Una vez pactada la sociedad civil, estos principios sirven como principios generales del derecho y, además, como soporte para entender la posibilidad del consentimiento como característica esencial para el establecimiento de la autoridad política.

El criterio para reconocer un régimen legítimo en Locke es descrito por Rawls en los siguientes términos: un régimen político es legítimo si (y solo si) es tal que podría haber sido contratado por quienes lo forman durante un proceso debidamente conducido de cambio histórico, un proceso que partiera del estado de naturaleza entendido como estado de libertad e igualdad perfectas: un estado de igualdad de derechos en el que todos fueran reyes. Asimismo, las condiciones de legitimidad de un régimen podrían resumirse en: todas las personas actúan racionalmente para promover sus intereses legítimos (que son posibles dentro de los límites de la ley de la naturaleza); todo el mundo actúa razonablemente (conforme a sus deberes y obligaciones bajo la ley de la naturaleza); nadie somete a ninguna otra persona a coacción o a amenaza de violencia; todos cumplen con sus deberes para con las demás personas bajo esa ley. Para Locke, ni la fuerza, ni la amenaza de violencia pueden ser utilizadas para arrancar un consentimiento: las promesas formuladas en esas condiciones no son vinculantes (Cfr. Rawls, 2009). Esto sustenta también la crítica que le hace Locke a Hobbes, pues él considera que situarse bajo el dominio de un monarca es algo contrario a los deberes de las personas y es irracional, pues haciéndolo, los hombres se ponen en una situación peor que la del estado de naturaleza, algo que ningún ser racional haría. Lo importante del pacto son las ventajas que él ofrece para preservar mejor la libertad y la propiedad. La tesis sobre la legitimidad de Locke da luces para entender su defensa de la constitución mixta que se presenta como “un potencial resultado de un contrato social de ese tipo” (Cfr. Rawls, 2009).

Hasta aquí se han abordado dos de los principios rectores de la teoría política de Locke: igualdad y libertad. Falta entonces hablar de la propiedad y de su relación con el Estado de clases donde el poder político es ejercido por quienes poseen una cierta cantidad de propiedad. Si bien Locke pensaba que su doctrina del contrato social estaba sustentada en un Estado constitucional regido por un Estado de derecho en el que hacía presencia un órgano representativo que compartía su poder legislativo con la Corona, parece que en ese Estado, solo las personas que tenían cierta cantidad de propiedad podían votar, es decir, la propiedad determinaba si un ciudadano era activo o no y, por lo tanto, si existía la posibilidad de ejercer la autoridad política. Al respecto, Rawls retomando a C.B. MacPherson³, ve con cierta dificultad que sea posible que un Estado de clases surgiera del

3. Al respecto véase: MacPherson, 1970. Barcelona: Fontanella.



consentimiento y además este tipo de Estado les resulta incongruente con la doctrina de Locke sobre cómo surge la autoridad política legítima (Cfr. Rawls, 2009).

La primera aclaración que hace Rawls al respecto, es que el interés de Locke no era justificar la propiedad privada, pues en su tiempo la posesión de propiedad ya había sido justificada. El propósito de Locke consistía en explicar cómo una institución tan ampliamente aceptada como ésta podía ser asumida dentro de su doctrina del contrato social. La crítica que le hace MacPherson a Locke consiste en que cree que la desigualdad de derechos políticos en Locke se da porque éste no considera que quienes carecen de propiedades sean partes suscriptoras del pacto original, y si esto es así, estas personas no consentirían en aceptar la desigualdad de derechos políticos del Estado de clases (Cfr. MacPherson, 1970). Sin embargo, Rawls encuentra un error en la argumentación de MacPherson, pues “que las partes sean iguales en ciertos sentidos fundamentales, no significa que todos los términos del pacto social deban ser también igualitarios. De hecho, estos términos pueden ser desiguales dependiendo de la distribución de propiedad entre las partes, así como de sus objetivos e intereses a la hora de suscribir ese acuerdo” (Cfr. Rawls, 2009).

Por otro lado, aunque no es contundente la afirmación de que Locke acepta el Estado de clases, en el capítulo dedicado al tema de la subordinación de los poderes de la república, Locke parece justificar el derecho al voto solo a quienes cumplan con la norma del mínimo de 40 chelines de propiedad, al igual que el derecho a ser representados, dando a entender que el Estado de clases es coherente con su propia concepción política. Rawls interpreta la propiedad en Locke como un paquete de derechos que exige ciertas condiciones sobre cómo pueden ejercerse estos, pues la propiedad en Locke, es propiedad sobre algo, es un derecho a hacer algo, o a usar algo bajo ciertas condiciones: es un derecho que no puede arrebatársele a los hombres sin su consentimiento.

Este paquete de derechos tiene, según dos usos en función del tipo de cosas que se conectan o se vinculan con él, un uso amplio, en el que los derechos implican nuestras vidas, libertades y propiedad real, y otro uso más restringido, en el que los derechos vienen a implicar cosas como: los frutos de la tierra, la labor de las manos, los bienes raíces o las fortunas. También se identifican usos indeterminados por Locke que parecen ser más bien imprecisiones en el uso de la palabra ‘propiedad’. La intención de Rawls es mostrar los argumentos que da Locke para debatir la hipótesis de Filmer según la cual el derecho de propiedad es la base de la autoridad política. El primer argumento dado por Locke, según Rawls, es en el que afirma que “la propiedad sobre tierras y recursos no puede ser origen por sí sola de la autoridad política” (Rawls, 2009: 191); que alguien tenga más propiedades que otros no le da ninguna jurisdicción política sobre ellos. El segundo argumento es que “la propiedad sobre tierras y recursos puede materializarse antes de que exista un gobierno. Y de hecho, una de las razones por las que se instaura un gobierno es para la protección de la propiedad ya existente” (Rawls, 2009: 191).

Si bien la ley fundamental de la naturaleza dispone de la conservación de la humanidad, y para esto es legítimo tener el derecho a la propiedad, es decir, tener la libertad de usar ese algo para satisfacer nuestras necesidades, Locke afirma que esta libertad de uso no es

un derecho exclusivo que se pueda utilizar para restringir la libertad de uso de los otros o para malograr los recursos que se poseen, a menos, y en estos es enfático, que por medio del consentimiento libre a partir de unas condiciones determinadas se legitimen estas acciones. De todos modos, dentro del estado de naturaleza y posteriormente en la sociedad civil, existen tres restricciones importantes a este derecho: el *principio de justicia* que consiste en que todas las personas disfruten de un derecho al producto de su trabajo honrado; el *principio de caridad* que supone que, salvo catástrofe, las prácticas y las costumbres no deben permitir que nadie caiga en una necesidad extrema o se vuelva incompetente para ejercer sus derechos naturales; y finalmente, el *principio de oportunidad razonable* que declara que todos tenemos la libertad de usar los recursos del mundo para que, a cambio de nuestra labor, podamos obtener nuestro medio de subsistencia (Cfr. Rawls, 2009).

Lo que expone Locke, es que el derecho de propiedad en el estado de naturaleza es condicional, no es un derecho a hacer lo que nos plazca con lo que poseemos, sino que está limitado por ciertas condiciones, a saber, los principios de justicia, caridad y oportunidad razonable. En cambio, en la sociedad civil, la propiedad es convencional, es decir, viene regulada por las leyes positivas de la sociedad que respetan la ley fundamental de la naturaleza y la *ley fundamental de la propiedad*, que supone que a nadie se le puede privar de la propiedad, ni siquiera para el necesario sostenimiento del gobierno, sin el consentimiento de esa persona o sin el de sus representantes (Cfr. Rawls, 2009). Con este esbozo de la otra cara del concepto de propiedad, Rawls rectifica la tesis según la cual Locke aceptaba el Estado de clases, pues tiene en cuenta que Locke nunca se pronuncia sobre esta cuestión afirmando la idoneidad del Estado de clases, y además porque este Estado no cumple de lleno los valores y las condiciones de sufragio y de distribución de la propiedad necesarios para cumplir los requisitos lockeanos de legitimidad (Cfr. Rawls, 2009).

De esta forma se erigen algunos principios básicos de la teoría política de Locke, en los cuales la igualdad, la libertad y la propiedad juegan un papel constitutivo tanto de las condiciones previas para el pacto, como de la legitimidad del resultado de éste, es decir, la legitimidad de la sociedad civil y del régimen político. Rawls hace una revisión de los conceptos esenciales de la teoría contractual de Locke, sin ahondar en la crítica de quien él mismo reconoce como “una gran figura y cuya visión del pacto social estaba bien formulada para sus propios propósitos” (Rawls, 2009: 205). Sin embargo, deja claro que a la luz del siglo XXI, estas tesis pueden ser refutadas, pues nuestros problemas no fueron los suyos, lo cual supone soluciones diferentes.

Bibliografía

- Locke, John (1959) *Segundo tratado de gobierno*. Buenos Aires: Ágora.
- Macpherson, Crawford (1970) *La teoría política del individualismo posesivo: de Hobbes a Locke*. Barcelona: Fontanella.
- Nozick, Robert (1974) *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books.
- Rawls, John (2009) *Lecciones sobre historia de la filosofía política*. Barcelona: Paidós.

Nuevo contractualismo: el debate Nozick-Rawls

Juliana Tabares y Claudia Mejía¹

La filosofía política en los años setenta

Para la década de los setenta del siglo XX, el utilitarismo era la tendencia reinante en el pensamiento político y filosófico. No obstante, aparecían corrientes teóricas como el anarquismo y el socialismo que pretendían cuestionarlo, pues su noción de utilidad, como eje de organización del Estado, se establecía a costa de las minorías². En este contexto, surgió una nueva alternativa teórica³ que retomaba los viejos postulados contractualistas de la modernidad, los cuales, durante casi dos siglos, habían sido relegados del pensamiento político. Robert Nozick y John Rawls son exponentes de esta perspectiva, la cual defiende la democracia liberal, poniendo el énfasis en la necesidad de una amplia esfera de libertades individuales. De ahí que para ambos autores, la libertad se encuentre por encima de otros valores, en especial, del valor de la igualdad.

Teniendo en cuenta el contexto anterior, el propósito de este texto es revisar las propuestas teóricas de estos dos autores, para mostrar, en primer lugar, la manera como justifican la prioridad de la libertad frente a otros valores y, en segundo lugar, las diferencias entre ellos con respecto a esa justificación. Lo anterior, partiendo de la idea de que en esa justificación puede reconocerse una estructura peculiar de pensamiento, y así se pueden establecer diferencias entre los dos proyectos teóricos.

Para cumplir con este propósito, se pasará entonces, en un primer momento, a hacer una breve reconstrucción de los postulados básicos que defienden estos dos autores; luego, se mostrará la forma como cada uno de ellos concibe la libertad, y cómo la percibe en relación al valor de la igualdad. Por último, se planteará que esa idea de libertad tiene como consecuencia la necesidad de construir un Estado de una manera determinada, y cómo ésta será entonces diferente para cada autor.

1. Estudiantes de cuarto semestre de Ciencias Políticas de la Universidad EAFIT.

2. Esta es la crítica que se le hace al utilitarismo desde diversas posturas, pues al buscar la felicidad para la mayoría, no se tienen en cuenta las nociones de bien de las minorías.

3. Las teorías de Nozick y Rawls se opondrán no solo a los planteamientos básicos del utilitarismo, sino también a los del anarquismo y el socialismo.

1. Postulados básicos de las teorías de Nozick y Rawls

Comenzaremos exponiendo el pensamiento de Robert Nozick, quien estructura toda su teoría política alrededor de la concepción lockeana del estado de naturaleza, es decir, partiendo de la idea de que en un estado prepolítico los hombres son libres, iguales e independientes, y solo están regidos por leyes naturales que el hombre conoce por medio de la razón. Según afirma Locke en el *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, las leyes naturales dictan que los individuos deben preservarse a sí mismos y, en lo posible, a los demás individuos de la sociedad; derivan estas leyes en derechos naturales, entre los cuales se encuentran el derecho a la vida, la libertad y la propiedad. En estas condiciones, ningún hombre puede subordinar a otro, y cada uno es ejecutor y legislador de las leyes naturales a falta de una autoridad legitimada para hacerlo, en la medida en que las interpreta y puede castigar sus transgresiones. Como consecuencia de esta visión del estado prepolítico, surge la necesidad de establecer un ordenamiento jurídico común enmarcado en un Estado que se dedique, precisamente, por medio de ese ordenamiento establecido, a garantizar la correcta ejecución de los preceptos naturales, dado que al ser todos jueces y partes con respecto a estas leyes, no puede haber unanimidad en torno a lo que es justo y, de esta manera, no siempre las personas van a aceptar las interpretaciones y los castigos impuestos por otros que son sus iguales. Esta imposibilidad de lograr la unanimidad, puede poner en peligro la ejecución de las leyes naturales, y puede desencadenar en un estado de guerra⁴ si alguno de los individuos trata de imponer su autoridad sobre otros ilegítimamente. Así pues, los individuos necesitan asociarse bajo un poder común al que se le traspasan las facultades de ser ejecutor e intérprete de las leyes naturales, y la manera de hacerlo es a través de un pacto en el que cada sujeto, en ejercicio de su voluntad individual, decide adoptar una forma de organización política común.

Según Locke, en esa organización política, las facultades de ejecutar y de legislar se llevarán a cabo de manera separada, dado que el poder no se debe concentrar en un solo órgano. Así se garantiza que dichos órganos ejerzan un control recíproco, y se evita el ejercicio de un poder absoluto. Para Locke esto era importante, ya que al existir un único poder, las personas tendrían que adaptarse a la concepción de justicia particular de quien lo ejerciera, y éste podría entonces imponer su voluntad sobre la de los demás individuos, ejerciendo las facultades naturales a las que había renunciado con el contrato.

De esta manera, el Estado debe tener un nivel mínimo de intervención en la vida privada de las personas, y es visto solo como un mal necesario⁵ que, sin embargo, tiene como

4. El Estado de guerra, para Locke, no se manifiesta solo en el estado de naturaleza (como lo plantea, por ejemplo, Thomas Hobbes), sino que también puede aparecer dentro de un Estado político, en el caso en que un individuo tome el poder ilegítimamente.

5. El Estado es visto por Locke como un mal necesario, ya que a pesar de que con su establecimiento los individuos pierden facultades naturales y su condición de perfecta igualdad y libertad, (ya que existe un ente por encima de ellos que puede restringir sus actuaciones), se hace necesario su establecimiento para garantizar el verdadero y eficaz disfrute de esa igualdad y esa libertad en cierta proporción.

función proteger los derechos naturales. En ese sentido, Nozick, no ve una justificación para una intervención más amplia del Estado, como sería la imposición de una concepción de justicia distributiva o el establecimiento de un tope a la cantidad de bienes que cada persona puede llegar a tener; si así fuera, podría violarse, por ejemplo, la libertad de los individuos, pues el Estado impondría limitaciones más allá de las que deben existir para garantizar la protección de sus derechos.

De acuerdo a lo anterior, desde la interpretación que hace Nozick del planteamiento lockeano, la protección de la propiedad privada es una de las prioridades del Estado, pues éste se constituye precisamente para proteger la propiedad que existe desde antes de constituido el Estado a manera de posesión, pero que no puede ser defendida legítimamente por ninguna entidad, haciendo necesario que aparezca un ente regulador que garantice su protección. Esto debido a que en el estado de naturaleza las personas nunca pueden tener seguridad de que podrán conservar lo que poseen, y no tienen la autoridad ni la legitimidad, ni existen leyes o instituciones para impedirlo, pues la única forma para conservarlo es por medio de la fuerza.

Por otra parte, es importante resaltar que para Nozick la justicia está determinada por unos parámetros que fijan las formas legítimas para adquirir y transmitir los bienes que, serían entonces, la garantía del derecho a la propiedad privada. Asimismo, al postular una concepción de justicia retributiva, incluye la posibilidad de que, ante una falla en la aplicación de estas maneras adecuadas para la distribución de bienes (dadas por los principios de justicia en la adquisición y en la transmisión), se alcance la justicia por medio de la aplicación del principio de la rectificación que redistribuya los recursos que han sido repartidos injustamente. Este último principio procedería analizando los hechos que han acontecido, y cómo, a partir de algunos de ellos que hayan sido injustos, puede afectarse la posición que tendrían las personas si no se hubiera cometido la injusticia. A partir de ese análisis, los bienes se redistribuirán de una manera natural conforme a ese principio, aunque no de forma impuesta, pues este autor no está de acuerdo con que el Estado redistribuya los bienes, ya que esto violaría el derecho de propiedad. En este punto, discrepa con las concepciones distributivas de la justicia como la de Rawls.

Igualmente, Nozick difiere de este autor igualitario, pues, según el autor libertario, los principios de justicia enunciados por Rawls están presentes en cualquier tipo de asociación humana, incluso en un estado prepolítico; es decir, son naturales y no políticos. Por su parte, Rawls argumenta que los principios de justicia son pactados por los individuos en la posición original, y, por lo tanto, son producto de un consenso político.

Es preciso entonces abordar ahora los presupuestos básicos de la teoría de John Rawls, quien también postula una idea de contrato social, pero “muy diferente del de la tradición moderna temprana, porque su propósito no era el establecimiento de la autoridad legítima y la obligación, como en Hobbes, Locke o Rousseau, sino el dictado de las reglas de justicia” (Merquior, 1993: 183-184). Es decir, según Rawls, las personas no se ponen de acuerdo en quién va a ser su soberano, ni en el paso de un estado pre político a uno

político, sino en la definición de los núcleos formativos del Estado que están contenidos en los principios⁶ de justicia que se acuerdan.

Para formular la necesidad del establecimiento de dicho contrato, Rawls parte de una idea análoga a la del estado de naturaleza, que denomina *posición original*, la cual implica una situación de igualdad en la que hombres libres, consensualmente, elegirían la concepción de justicia sobre la cual se estructuraría su mundo institucional, o, en palabra de este autor, la *estructura básica de la sociedad*. Para Rawls es claro que pactar en igualdad de condiciones en la posición original es imposible si las personas conocen el lugar y el estatus que ocupan dentro de la sociedad, razón por la cual para garantizar que se elijan principios equitativos, es necesario que desconozcan dicha posición y, por tanto, el status social o político que de allí se deriva. A través de lo que Rawls llama el *velo de la ignorancia*, que es el mecanismo mediante el cual los sujetos desconocen su posición dentro de la sociedad, se garantiza que estos elijan una concepción de justicia que no favorecerá a ningún grupo específico ni a ningún individuo en particular.

Ahora bien, los pactantes, al momento de decidir sobre una concepción pública de justicia, deben tener en cuenta dos principios: el de “igualdad de libertad”, es decir, que se debe otorgar la mayor libertad posible a todos los individuos mientras este grado de libertad sea compatible con el de los demás y, el segundo, el “principio de la diferencia”, según el cual debe existir igualdad de oportunidades en cuanto al acceso a los cargos dentro del Estado, y las desigualdades económicas y sociales son justas en la medida en que beneficien a los menos aventajados.

También es importante resaltar que esa concepción pública de justicia que es pactada en la posición original, no implica la adopción o la inclinación hacia algún tipo de doctrina comprensiva⁷ del mundo, pues en las condiciones de la posición original, cada persona decide lo que es mejor para la sociedad independientemente de las doctrinas que profesa, bajo el llamado *velo de la ignorancia*. Es así como se establece lo que Rawls denomina *consenso entrecruzado*, esto es, que dicha concepción de justicia “es apoyada por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables, aunque opuestas, que atraen a numerosos partidarios y que perduran” (Rawls, 2000: 59). Este consenso se da a pesar de que en la sociedad se presenta un “pluralismo razonable”, es decir, que existen diversas doctrinas comprensivas del mundo, las cuales son válidas en tanto se ajustan a los principios de justicia.

6. Esos principios tienen un corte liberal y son el principio de igualdad de libertad y el principio de la diferencia. Estos serán explicados más adelante.

7. Con respecto a la definición de doctrinas comprensivas, Rawls explica que ellas tienen dos características que las distinguen de una concepción política de la justicia: la generalidad y el hecho de que sean comprensivas. Frente al tema, Rawls afirma: «Una concepción moral es general, si se aplica a una extensa gama de sujetos y, en última instancia, si se aplica universalmente a todos los sujetos. Es comprensiva cuando incluye concepciones de lo que es de valor en la vida humana, ideales de amistad y de relaciones familiares y de asociación, y otros muchos elementos que conforman nuestra conducta y en última instancia nuestra vida en su totalidad.» (Rawls, 2006: 37-38).

Por otra parte, Rawls piensa que cuando existe una concepción pública de la justicia que conforma la estructura básica de la sociedad, y cuando es entendida, respetada y puesta en práctica por los ciudadanos que conforman esa sociedad, se puede considerar que ésta última se encuentra bien organizada. Es solo esta sociedad bien organizada, el espacio que propiciará las condiciones para el ejercicio de la libertad en el sentido en que Rawls la entiende.

2. Libertad e igualdad


Ahora pasaremos entonces a considerar la idea que tiene cada uno de estos autores sobre la libertad, y su relación con los demás valores políticos, específicamente con el valor de la igualdad. Por un lado, Robert Nozick es un defensor de la libertad en sentido negativo, esto es, la defensa de un amplio espacio donde los individuos pueden actuar sin ser coaccionados⁸. De este modo, las personas son libres de conservar su propiedad y, en general, de elegir el modo en que actuarán. Esta libertad es pues libertad en sentido estricto: mientras no se actúe en contra de las disposiciones naturales, es decir, la protección de la libertad, la vida y la propiedad privada. De ahí que esas personas son libres mientras no interfieren en la posibilidad de los demás de disfrutar igualmente su libertad. En este sentido, se le da prioridad al individuo en la medida en que el Estado se construye para garantizarle a cada persona esa posibilidad de ejercer sus derechos naturales, y también en la medida en que lo realmente importante es que el Estado proteja a los individuos de las actuaciones de los otros individuos en ejercicio de esas libertades, procurando que con sus actuaciones, las personas no obstruya la posibilidad de los demás de ejercer sus libertades.

Sin embargo, Nozick coincide con Rawls al afirmar que la libertad debe primar por encima de la igualdad. Ahora bien, la idea que Nozick tiene de libertad difiere de la de Rawls en el sentido de que no encuentra validez en las demandas de justicia distributiva y de igualdad de oportunidades, pues las ve como restricciones a la libertad, en el sentido en que para lograrlas, las personas tendrían que sacrificar su libertad al ser coaccionadas para responder a esas demandas de igualdad. Para Nozick entonces, la igualdad solo existiría en sentido formal, es decir, como igualdad ante la ley, y no estaría condicionada por la necesidad de lograr la igualdad material. José Guilherme Merquior ilustra este punto de la teoría de Nozick haciendo alusión al ejemplo que este último utiliza y anotando que:

Supongamos, escribe [Nozick], que en una comunidad igualitaria cada persona decide darle al famoso deportista Wilt Chamberlain 25 centavos para que juegue al basquetbol. Eso daría a Chamberlain una gran fortuna, pero ¿cómo mantener la uniformidad sin coartar la libertad individual? (Merquior, 1993: 186).

Esto quiere decir que para Nozick la libertad se resume en la posibilidad de los seres humanos de ejercer su autonomía, y su voluntad no debe estar limitada por una idea de

8. Nozick entiende por coacción la intervención arbitraria de un individuo sobre la voluntad de otra para restringir su acción y para utilizarlo como un medio para lograr sus fines, obstaculizando así la posibilidad de quien es coaccionado de cumplir los suyos.



bien ni por la necesidad de mantener la igualdad material. Por esta razón, las personas deben poder ser libres de utilizar sus propiedades de la forma en que mejor les parezca, aunque con ello puedan generar ventajas o desventajas para un individuo o sector determinado de la población, ya que el Estado no puede garantizar la igualdad material, ni puede imponerle esa idea moral a los individuos; estos tienen la facultad de seguir su propia concepción del bien.

Abordamos ahora a Rawls, para lo cual, es importante partir de la idea de que este autor entiende a las personas como poseedoras de dos facultades morales: la capacidad de tener una concepción pública de justicia (ser razonables) y la capacidad de tener una concepción particular del bien (ser racionales). Así, sostiene que los individuos son iguales en el sentido en que todos poseen estas facultades, y son libres en la medida en que reconocen en sí mismos y en los demás la capacidad de concebir el bien como fuente de exigencias válidas.

Además, Rawls argumenta que dentro de una sociedad bien ordenada pueden conciliarse las nociones de libertad política y libertad individual, en pro de la formulación de “un amplio esquema de libertades básicas que proporcione las condiciones políticas adecuadas para el desarrollo pleno de las dos facultades morales que deben poseer los individuos libres e iguales de una sociedad democrática: ser racionales y ser razonables” (López, 2007: 90), es decir, que puedan ejercer su autonomía tanto pública como privada. Así pues, este autor no es un defensor de la libertad estrictamente en sentido negativo, porque, aunque defiende la importancia de la protección ante la posible intervención del Estado o de otros individuos en la esfera privada, ve en el ejercicio de la autonomía pública un medio para mantener la libertad individual.

De esta manera, la libertad política entra dentro de ese esquema básico de libertades en la medida en que a través de ella se pueden garantizar las otras libertades; o como lo expresa Liliana López citando a Rawls:

[Rawls] afirma que las libertades básicas incluyen las libertades políticas que son “suficientemente importante [como] medios institucionales esenciales para garantizar las otras libertades” y como mecanismos indispensables para el desarrollo de la autonomía privada y de la autonomía pública (López, 2007: 93).

Para comprender la defensa que Rawls hace de su noción de libertad, es preciso considerar la primacía que predica del primer principio de justicia sobre el segundo. Partiendo de la idea de que para ser libre una persona debe aceptar que las demás personas tienen las mismas capacidades morales y que, por tanto, tienen el mismo derecho a perseguir una idea del bien, la igualdad se presenta entonces como la garantía de unas condiciones mínimas para el ejercicio (o el alcance) de la libertad. En ese sentido, la igualdad no debe ser solo formal sino que debe permitirles a todos tener unas condiciones que le posibiliten hacer uso de su autonomía privada y de acceder a las oportunidades, lo cual sería jerárquicamente superior a las demandas de igualdad.

Teniendo en cuenta las dos posturas que estos autores tienen sobre la libertad, y partiendo de la idea de que ésta prima sobre los demás valores y en especial sobre la igualdad, se puede ver que la teoría de Nozick, posterior a la de Rawls, marca una diferencia con este


último y formula una crítica en muchos aspectos. Entre otros, Nozick resalta la imposibilidad de garantizar la igualdad material y de oportunidades, dado que las desigualdades son inherentes a la condición natural del hombre y, por lo tanto, Nozick argumenta que el individuo no puede intervenir para cambiar esta condición. La segunda crítica se funda en la idea de que a partir de la puesta en práctica de una concepción distributiva de la justicia, se estarían coartando las libertades que el mismo Rawls defiende, ya que la voluntad del individuo estaría sujeta a alcanzar el beneficio común a través del principio de utilidad rawlsiano, de lo que se infiere que para Nozick la idea de igualdad en Rawls contradice la idea de libertad. La tercera crítica va encaminada a atacar la idea de Rawls sobre la cooperación social, pues, para Nozick, una idea de cooperación social impuesta por el Estado en donde se beneficie a los menos aventajados, violaría los derechos de las personas para hacer lo que deseen con sus propiedades; es decir, dicha idea iría en contra del derecho a la propiedad privada y a la libertad.

3. Consideraciones finales: Los proyectos de Estado a partir de los presupuestos teóricos

En este momento, se analizarán las implicaciones políticas que tiene la adopción de estas ideas de libertad, es decir, cómo influyen esas concepciones de libertad en el ideal de lo que debe ser el Estado o una sociedad bien ordenada. En este aspecto, Nozick estipula que el Estado, aunque debe existir, debe ser mínimo, es decir, dedicarse solo a proteger los derechos naturales a la libertad, la vida y la propiedad, y no a otras funciones tales como la redistribución de la riqueza o la imposición de concepciones morales como la justicia como equidad. Para el libertario, una idea de justicia uniformadora propuesta directamente por el Estado podría coartar las libertades individuales en la medida en que es posible que una persona quiera actuar de una determinada manera y que su actuación traiga como consecuencia desigualdad material; aún así, el Estado no puede impedirle que lo haga si esta actuación no va en contra de las leyes naturales y del derecho. Es por ello que para Nozick: “El Estado no puede usar su aparato coactivo con el propósito de hacer que algunos ciudadanos ayuden a otros o para prohibirle a la gente actividades para su propio bien o protección” (Nozick, 1974: 7), pues argumenta a favor de que “cada persona conserve lo suyo y toda la propiedad que pueda adquirir legalmente” (Merquior, 1993: 186).

Rawls, por su parte, postula que debe existir un Estado que garantice unas condiciones de igualdad por medio de la distribución de los bienes primarios básicos⁹ para ampliar las probabilidades de todos los ciudadanos de acceder a las oportunidades y de ejercer sus libertades. Además, ese Estado debe dedicarse a proteger los derechos de quienes están bajo esta asociación, y debe defender especialmente los de quienes se encuentran en una situación de desventaja frente a los otros miembros de la organización social. Asimismo, el Estado debe hacer de la sociedad un sistema de cooperación por medio de

9. Aquí se entiende por bienes primarios básicos no solo posesiones materiales, sino también aspectos sociales y políticos como la participación, las posiciones dentro de la sociedad, los cuales hacen posible el ejercicio de la libertad.



la aplicación de los valores y principios que han sido acordados como fundamento de su estructura básica.

De otro lado, frente a la concepción del Estado, podemos decir que Nozick no encuentra argumentos a favor de un Estado amplio que interfiera sobre la esfera privada de libertad de las personas, y por ello se contrapone a la idea del Estado proteccionista, pero también rivaliza con los anarquistas, pues a diferencia de estos, Nozick sí encuentra la necesidad de que exista una organización estatal, aunque sea mínima, pues de lo contrario la verdadera materialización de las libertades se vería afectada por la eventual coacción que podrían ejercer entre sí los individuos cuando no existe un ente con el monopolio de la coacción, o sea, un Estado. Asimismo, difiere de la teoría socialista en tanto no encuentra justificación para un monopolio de las propiedades por parte del Estado; esto quiere decir que no acepta una centralización de la propiedad ya que ello estaría violando el derecho de los individuos a tener toda la propiedad que puedan y coartaría así sus libertades. Y por último, su crítica al utilitarismo se enfoca en la importancia que le otorga al individualismo, esto es, que las actuaciones de cada individuo deben estar orientadas a su propia satisfacción, y que el Estado no puede sacrificar a una minoría en pro de su beneficio, puesto que ningún individuo debe sacrificarse por otro individuo, ni debe ser medio para lograr un fin.

En el mismo sentido, podemos decir que John Rawls encuentra la misma justificación que da Nozick para la necesidad del Estado y, por ende, también rivaliza con los anarquistas que no ven su necesidad. Además, se opone a los socialistas que postulan la igualdad sin excepciones, pues él encuentra justas algunas desigualdades que pueden traducirse en beneficios para los peor ubicados dentro de la sociedad. Del mismo modo, se diferencia de los utilitaristas, ya que para Rawls el beneficio y la satisfacción están ya destinadas para un grupo específico: los menos aventajados, lo que quiere decir, que para Rawls no hay justificación en que la mayoría busque la mayor felicidad a costa de las minorías, sino que las desigualdades en la sociedad solo se justifican en la medida en que beneficien a los menos aventajados, sean estos mayorías o minorías.

Sin embargo, ambos autores estadounidenses difieren entre sí, dado que, mientras Rawls postula que a través de las actuaciones del Estado se debe buscar beneficiar en mayor medida a un grupo determinado (los menos aventajados), Nozick argumenta que debe existir igualdad formal y que el Estado debe tratar de igual forma a todos sus ciudadanos.

Igualmente, difieren en cuanto al papel interventor del Estado, pues Rawls piensa que dicho ente regulador debe intervenir en algunos casos en la distribución de los bienes según los principios de justicia distributiva. Nozick, por su parte, percibe de manera negativa toda intervención del Estado en la distribución de las riquezas, pues la ve como un atentado hacia el derecho de los individuos a la propiedad privada y a su libertad para adquirir todos los bienes que les sea posible y, por ello, propone unos principios de justicia retributiva.

Todo lo anterior nos lleva entonces a pensar que aunque ambos autores se oponen a las diversas corrientes teóricas predominantes en su época, lo hacen de una manera diferente;

y a pesar de que en algunas ocasiones recurren a argumentos similares, los estructuran de manera que tienen implicaciones políticas muy diferentes en su materialización.

Bibliografía

- Locke, John (1995) *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Barcelona: Altaya.
- López, Liliana María (2007) *Las ataduras de la libertad. Autoridad, Igualdad y Derechos*. Medellín: Fondo Editorial Universidad Eafit - Escuela Nacional Sindical,
- Merquior, José Guilherme (1993) *Liberalismo nuevo y viejo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Nozick, Robert (1974) *Anarquía Estado y utopía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, John (2000) *La justicia como equidad. Una reformulación*. Barcelona: Paidós,
- ____ (2004) *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ____ (2006) *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Suárez, Molano José Olimpo (2004) *Syllabus sobre filosofía política*. Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.

IV



Guerra civil y Estado: una revisión a la incompatibilidad de dos conceptos

José Antonio Fortou R¹.


Introducción

Uno de los mantras de la ciencia política es la definición del concepto de Estado, que según Max Weber es “aquella comunidad humana que en el interior de un determinado territorio –el concepto del ‘territorio’ es esencial a la definición– reclama para sí (con éxito) el monopolio de la coacción física legítima” (Weber, 1964: 1056). Esta definición es repetida por estudiantes y académicos de la disciplina. Sin embargo, adoptarla sin calificarla, de modo alguno puede dar pie para pensar que si una organización que pretende el monopolio legítimo de la violencia en un territorio específico no tiene éxito en su pretensión, dicha organización no es un Estado, como tampoco lo es si no tiene la habilidad de implementar sus leyes por la fuerza cuando y donde quiera (Cfr. Fukuyama, 2004: 21). En consecuencia, fenómenos políticos como las guerras civiles aparecerían como los principales obstáculos al cumplimiento de la definición de Weber.

En Colombia, esto puede llevar a interpretaciones simples de la historia del país según las cuales durante gran parte de la década de 1990 “no hubo Estado” debido a la severidad de la lucha armada entre Ejército, grupos guerrilleros, paramilitares e incluso narcotraficantes. Por ejemplo, el expresidente Álvaro Uribe Vélez comentaba que en Córdoba hace 20 años “la norma era que aquí avanzaba la violencia y no había Estado” (Secretaría de Prensa, 2009). De forma similar, el Representante a la Cámara Carlos Enrique Soto Jaramillo señalaba en una sesión de la Cámara que “hace muy pocos años en Colombia [...] no había Estado” (Cámara de Representantes, 2006). Esta postura se relaciona, asimismo, con lo que pareciera una doctrina o “tradición estatal” durante el siglo XX colombiano: afirmar que no existe guerra o conflicto, sino delito o “violencia”, que en el país no hay combatientes o rebeldes, sino delincuentes o terroristas (Cfr. Giraldo, 2006: 148).

1. Estudiante de último semestre de Ciencias Políticas de la Universidad EAFIT. Asistente de investigación en el Departamento de Humanidades de la misma Universidad.

Este artículo es un producto de la investigación *Poderes armados en las guerras civiles*, financiada por la Universidad EAFIT. El autor agradece a Jorge Giraldo por su orientación y a Liliana López y Leonardo García por la lectura de un primer borrador. Una segunda versión obtuvo el primer puesto en el I Concurso de ensayo de estudiantes de Ciencias Políticas de la Universidad EAFIT (2010) y fue presentada en el III Coloquio de estudiantes de Ciencias Políticas de EAFIT en octubre de 2010.



Este artículo se opone a este tipo de afirmaciones pues confunden consideraciones prescriptivas (sobre lo que debe ser o hacer un Estado) con otras de tipo descriptivo (lo que en efecto son y hacen los Estados), a más de querer llevar la discusión al plano de lo ideológico. Por tanto, hace un recuento breve de dos grandes enfoques en el estudio de las guerras civiles, para mostrar cómo, algunas de las definiciones más aceptadas, no implican el monopolio total de la fuerza legítima en todo el territorio por parte del Estado. Luego, adopta una reinterpretación de la definición weberiana que atrapa dos facetas del Estado—su imagen y sus prácticas—y su aspecto diferenciado geográficamente. Finalmente, concluye que entre los conceptos de Estado y guerra civil no hay, necesariamente, un dualismo (como dos monedas que chocan) ni una dualidad (las dos caras de una misma moneda); en cambio, es posible que los encontremos grabados en el diseño de una misma cara.

1. Medir la guerra civil: Definiciones operacionales

En los estudios cuantitativos sobre guerra civil es necesario manejar definiciones operativas del concepto que permitan codificar un evento como una guerra civil para luego analizarlo. Por ejemplo, para el *Uppsala Conflict Data Program* (UCDP), una guerra civil es uno de varios tipos de conflicto armado interno (Harbom & Wallensteen, 2009). Estos conflictos se definen como incompatibilidades polémicas entre las fuerzas armadas de dos organizaciones, una de las cuales debe ser el gobierno de un Estado, y que conducen a un mínimo de 25 muertes en el curso de un año, el 5% de las cuales deben ser del bando oficial². Un conflicto armado interno que produce entre 25 y 1.000 muertes anuales se codifica como conflicto armado menor. Solo si supera el umbral de las 1.000 muertes anuales, pasa a ser considerado una guerra civil. Los criterios, como se ve, son eminentemente numéricos. En general, este enfoque ha sido utilizado ampliamente en estudios cuantitativos con N grande, junto a definiciones hermanas como la del *Correlates of War Project*³.

Es posible argumentar que esta definición es deficiente por varias razones. La principal es que el criterio numérico del umbral resulta inflexible a la hora de clasificar conflictos como guerras civiles y analizarlas. Pero hasta definiciones y elaboraciones conceptuales más pulidas y críticas toman como punto de partida la definición operativa-cuantitativa del UCDP o alguna otra similar. Por ejemplo, Nicholas Sambanis revisa y refina las definiciones operacionales más citadas en la literatura especializada para luego proponer una propia. Algunos de los componentes principales de ésta son: a) Las partes deben tener una organización política y militar propia, con objetivos políticos declarados pú-

2. Este último ítem, la existencia de una resistencia efectiva, es aplicado para distinguir el conflicto de situaciones de violencia unilateral.

3. El *Correlates of War* (COW) procede de manera distinta: primero, aplica un criterio de inclusión de 1.000 muertes; luego, clasifica de acuerdo con la ubicación del conflicto (intra-estatal en este caso); y, por último, si una parte es el gobierno central de un Estado y la otra una organización de oposición, codifica el conflicto como guerra civil (Cfr. Sarkees, 2010).

blicamente⁴; b) el gobierno del Estado, o aquel que es reconocido como tal, debe ser un combatiente principal, sea a través de sus fuerzas armadas o de milicias paramilitares; c) la organización insurgente principal debe tener una base territorial local y reclutar en el país en cuestión; d) el umbral de muertes es un rango: para codificar un conflicto armado interno como guerra civil, éste debe producir entre 500 y 1.000 muertes el primer año y no menos de 500 por cada tres años de conflicto; y e) el umbral de resistencia efectiva es de por lo menos 100 muertes del lado del gobierno (Cfr. Sambanis, 2004: 829-831). Hay varias condiciones más para que un conflicto armado se considere una guerra civil en la perspectiva de Sambanis, pero estas bastan para ilustrar la esencia de su propuesta.

Es preciso evaluar si estas definiciones operativas basadas en criterios cuantitativos contradicen la hipótesis del artículo. Primero, presuponen la existencia de un Estado; es más, las definiciones requieren que éste tome parte de manera activa en el conflicto. La definición básica del UCDP acepta que un Estado puede coexistir con una organización de oposición en un contexto de guerra civil. Incluso según la propuesta de Sambanis – más elaborada y crítica– se sostiene la afirmación de que Estado y guerra civil pueden convivir espacio-temporalmente.

2. Cualificar el concepto: Otras visiones sobre la guerra civil

Hasta aquí se ha circunscrito la discusión al campo de lo cuantitativo en el análisis de las guerras civiles. Pero ¿qué sucede si adoptamos una definición cualitativa? Stathis N. Kalyvas ofrece como definición mínima de guerra civil: un combate armado dentro de las fronteras de una entidad soberana reconocida, que ocurre entre partes sujetas a una autoridad común al iniciar las hostilidades (Cfr. Kalyvas, 2006: 17). De forma más sencilla, cuando el conflicto doméstico toma la forma de una confrontación militar o combate armado, se habla de guerra civil (Cfr. Kalyvas, 2007: 416). No entra en distinciones o cualificaciones de tipo cuantitativo. Toda confrontación armada al interior del espacio territorial de un Estado que se da entre organizaciones que inicialmente están sujetas a éste, es una guerra civil.

La definición de Kalyvas amplía la extensión del concepto en comparación con la de Uppsala, pues abandona la categoría de conflicto armado interno al interior de la cual se encontraba la de guerra civil. Al mismo tiempo, introduce otro cambio sustancial. Mientras que para UCDP, el COW y Sambanis, en las guerras civiles por lo menos uno de los actores

4. El UCDP también incluye este requerimiento: una incompatibilidad es la posición incompatible y declarada de los actores (Harbom & Wallensteen, 2009: 586). Sin embargo, David Collier argumenta en contra de las consideraciones políticas y las “causas objetivas” de las guerras civiles, y reduce sus orígenes al problema económico de la depredación de recursos por parte de los rebeldes.

Adoptar el llamado enfoque de las “causas económicas de las guerras civiles” facilita comprender al Estado y la guerra civil como conceptos que no son mutuamente excluyentes, ni teórica, ni empíricamente. Sin embargo, no se toma aquí esta perspectiva en su totalidad puesto que, como ha expuesto Francisco Gutiérrez Sanín (2008; 2004), la guerra civil colombiana –inevitablemente el referente más cercano y la principal preocupación de este artículo– escapa a una interpretación estrictamente económica.

del conflicto debe ser el Estado, Kalyvas abre la posibilidad de que el Estado no figure entre la lista de actores. Sin embargo, difícilmente el aparato coercitivo del Estado se quedará sin movilizar siquiera mínimamente ante la eventualidad de un enfrentamiento armado entre organizaciones de ciudadanos, sobre todo cuando tenemos presente que se puede actuar por omisión, como en el caso de fuerzas paramilitares o conflictos civiles locales frente a los que el Estado se muestra “indiferente”.

Incluso definiciones más cerradas no niegan que guerra civil y Estado puedan convivir. En el caso colombiano en particular, algunos académicos sostienen que parte necesaria de la definición del concepto de guerra civil es que todos los actores tengan un apoyo sustancial de parte de la población civil no combatiente. Por ejemplo, Eduardo Posada Carbó sostiene que en Colombia no se puede hablar de guerra civil puesto que faltan dos condiciones necesarias para calificar a un conflicto como tal: primero, una polarización extrema de la sociedad de cara al conflicto y sus actores; y segundo, una soberanía escindida⁵ entre el Estado y las organizaciones de oposición (Posada Carbó, 2003: 157)⁶. Posada Carbó agrega, además, que el conflicto colombiano se aleja bastante del modelo ideal de guerra civil constituido por la Guerra Civil Española o la Norteamericana. Pero adscribir a su posición no implica negar que guerra civil y Estado puedan convivir. Antes por el contrario, se asume que existe un Estado en el momento mismo en que ocurre una guerra civil. Adicionalmente, cuando Posada Carbó esgrime la distancia del conflicto colombiano frente a guerras civiles “clásicas” se está limitando a solo uno de los posibles tipos de guerras civiles. A más de las regulares y simétricas, existen otras no menos canónicas que, según la “tecnología de la rebelión” (o la forma en que se luchan las guerras), se clasifican como irregulares asimétricas (de guerrillas, principalmente), irregulares asimétricas (como algunas de las dídadas en los Balcanes) o urbanas (Cfr. Kalyvas, 2009: 197-199; Kalyvas & Balcells, 2009).

Pero el que Estado y guerra civil puedan ocurrir simultáneamente es distinto a que en efecto lo hagan. Puede ser que los Estados en los que ocurre una guerra civil sean “Estados fallidos” o estén cercanos a serlo. Uno de los elementos de la definición de Estado fallido es la pérdida del monopolio legítimo de la fuerza en el territorio a manos de fuerzas paramilitares, de oposición o internacionales (Cfr. Fund for Peace, 2010). En Sudán, por ejemplo, esta pérdida se ha visto acompañada de una guerra civil continua desde 1983 (Cfr. Harbom & Wallensteen, 2009; Sarkees, 2000). Contra esto, pueden exponerse tres argumentos. En primer lugar, que en este artículo no se sostiene que Estado y guerra civil convivan *siempre*; meramente se afirma que teóricamente *pueden* hacerlo y que, en efecto, empíricamente lo hacen. Segundo, que la evidencia histórica juega en contra de la hipótesis sobre los Estados fallidos. Basta un ejemplo: Estados Unidos era un Estado

5. El mismo Kalyvas, siguiendo a Charles Tilly, adopta posteriormente el criterio de la “soberanía dividida o doble” (2009: 197). Igualmente, este elemento es clave en la definición de Giraldo (2009).

6. Esta visión no ha surgido sin detractores en la academia colombiana. Carlo Nasi, en debate con William Ramírez y Eric Lair, sostiene que “el conflicto armado colombiano sí puede considerarse como una ‘guerra civil’”, y defiende su posición desde las definiciones operacionales del UCDP y el COW (Nasi, Ramírez & Lair, 2003: 119).

en proceso de crecimiento antes de la Guerra Civil y ganó un impulso mayor tras ella y, si bien la lista de Estados fallidos apenas se elabora desde 2005, sería difícil afirmar que era uno en ese momento. En tercer lugar, en oposición a la idea del estado de naturaleza hobbesiano, se puede decir que la ausencia del Estado de un determinado territorio no conduce necesariamente a una situación de anomia y conflicto rampante (Cfr. Kalyvas, 2008: 401-402). Los trabajos empíricos de Kalyvas (2006; 2008) señalan que en donde el control territorial no es claro –pues está dividido entre los bandos– y la confrontación es directa y constante, los índices de violencia son particularmente altos. En cambio, no lo son en donde la presencia del Estado es mínima o inexistente y la de los insurgentes total. El espacio que deja el Estado puede ser copado por otra organización política (los insurgentes) para formar y mantener un orden alterno. Las diversas formas de violencia colectiva, entre las que destaca la guerra por su severidad, son fenómenos políticos que construyen y derriban órdenes sociales (Cfr. North, Wallis & Weingast, 2009).

Dejarle a la insurgencia cierto espacio en donde pueda formar un orden propio puede obedecer a razones de índole estratégica del Estado o las élites que lo dirigen. Por ejemplo, según Daron Acemoglu la élite política puede permitir que una guerra civil persista por dos razones principales (Cfr. Acemoglu, Ticchi & Vindigni, 2009). En primer lugar, porque el conflicto no afecta las rentas de las élites de manera significativa, ya sea porque la depredación de la organización de oposición (Cfr. Collier, 2001) no los toca, o porque ésta se concentra en un territorio remoto, poco estratégico en términos geopolíticos. La segunda razón apunta a que combatir de frente y con gran cantidad de recursos a los rebeldes puede fortalecer al ejército oficial en contextos en los que no es estratégico hacerlo, como una transición democrática reciente o la posibilidad latente de un golpe. Este modelo puede ayudar a explicar la pervivencia en el tiempo de las guerrillas colombianas nacidas en la década de 1960, durante los primeros años del Frente Nacional. Por mucho tiempo, estos grupos no atentaron contra la infraestructura del país, ni secuestraron comerciantes y empresarios, asesinaron líderes políticos, o ampliaron su teatro de operaciones hacia tierras de mayor valor económico para las élites o más cercanas a los centros de producción y poder político, sin olvidar la importancia de las tierras usadas para la producción de droga. (O por lo menos no lo hicieron de forma masiva). Sin embargo, la década de 1990 vio un aumento en el número y contundencia de estas acciones. Mientras esto no sucedió, el Estado colombiano no reaccionó fuertemente contra estos actores (porque no era estratégico), lo cual les permitió ir creciendo poco a poco en la periferia.

Conclusión: Imagen, prácticas y presencia diferenciada del Estado

Quizás la idea que se critica aquí esté arraigada en un origen doble. En primer lugar, una confusión semántica. Si bien el término más preciso sería “guerra interna”, es el de guerra civil el que ha hecho más carrera y tenido mayor aceptación. El problema, emparentado con éste, de la proliferación de conceptos –nuevas guerras, guerras asimétricas, de guerrillas, insurgencias, entre muchos otros– producto del “estiramiento conceptual” (Cfr. Sartori, 1970), no contribuye a la claridad, sobre todo cuando se utilizan de forma intercambiable

(Cfr. Giraldo, 2009: 43 y ss.). Adicionalmente, como dice Giraldo, la discusión sobre el nombre de la guerra “ha pasado al plano político y podríamos decir que, incluso, ha llegado a engrosar el corpus de las estrategias que están en disputa” (Giraldo, 2006: 147). El gobierno evita el uso del concepto de guerra civil para describir el conflicto colombiano (y las guerrillas lo abrazan) porque le abriría la posibilidad de reconocimiento político a los rebeldes y porque se asume, erróneamente, que el concepto implica el fracaso del Estado colombiano y de las vías democráticas ofrecidas por el gobierno de turno.

En segundo lugar, la definición weberiana entendida de la manera señalada al principio del texto solo recoge, o recoge de manera casi exclusiva, lo que Joel S. Migdal llama la *imagen* que tiene el Estado moderno: su faceta como ente con poder autónomo que se ubica por encima de las demás organizaciones, públicas o privadas. Al hacer esto, se dejan por fuera sus prácticas, las acciones políticas concretas del Estado que son llevadas a cabo por un complejo entramado de actores públicos y que bien pueden diferir de la imagen. De igual forma, se tiende a medir a todas las sociedades del mundo con el mismo rasero que se aplica a los órdenes de acceso abierto (democracias liberales, participativas, capitalistas), donde las guerras son escasas y el Estado es ideal weberiano (Cfr. North, Wallis & Weingast, 2009: 110). Pero la culpa no es de Weber. Migdal nos recuerda que el sociólogo alemán fue más cuidadoso en su formulación que los analistas subsecuentes en la interpretación de ésta: cuando dice que el Estado “reclama para sí (con éxito) el monopolio de la coacción física legítima”, con el uso de los paréntesis está reconociendo que aquellos Estados que monopolizan exitosamente el poder en un territorio son un ave rara. Como tantos otros conceptos sociológicos weberianos, este Estado es un tipo ideal, útil analíticamente, pero difícil de encontrar tal cual en la realidad. En palabras de Migdal, “en la sociedad real, ningún estado puede hacer todo lo que el tipo ideal del estado puede” (Migdal, 2004: 14). Más bien,

el estado es un campo de poder marcado por el uso y amenaza de la violencia y moldeado por (1) la imagen de una organización coherente y controladora en un territorio, la cual es una representación de las personas atadas por ese territorio y (2) las prácticas reales de sus múltiples partes (Migdal, 2004: 14-15).


Cuando se recoge la posibilidad de que prácticas e imagen no coincidan, se puede sostener con mayor ahínco lo diferenciado de las capacidades, funciones y, en general, la presencia del Estado. Siguiendo a Fernán González, en Colombia “estamos ante un Estado que carece del pleno monopolio de la coerción legítima en buena parte del territorio” (González, 2002: 3). El Estado colombiano –y esto puede hacerse extensivo a otros contextos además del colombiano– se caracteriza por estar diferenciado, esto es, porque tiene distintos grados de presencia de acuerdo con la geografía. Esta presencia se puede medir en términos de capacidad fiscal, recolección de impuestos, implementación de políticas y, claro, en cuanto al uso exclusivo de la fuerza física. La clave es que no se trata de una cuestión a blanco y negro: hay espacios donde su presencia es limitada tanto en número de funciones como de fuerza, pero aún existente.

A lo expuesto hasta aquí, habría que sumar que, gracias principalmente a Carl Schmitt, sabemos que el Estado contemporáneo ya no es la única organización política al interior

de su territorio, sino que han surgido otras organizaciones o comunidades que le disputan su hegemonía y el derecho de distinguir entre amigos y enemigos, esto es, de determinar “lo político”. Así, guerra civil y Estado pueden llegar a estar grabados, tanto en la teoría como en la práctica, en la misma moneda.

Bibliografía

- Acemoglu, D., Ticchi, D. & Vindigni, A. (2009) *Persistence of Civil Wars*. NBER Working Paper Series #15378.
- Cámara de Representantes (2006) *Acta de Plenaria 34 del 13 de diciembre de 2006 Cámara*. Consultada el 28/10/2010. En: <http://bit.ly/97wj09>.
- Collier, P. (2001) “Causas económicas de las guerras civiles y sus implicaciones para el diseño de políticas”. En: *El Malpensante*, 30, 28-53.
- Fukuyama, F. (2004) “The Imperative of State-Building”. En: *Journal of Democracy*, 15 (2), 17-31.
- Fund for Peace, The (2010) *Failed States Index*. Consultado el 05/09/2010. En: <http://bit.ly/2phwYN>.
- Giraldo, J. (2006) “El nombre sí importa. El debate sobre la naturaleza actual de la guerra colombiana”. En: *Empresas Políticas*, V (7), 147-155.
- ____ (2009) *Guerra civil posmoderna*. Bogotá: Siglo del Hombre – Universidad de Antioquia – Universidad EAFIT.
- González, F. (2002) *Cientelismo y presencia diferenciada del Estado en un contexto de conflicto armado. Una mirada de largo plazo sobre la democracia en Colombia*. En: Papel de trabajo de la Asociación Latinoamericana de Organizaciones de Promoción.
- Gutiérrez Sanín, F. (2004) “Criminal Rebels? A Discussion of Civil War and Criminality from the Colombian Experience”. En: *Politics & Society*, 32 (2), 257-285.
- ____ (2008) “Clausewitz Vindicated? Economics and Politics in the Colombian War”. En: S. Kalyvas, I. Shapiro & T. Masoud (Eds.), *Order, Conflict, and Violence* (pp. 219-241). Cambridge: Cambridge University Press.
- Harbom, L. & Wallensteen, P. (2009) *Armed Conflicts, 1946-2008*. En: *Journal of Peace Research*, 46 (4), 577-587.
- Kalyvas, S.N. (2006) *The Logic of Violence in Civil War*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ____ (2007) “Civil Wars”. En: C. Boix & S.C. Stokes (Eds.), *The Oxford Handbook of Comparative Politics* (pp. 416-434). Oxford: Oxford University Press.
- ____ (2008) “The Microdynamics of Civil War”. En: S. Kalyvas, I. Shapiro & T. Masoud (Eds.), *Order, Conflict, and Violence* (pp. 397-421). Cambridge: Cambridge University Press.
- ____ (2009) “El carácter cambiante de las guerras civiles, 1800-2009”. En: *Colombia Internacional*, 70, 193-214.
- ____. & Balcells, L. (2009) *International System and Technologies of Rebellion: How the Cold War Shaped Internal Conflict*. En: Papel de trabajo de la Universidad de Yale.
- Migdal, J.S. (2004) *State in Society: Studying How States and Societies Transform and Constitute One Another*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nasi, C., Ramírez, W. & Lair, E. (2003) “Debate: La guerra civil”. En: *Revista de Estudios Sociales*, 14, 119-124.
- North, D.C., Wallis, J.J. & Weingast, B.R (2009) *Violence and Social Orders: A Conceptual Framework for Interpreting Recorded Human History*. Cambridge: Cambridge University Press.

- 
- Posada Carbó, E. (2003) "Guerra civil". En: *Revista de Estudios Sociales*, 15, 157-159.
- Sambanis, N. (2004) "What is Civil War? Conceptual and Empirical Complexities of an Operational Definition". En: *The Journal of Conflict Resolution*, 48 (6), 814-858.
- Sarkees, M.R. (2000) "The Correlates of War Data on War: An Update to 1997". En: *Conflict Management and Peace Science*, 18 (1), 123-144. Versión 3.0.
- ____ (2010) *The COW Typology of War: Defining and Categorizing Wars*. Consultado el 01/09/2010. En: <http://bit.ly/d8UqS3>.
- Sartori, G. (1970) "Concept Misinformation in Comparative Politics". En: *The American Political Science Review*, 64 (4), 1033-1053.
- Schmitt, C. (1998) *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza Editorial.
- Secretaría de Prensa (2009) "Presidente Uribe recordó que en Córdoba avanzaba la violencia y no había Estado que se preocupara por detenerla". En: SP Noticias. Consultado el 28/10/2010. En: <http://bit.ly/cVA0vO>.
- Weber, M. (1964) *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Escenarios de terminación de conflictos armados internos.

El reto de la re-apertura de la mesa de diálogos en Colombia desde la teoría de los procesos de paz

Oscar Mauricio Castaño Barrera¹

Introducción

El éxito de las negociaciones de paz llevadas a cabo a comienzos de la década del noventa en Colombia entre el Estado y las guerrillas del M-19, CRS, el Quintín Lame, la ADO, el EPL y el PRT, contrasta con las negociaciones fracasadas entre los gobiernos de Andrés Pastrana y Álvaro Uribe con las FARC-EP (1999-2002) y el ELN (2005-2007) respectivamente, entre otros aspectos, por una cuestión de fondo y de estilo en la negociación que pocas veces es señalada por la opinión en general. En las primeras negociaciones, a diferencia de las segundas, se presenció por parte de las guerrillas, lo que León Valencia denomina “el modelo de final cerrado”, el cual consiste en que

una de las partes ha decidido concederle a su contrario todo lo que le pide. La negociación tiene el éxito asegurado. No es posible dar marcha atrás. El proceso ha entrado en un punto de no retorno. La explicación es bastante sencilla: si una de las partes sentadas a una mesa ha derrumbado todos los obstáculos que impedían el acuerdo, a la otra no le queda más camino que firmar (Valencia, 2005: 14)².

En la práctica, el modelo de *final cerrado* representa la decisión que toma una de las partes (o todas ellas) de retirarse de las hostilidades, desde antes de llegar a la mesa formal de negociaciones. Según una variedad de autores relevantes, esta decisión se toma con base en un análisis de costo/beneficio y a las ventanas de oportunidades emergentes y

1. Estudiante de último semestre de Ciencia Política de la Universidad de Antioquia.

El presente artículo hace parte de los resultados de la investigación “Reconstrucción analítica de los procesos de negociación del Gobierno Nacional con el ELN y las AUC” (2009). Proyecto inscrito ante el Comité de Apoyo a la Investigación —CODI— de la Universidad de Antioquia y desarrollado por el grupo de investigación *Hegemonía, guerras y conflicto* del Instituto de Estudios Políticos de la misma universidad. El trabajo fue asesorado por Germán Darío Valencia Agudelo director del proyecto y miembro de grupo.

2. Estos procesos de paz en los cuales una de las partes (guerrillas en este caso) ya ha optado por el *final cerrado*, lógicamente toman un carácter parcial de *capitulación*, o bien de gran generosidad, por lo que el ex-militante de la CRS León Valencia afirma sobre estos procesos que “en el pasado la generosidad fue nuestra, en el futuro tendrá que ser del Estado” (Valencia, 2005: 18).

favorables (cambios de posición, geopolíticos, económicos y militares, etc.), y llevan a que el actor renuncie o modere las expectativas o los objetivos iniciales³.

El objetivo de este texto es hacer una presentación sintética y crítica de algunos de los postulados teóricos más importantes dentro del estudio de los procesos de terminación de conflictos armados, la cual, para el caso colombiano y de muchas otras regiones en conflicto, cobran alta relevancia para la reflexión acerca de la paz. En segunda instancia, este ensayo presenta una propuesta metodológica para el análisis de las condiciones iniciales que permitirían la instalación de una mesa formal de negociaciones entre Gobierno y grupos insurgentes, según la experiencia internacional, apoyado en los estudios comparados realizados por Vincenç Fisas de la Escuela de Cultura de Paz de la Universidad Autónoma de Barcelona, pasando por una pertinente y básica definición sobre el sentido de los procesos de negociación de paz en conflictos armados internos prolongados, desde la revisión bibliográfica.

1. Algunas teorías sobre los procesos de terminación de conflictos armados: el enfoque del actor racional y las ventanas de oportunidad

Distintos autores han analizado y contrastado hipótesis sobre los momentos, motivos y/o escenarios, que teóricamente permiten u obligan a los actores de un conflicto armado a dar el paso y llamar a su contra parte a la solución negociada, configurando una situación de final cerrado como se definió previamente. Uno de los enfoques más conocidos es el del cálculo costo/beneficio del actor racional, y el de las ventanas de oportunidad.

Algunos ejemplos de este enfoque se encuentran en Mitchell, Touval y Zartman, Kriesberg y Crocker, Hampton y Aall. El primero, propone la lectura a partir de cuatro modelos de madurez de conflictos, tanto internacionales como internos; de estos, dos modelos enfatizan en factores externos al actor (a las condiciones de la guerra o del balance de poder) y los otros dos, en factores internos al actor (cambios de mando, pérdida o cambio de los objetivos finales). Los primeros son: *Estancamiento perjudicial*, en el que se agotan los recursos sin lograr ventajas, y *Catástrofe mutua inminente*, cuando los actores divisan un poder destructivo fatal (como la posesión de armas nucleares por las partes) de lo que ninguna de las partes podrá sacar ventaja. Los segundos son: Trampa, cuando los actores buscan evitar caer en la situación de tener que mostrar fortaleza (para no dejar ver la debilidad o decadencia vertiginosa), escalando el conflicto y deshumanizando al adversario pero a

3. Para hacer esta lectura en la coyuntura actual, sería necesario tener en cuenta los distintos elementos que rodean y afectan la negociación de paz como punto de partida, como lo son la actual asimetría militar de la guerra a favor del Estado y, a la vez, la poca disposición ya sea por sometimiento o voluntad propia tanto de las FARC-EP como del ELN de desmovilizarse. Por otro lado, se sugiere vincular lo anterior, y como un balance necesario del conflicto armado colombiano, el concepto de “empate militar negativo” definido por Pedro Valenzuela como aquel en el que ambos actores de la guerra han fracasado en sus objetivos bélicos como son la sublevación popular y la toma del poder por el lado de la insurgencia, y la aniquilación y sometimiento de las guerrillas por parte de las Fuerzas Militares.

la vez soportando costos definitivos, y el modelo de *Oportunidad tentadora*⁴ que tiene que ver con cambios en los principios o en los mandos en los que emerge una postura más cooperativa hacia la salida negociada (Cfr. Mitchell, 1991: 35-55).

Por su parte, Touval y Zartman, plantean que las partes de un conflicto se sientan a negociar la salida cuando se presenta un *empate mutuamente doloroso*, el cual se puede representar en una situación en la que ambos bandos se asestan golpes de gran impacto militar y mediático, diezmándose de manera fáctica y simbólica las posibilidades mutuas de prevalecer definitivamente sobre su oponente. También cuando los costos de la guerra rebasan los beneficios (Cfr. Nasi, 2010: 117). Según Nasi, esta situación tiene sus inconsistencias con la realidad, pues la mayor parte de las negociaciones tanto fallidas como exitosas no se han dado bajo un empate militar mutuamente doloroso, sino que se han dado mayoritariamente bajo condiciones de asimetría militar a favor del Estado. Esto ya supone que no necesariamente habría que esperar un escenario extremo de este tipo para poder ver una negociación exitosa.

En cuanto a las ventanas de oportunidad, Kriesberg plantea que puede darse una renuencia proveniente de las bases a seguir en las hostilidades, lo que puede llevar a un cambio en los liderazgos de la organización y una adopción de una línea blanda (Cfr. Kriesberg, 1998: 185). Asimismo, los debates al interior de la organización pueden llevar a un des-escalamiento del conflicto y a un cambio en la valoración del enemigo. Finalmente, Crocker, Hampton y All identifican algunas ventanas de oportunidad favorables al inicio de un proceso de mediación y negociación, sintetizado en estos cuatro aspectos:

- a) Cuando hay un cambio geopolítico que transforma los cálculos de las partes; b) cuando se produce un cambio en la dinámica del conflicto (p.ej., una escalada violenta) que modifica la percepción de los costos de la guerra de las partes; c) cuando cambia el liderazgo de una o varias de las partes en conflicto; d) cuando aparece un nuevo mediador que trae consigo novedosos recursos, habilidades y conexiones (Nasi, 2010: 118).

Desde esta perspectiva, Fisas lo simplifica y enumera así:

- cansancio, empate, presión interior, presión exterior (sanciones, amenazas, ultimátum), debilidad (por derrota militar, falta de apoyos o pérdida de alianzas), aparición de incentivos (económicos), ventanas de oportunidad creadas por nuevos acontecimientos, naturaleza del mediador (de poder, impositiva), apoyos políticos y morales y el rol de las instituciones civiles favorables al diálogo (Fisas, 2004; p. 100).

Algunas de las críticas al enfoque del actor racional, son dirigidas a las creencias que de este enfoque surgen, por ejemplo, que el Estado colombiano puede desequilibrar determinadamente el conflicto y obligar a que la insurgencia armada renuncie a sus metas políticas y negocien una agenda de desmovilización sin reformas políticas importantes. Uno de los críticos, Pedro Valenzuela señala, que diversas características, tanto operativas, como económicas, geográficas y políticas entre otras, que presentan el degradado y prolongado conflicto armado colombiano, dificultan gravemente la realización de dicha creencia.

4. La explicación de estos modelos, adaptados e interpretados para la situación colombiana, se encuentra en (Salamanca, 2007: 105).

Por un lado, Valenzuela señala que el término *empate mutuamente doloroso* empleado por Zartman, sería impreciso para reflejar una situación como la colombiana, en la que se da más bien un *empate militar negativo* (que es diferente a equilibrio militar), definido como la incapacidad del Estado para erradicar a la insurgencia en más de cuatro décadas pese a su superioridad militar; y en la incapacidad de la guerrilla para derrotar al régimen mediante una insurrección generalizada. Aun así, la situación de *empate militar negativo* por sí misma no obligaría a los actores a optar por la negociación política, los actores deben estar convencidos de que no hay posibilidad de alterar la correlación de fuerzas, mediante, por ejemplo, una escalada del conflicto, y que la situación sería dolorosa de tal manera que prefieran una solución negociada a seguir intentando la victoria definitiva (Cfr. Valenzuela, 1996: 63).

Por otro lado, Valenzuela señala la dificultad y ambigüedad de los cálculos que los actores realizan sobre las situaciones de “empate” señaladas por Mitchell (*Estancamiento perjudicial; Catástrofe mutua inminente, Trampa y Oportunidad tentadora*), según este autor, estos están sujetos a los cambios en el ambiente que pueden provocar la confusión en el énfasis tomado (negociar o intensificar las ofensivas). La estrategia defensiva y de repliegue de las guerrillas dificulta los balances de poder, ya que las ofensivas fluctúan en el tiempo –no mantienen la misma intensidad– y fluctúan espacialmente en medio de un contexto geográfico propicio.

En cuanto a la fortaleza económica y coercitiva, Valenzuela señala que estas solo confieren un “poder potencial”, pues, en determinada coyuntura, pueden ser más importantes factores tales como los “elementos de presión”, la capacidad para movilizarlos analizando las circunstancias políticas, económicas y sociales del contexto nacional e internacional, o la composición de las élites y contra élites, las relaciones al interior de los actores, además de los instrumentos que se hayan desarrollado para tratar de materializar el poder potencial⁵.

Finalmente, sobre el aspecto estrictamente financiero, Valenzuela señala que la autosuficiencia de las guerrillas para financiar sus actividades ha permitido que estas actúen en forma bastante autónoma a los cambios geopolíticos; al no depender de los recursos o del apoyo de potencias extranjeras, su supervivencia no se ve amenazada. Según el autor, podría argumentarse que las jugosas fuentes de financiación le permiten a la insurgencia sostener el esfuerzo bélico en pro de unos ideales y objetivos sociopolíticos (claramente articulados o no, desfasados o no) y aumentar su pie de fuerza y su influencia local⁶.

5. Según Valenzuela, teniendo en cuenta las experiencias de las dos últimas revoluciones exitosas en América Latina (Cuba y Nicaragua), “la clave del éxito del esfuerzo revolucionario estaría en su capacidad para generar un alzamiento popular de tipo urbano”, a diferencia del caso China y Vietnam donde el sector campesino jugó un papel fundamental, más bien fueron los alzamientos urbanos y las oposiciones “multiclasistas” las que garantizaron el éxito de las rebeliones centroamericanas. Para ver el argumento completo: Valenzuela, 1996: 67, citando a Dix, 1984.

6. El argumento de que los recursos económicos extraídos son en sí el fundamento de la prolongación de la guerra (Cfr. Echandía, 2002: 8), necesita ser entendido desde una postura realista. La tenencia de unos mecanismos fuertes de ingresos económicos es uno de varios factores que posibilita que las guerrillas puedan sostener el esfuerzo bélico en pro de unos ideales y objetivos políticos; lo que convierte a la guerra contra insurgente de aniquilación (políticas como la de Seguridad Democrática que carece de una política de paz, o los enfoques de “guerra contra el terrorismo”) en una trampa que no garantiza la paz duradera o sostenible, económicamente costosa, compleja e indudablemente más dolorosa que la solución política.

2. La propuesta metodológica: el estudio de la mentalidad de paz de los actores para el análisis de la paz y el conflicto

Una primer anotación teórica sobre el enfoque del actor racional y las ventanas de oportunidad, también llamado enfoque “realista” (Cfr. Arnson, 2001), es que éste se ajusta más a una visión de paz minimalista, la cual enfatiza en la pacificación y el desarme, en lugar de en la búsqueda de conciliación o consenso de los intereses políticos de las partes en disputa; así lo plantea Bejarano en su definición de la visión de paz intermedia y maximalista (Cfr. Bejarano, 1995: 15).

En otras palabras, los enfoques sobre el actor racional, básicamente sugieren que los actores de un conflicto solo pueden configurar un proceso de paz exitoso si se esfuman los combustibles materiales y logísticos que permiten la continuación de la lucha armada; es decir, estos enfoques se afinan en la dimensión o *mentalidad de guerra* de los actores, en la que se mantiene el enfrentamiento o la inmadurez del conflicto; siendo una de las circunstancias típicas de esta inmadurez la situación representada en los apoyos políticos a la ofensiva militar estatal, y el consecuente repliegue táctico de las guerrillas. Aquí la situación de muerte y violación de derechos humanos, propia de la guerra, permanece sometiendo la opción de la paz a los aspectos quizá menos virtuosos de la política como son las hostilidades y el avance del militarismo.

Frente a esta *mentalidad de guerra*, Vincenç Fisas plantea en su modelo de análisis de procesos de paz, la existencia de una *mentalidad de paz* inherente tanto a actores insurgentes como al actor estatal, en el escenario de un conflicto armado interno, en el cual siempre existe la posibilidad de indagar, analizar y contrastar las propuestas y visiones de los actores contrapuestos, en una serie mínima de aspectos por los que se tendrá que transitar para avanzar en un proceso exitoso (Fisas, 2005: 99). A diferencia del enfoque del actor racional, la teoría del proceso de paz que se expondrá a continuación, le confiere a la construcción de consensos políticos y democráticos una importancia primordial, dando el giro hacia una visión intermedia (y si se quiere, maximalista de la paz), como la conciliación de los intereses políticos vitales de las partes, ampliando la convivencia social, como la define Bejarano (Cfr. Bejarano, 1995: 15).

3. Los procesos de paz: una aproximación a su fase inicial

En la literatura sobre este tema, existen muchas maneras de definir qué son los procesos de paz, al igual que las fases o pasos que los componen. Sin embargo, en este trabajo se toma una definición y una clasificación, que, como se expone, es pertinente para la búsqueda de una salida metodológicamente democrática y menos dolorosa del conflicto armado.

Para comenzar, Carlo Nasi retoma una definición interesante y sencilla de O`Donnell y Schmitter sobre los acuerdos de paz. Los definen como un subtipo de pactos, cuyo propósito es finalizar una guerra civil o internacional. Entendiendo por pacto un

[a]cuerdo explícito, pero no siempre explicitado o justificado públicamente, entre un grupo selecto de actores los cuales buscan definir (o mejor, re-definir) reglas que gobiernan el ejercicio

del poder bajo la base de mutuas garantías (y la protección) de los “intereses vitales” de aquellos que entran en él⁷ (Nasi, 2007: 30).

Los procesos de paz se pueden agrupar en dos bandos de comprensión, previo o posterior a su desarrollo: Uno, son los *procesos de paz cerrados*, en los cuales al menos una de las partes se adentra en el proceso con un modelo de *final cerrado*, viendo prácticamente nula la posibilidad de retornar a las hostilidades. El otro bando de comprensión, son los *procesos de paz abiertos*, cuyas condiciones no permiten anticipar un proceso con un punto de llegada claro, ya que las partes tienen la posibilidad, suficiente capacidad y condiciones, para regresar a las hostilidades si no logran avanzar cualitativamente en la generación de consensos. Ésta sería la modalidad presente en Colombia, al menos en las dos últimas negociaciones (con FARC-EP 1999-2002 y con el ELN 2005-2007). Aunque actualmente las guerrillas estén soportando una guerra asimétrica en su contra, estas han logrado sostenerse e intensificar por periodos, acciones militares contra la Fuerza Pública.

Para este último caso, los procesos de paz requieren de la búsqueda de un punto medio que configure una mesa de diálogos, como un escenario de construcción política democrática, y que le aporte suficiente confianza y estabilidad a las partes que la conforman. Así, un proceso de paz se puede definir como:

[U]n punto intermedio entre la victoria de las fuerzas militares de un país y las revoluciones. Cuando un Estado derrota militarmente a una guerrilla, dicha victoria elimina la necesidad misma de hacer concesiones, o de cambiar las reglas del juego y las instituciones.⁸ En un extremo opuesto, las revoluciones son instancias en las que grupos rebeldes se toman el poder y (para bien o para mal) producen importantes transformaciones en los estados y estructuras sociales (véase Skocpol, 1979; una versión matizada se encuentra en Goodwin, 2001). Entre estos dos extremos se encuentran los acuerdos de paz, en los cuales ni el Estado ni las organizaciones guerrilleras tienen capacidad para imponer unilateralmente una agenda política. Por lo tanto, les toca acordar algo intermedio (Nasi, 2007: 33-34).

Teniendo una definición y un concepto de lo que representa un proceso de paz, y la situación de proceso de paz abierto que se desarrollaría hipotéticamente en Colombia entre el Estado y las guerrillas, es necesario hacer una revisión teórica sobre las fases que lo estructurarían desde la literatura escogida, prestándole particular atención a la instalación formal de la mesa de negociaciones como un fenómeno que ha ganado en complejidad por la postura de las partes, especialmente durante los dos últimos gobiernos en Colombia. Según Fisas, Bejarano y Harto de Vera, citados por Valencia, Gutiérrez y Sánchez, los procesos de paz se pueden dividir en tres fases: las condiciones iniciales o pre-negociación, la negociación y acuerdo, y la puesta en marcha de los acuerdos⁹.

7. Para ver algunas complejidades que pueden derivar de la interpretación de los acuerdos finales de paz firmados en casos como el centroamericano, ver: Giraldo, 2004: 153-164; Nasi, 2004: 32-33.

8. En este caso, si las reglas del juego e instituciones llegan a cambiar, es porque la élite también puede emprender un camino reformista por su cuenta.

9. La fase de *negociación y acuerdo*, posterior a la de *condiciones iniciales o prenegociación*, hace referencia a la mesa de negociación, en donde se encuentran las partes en conflicto a discutir propiamente los temas de la agenda de negociación que debió ser consensuada en la prenegociación; mientras que la *puesta en marcha*, es la fase que se da a partir de la firma del acuerdo final, y consiste en el comienzo de su aplicación (Valencia, Gutiérrez y Sánchez, 2009: 11). Véase además: Nasi (2004), Fisas (1998 y 2004) y Bejarano (1995).

Las condiciones iniciales o *pre-negociación*, se refiere a todo aquello que se organiza previo a la negociación misma, y tiene dos objetivos fundamentales. El primero es lograr una correcta instalación de una mesa formal de negociaciones, el cual es el de interés en este ensayo; y el segundo corresponde a la construcción de la *agenda de negociación* (Valencia, Gutiérrez y Sánchez, 2009: 11), en la cual se establecen los aspectos operativos (metodología, tiempos, actores presentes y lugares, entre otros aspectos) y los sustantivos (que se refiere a las demandas políticas y sociales de los actores). Esta fase puede durar varios años, en ella se construye la confianza para avanzar con seguridad en el proceso de paz (Cfr. Fisas, 2004: 59)¹⁰.

El primer objetivo se centra en conocer los factores que posibilitaron la aceptación de la convocatoria a diálogos por las partes, cómo se configuró el mínimo de confianza necesario, y cómo se construyó la mesa formal, identificándose un primer grupo de puntos de trascendencia para las partes, y los avances y estancamientos que se empiezan a vislumbrar. Estos aspectos son señalados, de manera detenida por Fisas, quien resume 10 condiciones mínimas necesarias para instalar una mesa formal de diálogos de paz: 1) Reconocimiento político implícito de los interlocutores (mejor explícito, aunque sea de forma barroca, diplomática, rebuscada y con argumentos del pasado), aunque sea a través de los intermediarios o representantes del grupo armado. 2) Seguridad absoluta para los negociadores. 3) Garantías del cumplimiento de lo finalmente acordado. 4) Acuerdo mínimo sobre el meta-conflicto (reconocer que tenemos un problema, aunque durante la pre-negociación debamos concretar de qué se trata), es decir, voluntad de aclarar la naturaleza del conflicto. 5) Disposición de ceder algo que pueda ser sustantivo para la otra parte (aceptar que una negociación siempre implica ceder). 6) Tener la seguridad de que entrar en el proceso permitirá participar en la construcción de algo nuevo (voluntad de intervenir y transformar). 7) Tener la seguridad de que entrando en el proceso hay más posibilidades de ganar algo (para sí y para los demás), que de perder (confianza en el mismo proceso). 8) Tener la manera de explicarlo a los propios y ajenos, sin que implique humillación o derrota, sino como una aportación decisiva, generosa y constructiva (dominar la comunicación y la interpretación ideológica). 9) Que haya facilitaciones externas, que sean mutuamente aceptadas, y confiar plenamente en ellas (aceptar el aporte externo, si procede). 10) Finalmente, entender que solo el mismo pueblo, directamente, es quien decide quien le representa (humildad en la representación, autocrítica en los procedimientos habituales) (Cfr. Fisas, 2004: 152-153).

Conclusión

En este ensayo se ha tratado de exponer el argumento según el cual un proceso de negociación capaz de garantizar la permanencia de las guerrillas en la mesa, en un con-

10. Para Bejarano, la fase de prenegociación o fase inicial tiene por objeto comprender la naturaleza del conflicto y analizar las incompatibilidades. También se estudia la conducta de los contendientes y el análisis de la formación de la paz. Harto de Vera sugiere que se señalen inicialmente cuáles son los temas negociables y los irrenunciables, para entender cuál es el interés de cada quien, así como verificar si se cumplen algunas condiciones previas. Con ello se pretende explorar qué tanto están dispuestas a cumplir las partes su verdadera voluntad (Cfr. Valencia, Gutiérrez y Sánchez, 2009; pp. 13-14).

flicto en estado de *empate militar negativo* y con ausencia del modelo de *final cerrado* en los estilos negociadores de las partes, debe partir de su comprensión como un proceso de paz abierto, en el que es clave la capacidad de las partes y de la sociedad en el logro de consensos en los intereses vitales de los mismos, en términos de una paz intermedia o una paz maximalista. Estos consensos se hacen en aspectos logísticos (militares, de seguridad, de la forma de participación de los actores, de formato de la negociación y del desarrollo de los acuerdos, etc.), y en aspectos políticos (definir el conflicto a solucionar, y sus causas, las demandas sociales, los actores claves, etc.) principalmente, y se deben construir a lo largo de las diversas etapas del proceso de paz, pero donde es fundamental generar confianza y un ambiente más de debate político, de reconciliación y de reconocimiento del conflicto y de sus actores, que de sometimiento militar; aspectos que comienzan a configurarse en la instalación de la mesa formal de negociaciones en la fase de pre-negociación.

En tal sentido, el reto de reabrir un proceso de paz en Colombia pasa por el ejercicio que debe hacer la sociedad en general para indagar y escuchar a los actores de la guerra en su mentalidad de paz, con criterios de equidad comunicativa y voluntad de construcción de un nuevo pacto nacional.

Bibliografía

- Arnson, Cynthia (2001) Ponencia "Lecciones de otras experiencias de paz en el mundo: perspectivas internacionales; efectos para países vecinos y la comunidad internacional". En: http://www.semana.com/wf_ImprimirArticulo.aspx?IdArt=16033
- Bejarano, Jesús Antonio (1995) *Una agenda para la paz. Aproximaciones desde la teoría de la resolución de conflictos*. Bogotá: Tercer mundo
- Crocker, Ch., Hampson, F. O., y Aall P. (2004) *Taming intractable conflicts: mediation in the hardest cases*. Washington: USIP.
- Echandia, Camilo (2002) "El conflicto interno colombiano: cambios recientes y sus implicaciones en el proceso de violencia". *Conference Obstacles to Robust Negotiated Settlements of Civil Conflicts*, Bogotá, mayo 29–31.
- Fisas, Vincenç (2004) *Procesos de Paz y negociación en conflictos armados*. Barcelona: Paidós & Estado y Sociedad 119.
- García, Carmelo (1993) "Lecciones históricas aprendidas de los procesos de negociación para la paz en algunos países del mundo". En: *Historia Crítica* N° 07 enero-junio, Bogotá, Universidad de los Andes, págs. 9-15.
- García-Durán, Mauricio (2004) "Alternativas a la guerra. Iniciativas y procesos de paz en Colombia". En: *Controversia*. Edición Especial, Accord, Cinep.
- Giraldo, Javier (2004) *Búsqueda de verdad y justicia. Seis experiencias de posconflicto*. Cinep.
- Kriesberg, Luis (1998) *Constructive Conflicts: from escalation to resolution*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield.
- Lederach, Jhon Paul (2008) *La imaginación moral. El arte y el alma de construir la paz*. España: Norma.
- Medina, Carlos (2009) *Conflicto Armado y Procesos de Paz en Colombia. Memorias casos FARC-EP y ELN*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia & UNIJUS.

- Nasi, Carlo (2007) *Cuando callan los fusiles. Impacto de la paz negociada en Colombia y en Centro América*. Bogotá: Norma & Universidad de los Andes.
- ____ (2010) "El rol de la sociedad civil en el inicio de las negociaciones de paz". En: González, C., Herbolzheimer, K., Montaña, T. *La vía ciudadana para construir la paz. Más allá de la derrota o la negociación*. Bogotá: Indepaz.
- O'Donnell, G. y Schmitter (1986) *Transitions from authoritarian rule. Tentative conclusions about uncertain democracies*. Baltimore, Maryland: Johns Hopkins University Press.
- Salamanca, Manuel (2007) *Violencia política y modelos dinámicos: un estudio sobre el caso colombiano*. España: Alberdania.
- Valencia, G., Gutiérrez, E., y Sánchez, E. (2009) "Reconstrucción analítica de los procesos de negociación del Gobierno Nacional con el ELN y las AUC". Proyecto de Investigación en curso realizado por el grupo de investigación *Hegemonía, guerras y conflicto*. Instituto de Estudios Políticos, Universidad de Antioquia.
- Valencia, L., Hernández, F., Sanguino, A., Broderick, W., Celis, L.E. (2005) *El Regreso de los Rebeldes. De la firma de las armas a los pactos, la crítica y la esperanza*. Bogotá: Corporación Nueva Arco iris y Cerec.
- Valenzuela, Pedro (1996) "El proceso de terminación de conflictos violentos: un marco de análisis con aplicación al caso colombiano". En: *Papel Político*, No. 3 (marzo), págs. 53-73.
- Vargas, Alejo (2004) "Gobierno y ELN: dos miradas que no se encuentran". En: <http://www.c-r.org/our-work/accord/colombia/spanish/gobiernoELN.php>.
- Zartman, William (1995) *Dynamics and constraints in negotiations in internal conflicts*. Washington D.C.: The Brookings Institutions.

La serie Cuadernos de Ciencias Políticas es una publicación del Departamento de Humanidades de la Universidad EAFIT que tiene como propósito la divulgación de resultados derivados de la actividad académica en docencia, investigación y extensión, con el fin de brindar elementos de discusión que permitan ampliar la base de información sobre la que tiene lugar el debate público en nuestro país y en la región. En este sentido, los principales temas objeto de análisis de la serie están relacionados con teoría y filosofía política, gobierno y políticas públicas, seguridad ciudadana y riesgo público y comunicación política.