

CUADERNOS DE CIENCIAS POLÍTICAS

No. 7

Departamento de Gobierno y Ciencias Políticas
Pregrado en Ciencias Políticas

UNIVERSIDAD
EAFIT[®]

Vigilada Mineducación

CUADERNOS DE CIENCIAS POLÍTICAS

No. 7

Cuadernos de Ciencias Políticas es una publicación anual del Pregrado en Ciencias Políticas del Departamento de Gobierno y Ciencias Políticas de la Universidad EAFIT-Medellín. Contribuye a la difusión, entre las jóvenes generaciones de estudiantes de ciencias políticas y áreas afines, de trabajos inéditos como artículos, ponencias, revisiones de estado del arte, trabajos producto de prácticas profesionales o investigativas, traducciones y reseñas bibliográficas. Los temas de su política editorial son, fundamentalmente, ciencia política, administración pública, políticas públicas y política comparada, así como filosofía, historia, economía y sociología políticas. El propósito de los *Cuadernos* es servir de foro para la discusión y el intercambio académicos de las teorías que sirven de lentes para evaluar y proyectar rumbos deseables de acción de nuestra política.

Departamento de Gobierno y Ciencias Políticas
Pregrado en Ciencias Políticas

UNIVERSIDAD
EAFIT[®]

Vigilada Mineducación



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

Mauricio Uribe López
Jefe del Departamento de Gobierno y Ciencias Políticas

Alejandra Ríos Ramírez
Jefa del Pregrado en Ciencias Políticas

ISSN: 2389-9840

Portada:

Mauricio Arroyave Salazar

Diseño, diagramación e impresión

Pregón S.A.S.

Medellín,
Octubre de 2017

CUADERNOS DE CIENCIAS POLÍTICAS

Universidad EAFIT-Departamento de Gobierno y Ciencias Políticas

Pregrado en Ciencias Políticas

Periodicidad anual

Medellín-Colombia

Coordinadora

Alejandra Ríos Ramírez, M.A.

Universidad EAFIT

Consejo Editorial

Leonardo García Jaramillo, M.A.

Universidad EAFIT

María Fernanda Ramírez, Ph.D.

Universidad EAFIT

Liliana López Lopera, Ph.D.(c)

Universidad EAFIT

Felipe Piedrahita, M.A.

Universidad de Antioquia

Mauricio Uribe, Ph.D.

Universidad EAFIT

Mauricio Vélez, M.A.

Universidad EAFIT

Julder Gómez, Ph.D.

Universidad EAFIT

David Esteban Rico, M.A.(c)

Universidad de Antioquia

Editor académico No. 7

Jorge Iván Giraldo, M.A.(c)

Universidad de Antioquia

Corrector de estilo

Mateo Navia Hoyos, Ph.D.(c)

Secretaria

Gloria Elcy Chaverra

CONTENIDO

Introducción	7
<i>Jorge Iván Giraldo Ramírez</i>	
I	11
Platón: el filósofo romántico que condenó a los poetas	13
<i>Daniela Navarro Bohórquez</i>	
El destino de las almas tiránicas	21
<i>Alejandro Vega Giraldo</i>	
Volver a Cicerón. Una propuesta de lectura de Cicerón en clave de reconocimiento político	27
<i>Santiago Quintero Suárez</i>	
II	35
John Locke: de los principios del pacto social y su lucha contra el absolutismo monárquico.....	37
<i>Andrés Cardona</i>	
Los derechos en “Dios y Estado” de Hans Kelsen.....	42
<i>Pablo Castellanos Ramelli</i>	
III	53
Una conversación con Robert Nozick acerca de Liberland	55
<i>Mariana Pineda Toro</i>	
<i>Carolina Aristizábal Saldarriaga</i>	
El liberalismo entendido como una perspectiva ética	66
<i>Ana María Peralta Vélez</i>	
IV. Reseña	75
<i>Terrorismo humanitario. De la guerra del Golfo a la carnicería de Gaza, de Danilo Zolo</i>	77
<i>Carolina Aristizábal Saldarriaga</i>	
Guía para autores	80

Introducción

Jorge Iván Giraldo Ramírez

Profesor, Pregrado en Ciencias Políticas, Universidad EAFIT

Mediante esta publicación, el Pregrado de Ciencias Políticas se complace en presentar a la comunidad universitaria una nueva versión de los *Cuadernos de Ciencias Políticas*, como muestra de su permanente trabajo por otorgar una rigurosa y cualificada formación a sus estudiantes, así como de su esfuerzo por contribuir a la cultura académica e investigativa de la Universidad EAFIT.

Los *Cuadernos de Ciencias Políticas* aquí presentados, que alcanzan ahora el número 7 de su serie, compendian una serie de trabajos de estudiantes que cursan diversos programas de pregrado de la Universidad EAFIT en torno al tema «Teoría y Filosofía política». A pesar de la diversidad temática, cabe resaltar la convergencia de los artículos en torno a la cultura política antigua, a los límites y transformaciones de la soberanía, así como a las relaciones conceptuales y las tensiones internas del liberalismo, mientras que la reseña bibliográfica centra su atención sobre el espinoso problema del terrorismo. Estas contribuciones sumergirán al lector en reflexiones de una vasta trayectoria histórica, que no solo sirven para hacer memoria sobre formas pasadas en que se articulaba la vida social y se reflexionaba sobre la misma, sino que también invitan a precisar y cuestionar los presupuestos de nuestra ética, política y cultura moderna. De esta manera se expresa transversalmente la necesidad de volver a pensar la tradición para enriquecer el intrincado y urgente posicionamiento sobre la actualidad.

El presente número de *Cuadernos* comienza con el texto “Platón: el filósofo romántico que condenó a los poetas” de Daniela Navarro Bohórquez, Comunicadora social, estudiante de la Maestría en Hermenéutica Literaria de la Universidad EAFIT y miembro del Semillero Análisis del Lenguaje, en el que participa actualmente en una investigación sobre la censura en la literatura en Colombia. En el artículo, la autora da cuenta de los motivos básicos que llevaron a Platón a imponer una censura sobre la trasmisión de la poesía de autores como Homero y Hesíodo. Por esta vía, avanza hasta hacer manifiesta la relación normativa que el filósofo ateniense entabla entre arte y educación en la *República*, para finalizar con algunas reflexiones sobre las tensiones de allí derivadas con el proyecto de la construcción de un modelo ideal de *polis*.

La vuelta al pensamiento antiguo continúa con la contribución que realiza Alejandro Vega Giraldo con su texto “El destino de las almas tiránicas”. En él, es retomada una de las preguntas cardinales del pensamiento platónico conocidas por todos, a saber, ¿qué es la vida buena?, para dar cuenta de la menos explorada cuestión del destino de las almas tiránicas. El trasegar allí desplegado pasa por una breve reconstrucción histórica de la figura del tirano, para luego introducirse en los argumentos internos de dos diálogos platónicos en torno a la configuración del deseo y el poder en el alma del tirano, para concluir finalmente por qué a este le está vedada la consecución de una vida buena.

Este recorrido por el mundo antiguo es culminado con el artículo “Volver a Cicerón. Una propuesta de lectura de Cicerón en clave de reconocimiento político”, presentado por Santiago Quintero Suárez como reflejo de su trabajo en el Semillero de Investigación en Estudios Filosóficos del Departamento de Humanidades, al cual se encuentra vinculado. Tras ubicar la transición de la decadencia de la *polis* griega hacia la aparición del imperio helenístico como el horizonte problemático que ocupa al pensamiento de Cicerón, Quintero destaca las meditaciones de aquel sobre la necesidad de repensar la identidad del individuo y del orden político, más allá de sus estrechos vínculos culturales y territoriales concretos, como modelo que puede servir de inspiración cosmopolita para orientarnos ante la crisis del orden internacional westfaliano.

A continuación encontramos dos miradas diversas sobre el problema de la soberanía. La primera de ellas corresponde a la exposición que el estudiante Andrés Cardona realiza en su texto “John Locke: de los principios del pacto social y su lucha contra el absolutismo monárquico”, sobre lo que serían las bases del Estado liberal moderno. Tras un rápido posicionamiento del pensamiento de Locke en torno a sus objetos de oposición política (el absolutismo) y literaria (Robert Filmer), el autor despliega una reconstrucción de los argumentos esbozados por el filósofo inglés acerca del modo de fundamentar la autoridad política y la estructura interna que debe tener el poder político, esto es, por el característico balance de poderes que lo canonizó como el padre del liberalismo clásico.

El mismo problema es abordado ahora bajo otras lentes y, consecuentemente, se enfocan otros matices y relaciones en el texto “Los derechos en ‘Dios y Estado’ de Hans Kelsen”, escrito por el estudiante de Derecho y Ciencias Políticas, Pablo Castellanos Ramelli. Por medio de la digresión que el famoso jurista establece entre la soberanía estatal y religiosa, el autor ofrece una elucidación en torno a la relación análoga de obediencia que se sigue de la superioridad del poder político y del teológico sobre el individuo, para concluir con una reflexión sobre por qué el concepto de derechos introduce una divergencia fundamental sobre el ejercicio de ambos tipos de soberanía y otorga la especificidad inherente a la forma de la soberanía política.

En su imaginativo texto “Una conversación con Robert Nozick acerca de Liberland”, Mariana Pineda Toro, estudiante de Ciencias Políticas, y Carolina Aristizábal Saldarriaga, estudiante de Ciencias Políticas y Negocios Internacionales, prosiguen con la variante

libertaria del liberalismo moderno. Por medio del recurso lúdico de una entrevista hipotética, las estudiantes elucidan la manera de entender las ideas de Estado mínimo, libertad, propiedad privada, seguridad, soberanía, justicia, entre otros, que articulan el pensamiento del filósofo americano, y que estarían estructurando el ordenamiento de Liberland, esa tierra de nadie, adquirida por Vít Jedlička, que estaría materializando realmente una sociedad bajo principios libertarios.

El camino a través del liberalismo culmina con el trabajo de la estudiante Ana María Peralta Vélez, titulado “El liberalismo entendido como una perspectiva ética”. Por medio de una interesante inmersión en el debate que emprende Michael Sandel contra el ilustre renovador del liberalismo moderno, John Rawls, la autora problematiza uno de los supuestos asumidos por el liberalismo, a saber, que se trata de una doctrina que imparcialmente establece una primacía de lo justo sobre lo bueno para proteger la libertad individual en una sociedad plural. Sin embargo, a través de su argumentación, expresa sugerentemente cómo una cultura política liberal aplicada, difícilmente puede escapar de asumir al mismo tiempo ciertas posturas éticas.

Carolina Aristizábal Saldarriaga, estudiante de Ciencias Políticas y Negocios Internacionales, aporta la reseña bibliográfica de este número mediante su presentación del libro *Terrorismo humanitario. De la guerra del Golfo a la carnicería de Gaza*, de Danilo Zolo. A pesar de la advertencia realizada por Aristizábal sobre la aparición simultánea de una gran cantidad de intentos como el de Zolo por abordar y definir el fenómeno, también nos llama la atención sobre el peculiar desafío que dicho autor propone sobre la tematización corriente del mismo, en tanto suele coincidir con una determinación de la comunidad internacional sobre el terrorismo típicamente ‘islámico’, lo cual contribuye al mismo tiempo a ocultar diversas ‘guerras de agresión’ por parte de la misma, que van en contravía de su supuesto pacifismo universalista. Esta y otras críticas teóricas, acompañadas de una narrativa histórica sobre conflictos en países como Afganistán, Colombia, Palestina y Corea del Norte, hacen destacable la autocrítica occidental de este realista para tratar de comprender más a fondo los problemas que giran en torno al terrorismo, las intervenciones humanitarias y el nuevo orden global.

Con este nuevo número de *Cuadernos de Ciencias Políticas*, reiteramos nuestro permanente esfuerzo por formar integralmente a nuestros estudiantes y darles voz en la construcción de la cultura universitaria y académica. De igual manera, esperamos que el diálogo que ellos aquí entablan con la comunidad académica sea escuchado por otros estudiantes y profesores, de tal modo que estimule la reflexión sobre problemáticas actuales, y que mantenga viva la memoria de ideas que no deben morir por el olvido de la tradición, cuya ausencia no podría más que empobrecer las posibilidades de comprender y asumir nuestro presente.

Agradecemos especialmente a los estudiantes por sus valiosas contribuciones.

I

Platón: el filósofo romántico que condenó a los poetas

Daniela Navarro Bohórquez¹

¿Hemos de permitir, pues, tan ligeramente, que los niños escuchen cualesquiera mitos, forjados por el primero que llegue, y que den cabida en su espíritu a ideas generalmente opuestas a las que creemos necesario que tengan inculcadas al llegar a mayores?

(Platón, 1993: 377b).

Resumen

En este artículo se hace una reconstrucción del motivo básico por el cual Platón censura cierta poesía en su famoso libro la *República*, a partir de los razonamientos que ofrece Sócrates sobre las bases ideales de una *polis* bien constituida. Esto permite observar la ambivalencia de la censura que aplica Platón a los poetas, en particular a Homero y a Hesíodo, pues expresa una legítima preocupación de un modo, no obstante, bastante problemático, dado que puede dar lugar a la ejecución de abusos a su vez condenables. Dicha reconstrucción y crítica de Platón es el objeto de este trabajo.

Palabras clave: Platón – romántico – condena de la poesía – formación – *polis*

Introducción

El presente ensayo tiene como propósito exponer los argumentos de Platón relativos a la expulsión de los poetas de su república ideal, en la Atenas del siglo IV a. C. Para ello, iniciaré con la recreación de una escena de los Libros II y III de la *República*, en los cuales Sócrates conversa con Adimanto acerca de la fundación de una ciudad —la república ideal— y decreta que en ella deben ser vigiladas todas las narraciones y

¹ dnavarr1@eafit.edu.co. Comunicadora social de la Universidad EAFIT y estudiante de primer semestre de la Maestría en Hermenéutica Literaria de la misma universidad. Miembro activo del Semillero Análisis del Lenguaje, en el que actualmente participa en una investigación sobre la censura en la literatura en Colombia.

prohibidos aquellos relatos que enseñen malas acciones de los dioses o que den cabida a conductas morales inconvenientes. Posteriormente, pasaré a argumentar que la persistencia de Platón en condenar a los poetas se fundamenta, a mi entender, en su preocupación por la correcta educación de los ciudadanos. De manera que, en este punto, discutiré cómo la vigilancia de las narraciones es uno de los mecanismos de control del sistema de educación de la república ideal platónica. A partir de la lectura sobre Platón y con base en los argumentos que presenta Halliwell (2002) en el capítulo “Romantic Puritanism: Plato and the Psychology of Mimesis”, de su libro *The Aesthetics of Mimesis*, propongo, además, que la obstinación de Platón por expulsar a los poetas se fundamenta, no solo en su preocupación por la correcta educación de los ciudadanos y la estabilidad y seguridad de la república, sino, también, en su propia experiencia estética con las artes y la poesía. Es decir, Platón, al descubrir el poder que tienen las artes de penetrar en lo más íntimo del alma, se hace consciente del efecto que estas pueden tener en la formación moral de los ciudadanos. De ahí su resolución de que todas las narraciones deben ser vigiladas, y aceptadas solo aquellas que presenten un modelo de buenas costumbres.

Después de desarrollar este punto, pasaré a exponer algunos antecedentes en filósofos presocráticos como Jenófanes y Heráclito, quienes también fueron críticos atroces de Homero y Hesíodo por atribuirles a los dioses rasgos humanos y por involucrarlos en acciones oprobiosas como el robo, el engaño y el adulterio (Cfr., Gil, 2007: 93). Finalmente, para concluir este ensayo, plantearé mi interpretación de Platón, a quien he denominado desde el título como un «filósofo romántico»,² por lo paradójico que me resulta este ateniense que condenó a los poetas y que, a mi juicio, es uno de los más románticos de todos ellos.

¿Por qué Platón expulsó a los poetas?

Después de exponerle a Adimanto las razones por las cuales los niños no debían, jamás, estar expuestos a narraciones que contaran o pintaran las teomaquias, las gigantomaquias o las demás innumerables querellas de toda índole entre los dioses o héroes y los de su casta y familia, Sócrates expresó:

Si se aspira a que una ciudad se desenvuelva en buen orden, hay que impedir por todos los medios que nadie diga en ella que la divinidad, que es buena, ha sido causante de los males de un mortal y que nadie, joven o viejo, escuche tampoco esta clase de narraciones, tanto si están en verso como en prosa; porque quien relata tales leyendas dice cosas impías, inconvenientes y contradictorias entre sí (Platón, 1993: 380c).

2 Esto es un anacronismo que justificaré más adelante con base en las ideas de Halliwell (2002), quien ha denominado a Platón como un «romántico puritano».

Esta sería la primera de las leyes referentes a los dioses en el Estado ideal que propuso Platón. Pues bien, en la ciudad platónica los poetas tendrían normas para componer sus narraciones, y el primer mandamiento sería que la divinidad no es autora de todas las cosas sino únicamente de las buenas, lo cual debía constatarse en todo tipo de relatos (Cfr., Platón, 1993: 380c). A juicio de Platón, las historias que los griegos conocían por tradición, aquellas compuestas por Homero, contadas por Hesíodo y reinterpretadas por los poetas trágicos, eran peligrosas y debían ser supervisadas y, dado el caso, prohibidas. Y se lo advierte Sócrates a Adimanto en el Libro III:

¿Bastará, pues, que vigilemos a los poetas, precisándoles a que nos presenten en sus versos un modelo de buenas costumbres, o no deberemos hacer nada de eso? [...] En cuanto a los que no pueden obrar de otra manera, ¿no deberemos prohibirles que trabajen en nuestra república por temor de que los encargados de la guarda de nuestro Estado, educados en medio de estas imágenes viciosas, como en malos pastos, y alimentándose, por decirlo así, cada momento con la vista de tales objetos, no contraigan al fin algún mal vicio en el alma, sin apercebirse de ello? (Platón, 1993: 401b-c).

No cabe duda que para Platón la imagen de los dioses es divina e inmutable, y que estos solo propician el origen de lo bueno y de lo bello. Pero el propósito de Platón en la *República* no es la defensa de la imagen de los dioses. ¿Cuál era, entonces, el motivo preciso de su disgusto por los poemas que relataban las hazañas y las guerras de los dioses y los héroes? El diálogo citado entre Sócrates y Adimanto se lleva a cabo en medio de una discusión específica sobre la fundación de una ciudad, la república ideal platónica. En alguna de sus intervenciones, Sócrates le advierte a Adimanto que ellos, en calidad de fundadores, tienen “la obligación de conocer las líneas generales que deben seguir en sus mitos los poetas con el fin de no permitir que se salgan nunca de ellas” (Platón, 1993: 379a). Están hablando sobre un asunto puntual de la fundación de la ciudad: la educación de sus futuros guardianes, filósofos y guerreros: “Pues bien —pregunta Sócrates—, ¿cuál va a ser nuestra educación? ¿No será difícil inventar otra mejor que la que por largos siglos nos han transmitido?” (Platón, 1993: 376e).

A partir de esto podemos deducir que Platón tenía una gran preocupación por la educación de los futuros guardianes de la *polis*, y en ella incide profundamente la poesía, puesto que, como lo explica Gil, “los poemas homéricos se habían convertido en el principal instrumento de educación de la juventud, y sus asertos gozaban ya de la autoridad del dogma” (Gil, 2007: 49). El siguiente pasaje del diálogo entre Sócrates y Protágoras ilustra cómo era la educación de los niños en la Atenas de aquel entonces:

Y después de que los niños aprenden las letras y están en estado de comprender los escritos como antes lo hablado, los colocan en los bancos de la escuela para leer los poemas de los buenos poetas y les obligan a aprendérselos de memoria. En ellos hay muchas exhortaciones, muchas digresiones y elogios y encomios de los virtuosos hombres de antaño, para que el muchacho, con emulación, los imite y desee hacer su semejante (Platón, 1997: 326a).

Pero los relatos de los dioses no solo narraban las hazañas loables de aquellos héroes virtuosos. Por ello, advierte Sócrates que no hizo bien quien forjó “la más grande invención relatada”, aquella historia de Hesíodo en la que Crono se venga de Urano, o aquella en la que se cuentan las hazañas de Crono y el tratamiento que le infligió a su hijo (Cfr., Platón, 1993: 378b). Así, el objeto de la crítica platónica no es únicamente la condena de los poetas por hablar mal de los dioses, como una defensa de la imagen de lo divino; más allá de ello, el propósito de la crítica platónica reside en la función de los poetas en el sistema educativo. Platón insiste en la influencia que ejercen las narraciones en la mente de los niños, especialmente en sus primeros años de vida, “pues se hallan en la época en que se dejan moldear más fácilmente y admiten cualquier impresión que se quiera dejar grabada en ellos” (Platón, 1993: 377b). La propuesta de censura se asienta, entonces, en la inquietud de Platón por la educación de quienes serían los guardianes, guerreros y gobernantes de la *polis*, teniendo en cuenta que los poemas tenían una fuerte influencia en la mente de los niños.

A lo largo de su obra, Platón insiste en la necesidad de la verdad como criterio único de valoración de cualquier cosa. Pero aquí, en el planteamiento de su Estado ideal, el problema del filósofo en relación a los poetas no es únicamente con relación a la veracidad o falsedad de los relatos. Si bien él daba por sentado que los hechos referidos en algunos poemas no podían ser verdaderos sino únicamente inventos de los rapsodas, sobre todo aquellos que presentan acciones reprochables de los dioses, también reprende que “ni aunque fueran verdad me parecería bien que se relatasen tan sin rebozo a niños no llegados aún al uso de razón; antes bien, sería preciso guardar silencio acerca de ello” (Platón, 1993: 378a). Este tipo de historias tendría un efecto nocivo en los niños, puesto que, según Platón, el razonamiento que ellos harían a partir de tales relatos sería que cometer el peor de los crímenes no sería nada extraordinario, sino que simplemente se estaría siguiendo el ejemplo de “los primeros y más grandes dioses”. Entonces los niños, al imitar estas conductas de los dioses, podrían justificar cualquier tipo de acción atroz —como vengarse del propio padre— diciendo que están imitando a los dioses (Cfr., Platón, 1993: 378b). En vista de ello, la conclusión a la que llega Platón en el Libro X de la *República* es que solo los himnos a los dioses y los elogios de los buenos hombres estarían permitidos en su Estado ideal (Cfr., Young, 2014: 8).

Cabe recordar que Platón desecha los principios de la democracia y se propone fundar una república a modo de “estado funcionalista y totalitario regido por una oligarquía intelectual” (Gil, 2007: 87). Para ello se necesita, ante todo, conceder una importancia sustancial a la educación con el ánimo de inculcar en los guardianes, guerreros y gobernantes de la ciudad, desde la niñez, cada una de las virtudes que les son propias y necesarias. De ahí la inquietud que le manifiesta Sócrates a Adimanto: “¿Hemos de permitir, pues, tan ligeramente, que los niños escuchen cualesquiera mitos, forjados por el primero que llegue, y que den cabida en su espíritu a ideas generalmente opuestas a las que creemos necesario que tengan inculcadas al llegar a mayores?”

(Platón, 1993: 377b). Por supuesto, en un Estado totalitario³ como el que proponía Platón, esto no resulta conveniente. Luis Gil lo explica muy bien: “[L]a educación, por lo tanto, no es cosa que se deba dejar en manos de particulares, sino que ha de correr a cargo del Estado, y por tanto la urgencia del riguroso control de todos los medios que sirven para conferirle, la música, las artes y la literatura” (Gil, 2007: 87). Entonces Platón condena a los poetas, no desde un punto de vista estético y no solo como un acto de defensa de la imagen de los dioses, sino por el efecto que, según él, trae la poesía en la formación moral de los ciudadanos. En la república platónica, la poesía sería, junto a la música y las bellas artes, un mecanismo para corregir y armonizar las almas de los jóvenes con el ánimo de trazar en ellos los lineamientos adecuados para vivir en un Estado feliz.

La condena de los poetas: antes de Platón

La censura de los poetas no es un invento de Platón. En *Censura en el mundo antiguo*, Luis Gil (2007) expone cómo la idea de una censura religiosa en las libres creaciones de los poetas había emergido en las mentes de algunos filósofos anteriores, aunque de una manera vaga e imprecisa. El historiador helenista atribuye este inicio de la censura de los poetas a aquel momento en el que los griegos, liberados del pensamiento mítico, empezaron a descubrir la esfera de los valores morales. Ya los presocráticos habían advertido un cierto «peligro» en aquellas narraciones que mostraban una imagen de los dioses que desafiaba o cuestionaba el concepto de divinidad. Y, según especifica Gil, la polémica entre filosofía y poesía había comenzado desde el momento en que Jenófanes expresó, tajantemente, que:

*a los dioses Homero y Hesíodo imputaron
cuantas cosas entre los hombres motivo son
de oprobio y reprobación: robar, cometer adulterio,
y engañarse los unos a los otros*
(Gil, 2007: 93).

Jenófanes critica a los poetas por atribuirles a los dioses las pasiones de los hombres, y también por representarlos con rasgos humanos (Cfr., Platón, 1993: Nota al pie: 61). Heráclito, por su parte, insatisfecho con condenar las ficciones de Homero, el padre de la épica griega, y de su sucesor, Hesíodo, llegó al extremo de negar cualquier valor o autenticidad al testimonio de los poetas (Cfr., Gil, 2007: 93-94), y “proclamó con su apasionamiento característico que Homero y Arquíloco deberían ser expulsados a

³ Hablar de un Estado totalitario en el siglo IV a. C. es, ciertamente, un anacronismo. Sin embargo, autores como Luis Gil (2007) y Stephen Halliwell (2002) han empleado este mismo término para explicar, en términos modernos, la propuesta de Estado ideal que pretendió Platón: “[D]ebido a que La República propone un esquema autoritario para censurar toda la gran poesía griega, Platón ha sido considerado como dogmático severo, lo cual en términos políticos, si bien también es anacrónico, no significa menos que totalitario” (Halliwell, 2002: 74).

bastonazos de los certámenes literarios” (Gil, 2007: 93-94); y el sofista Isócrates, ya en la época de Sócrates, hizo notar en uno de sus discursos, refiriéndose a Homero, Hesíodo y Orfeo, que “los poetas habían dicho tales cosas sobre los dioses como nadie se atrevería a decir sobre sus enemigos” (Gil, 2007: 94).

Las críticas de Platón hacia los poetas surgen en un momento de crisis de la democracia ateniense, posterior a la guerra con Esparta. En aquel momento, la principal preocupación de los hombres de la época era dar con una fórmula perfecta que garantizara la estabilidad y seguridad del Estado frente a la inconsistencia de los regímenes políticos del momento, luego de percatarse de los efectos nocivos de los sistemas oligárquico y democrático (Gil, 2007: 84). Entonces, si bien la censura de los poetas tiene antecedentes, en Platón resulta como uno de los mecanismos de control de su propuesta de Estado ideal para garantizar una vida feliz. Para entenderlo, cabe traer a colación la analogía que hace Platón entre el Estado y el organismo humano. Luis Gil ofrece una clara explicación sobre esta relación: “[E]n el estado hay una mente rectora que son los gobernantes, una parte energética que son los guerreros, y una clase inferior de agricultores y artesanos cuya misión es satisfacer las necesidades económicas de la comunidad” (2007: 86). Según el filósofo ateniense, el Estado que se pudiera arreglar en este orden sería el Estado ideal, y por ello cada parte debía estar siempre vigilada para garantizar una estabilidad permanente.

Platón: el filósofo romántico que condenó la poesía

Llamar a Platón como un «filósofo romántico» constituye un anacronismo si somos puristas con el concepto «romántico», el cual corresponde a aquel periodo que afloró en Alemania a mediados del siglo XIX. Stephen Halliwell (2002) es, quizá, aun más anacrónico, y a la vez paradójico, pues se refiere a Platón como un «romántico puritano». Halliwell argumenta que Platón manifiesta a lo largo de su vida y de su obra una profunda inquietud que a la vez revela su sensibilidad frente al poder del arte para «penetrar al interior del alma». Esto, según el académico, es un “aspecto ambivalente de su propia psicología filosófica y creativa”, porque envuelve simultáneamente una conciencia positiva por la imaginación pero también un temor latente del poder de esta en sí misma. Bajo este tenor, sugiere que Platón merece ser denominado, no solo como un rotundo oponente del arte, sino, más bien, como un «romántico puritano» (Halliwell, 2002: 26). Y si bien llamar a Platón «puritano» puede constituir un anacronismo, teniendo en cuenta que el puritanismo surgió en el siglo XVI, casi dos mil años después de la vida de este filósofo del siglo IV a. C, Halliwell lo expone de la siguiente manera: “Para los lectores modernos, herederos de la convicción de que la imaginación es un elemento central e invaluable de la mente, la crítica platónica de la poesía puede ser considerada, esencialmente, puritana” (Halliwell, 2002: 74). Y sugiere además que las críticas de Platón a la poesía en la *República* residen sustancialmente en consideraciones psicológicas; de hecho, su lectura propone que los argumentos

platónicos se dirigen contra el poder que tiene la poesía para entrar en la mente y enraizarse en las creencias y en las emociones de aquellos expuestos a esta y de moldear su personalidad (Halliwell, 2002: 73).

La interpretación de Halliwell acerca del temor de Platón frente a la imaginación es interesante: es el temor de un pensador y escritor que no solo estigmatiza algunos tipos de arte por peligrosos y corruptores, sino el de alguien que revela, conoce y aprecia, desde su propio interior, el poder seductor y transformador que puede llegar a tener la experiencia con el arte. Sugiere, además, que la posición puritana de Platón es particular en tres sentidos: en la riqueza exploratoria y el carácter imaginativo de los diálogos; en el repetitivo reconocimiento de todos los placeres seductores de la poesía y de las otras artes, y en la extensa cualidad literaria de la escritura de Platón, incluyendo sus propios mitos (Halliwell, 2002: 74).

La lectura que hace Halliwell de Platón es sugestiva en tanto permite proponer que, quizá, si bien la poesía y la filosofía riñen en Platón, asimismo, en él ambas confluyen, pues el filósofo, además de proponer un esquema de vida, pensamiento y conducta bajo el presupuesto romántico de una ciudad ideal, revela, simultáneamente, una profunda sensibilidad y entendimiento de las artes y de la poesía (Halliwell, 2002: 74). Además, la lectura del académico británico legitima el planteamiento inicial que propone este ensayo: Platón, al descubrir el poder que tienen las artes de penetrar en lo más íntimo del alma, se hace consciente del efecto que estas pueden tener en la formación moral de los ciudadanos. De ahí su resolución de que todas las narraciones deben ser vigiladas, y aceptadas solo aquellas que presenten un modelo de buenas costumbres.

Imaginarse un Estado ideal, en el que reinen lo bello y lo bueno, y en el que todos los ciudadanos sean virtuosos y moralmente correctos, justos y valientes, es ya un acto romántico. Y dedicar toda una vida a imaginarlo y a plantearlo, quizá siendo consciente de que esto es una utopía irrealizable, es, a mi modo de ver, un romanticismo desbordado. Platón condenó la imaginación, pero abusó de la propia. Decimos que condenó la imaginación y la poesía, aunque no *per se*, sino ciertos usos de estas, puntualmente aquellos que iban en contravía de los valores e ideas de la república ideal. Y decimos que abusó de la propia imaginación porque antes de Platón existían diversas formas para comunicar las ideas filosóficas, como la sentencia o el apotegma. Pero Platón empleó una forma de comunicación filosófica en la que el diálogo asume una función relevante. Es, pues, la forma dialógica, la preferida por Platón para expresar sus ideas. Y si tenemos en cuenta que la forma dialógica es propia del drama, podríamos sugerir que la filosofía platónica es un drama filosófico o, mejor aun, una forma estética de dramatizar las ideas. Además, los diálogos platónicos fueron siempre una recreación tardía de las escenas que relatan, es decir, una reconstrucción creada por el filósofo a partir de sus recuerdos e imaginación. En consecuencia, los dialogantes platónicos —por no decir los actores—, son, en cierto modo, una creación (o re-creación) de personajes; o, para decirlo mejor, son una estilización literaria de sujetos que expresan sus ideas en un sentido bastante amplio. Se puede afirmar entonces que los diálogos

platónicos son depositarios de un fuerte contenido poético literario y, en tal virtud, a mi modo de ver, es razonable decir que Platón era un filósofo romántico, como también un poeta y un literato, cuya mayor creación fue, quizá, el Sócrates que hoy conocemos, que si bien existió en tanto hombre, hoy asistimos a él y a su pensamiento, principalmente, a través de la invención platónica. Como lo expresó Gadamer: “[T]oda la obra de Platón es un retrato único, un retrato de Sócrates, y al mismo tiempo representa un autorretrato del propio Platón. Nos damos cuenta también de la tensión que existe entre una efigie y un retrato literario” (1995: 5).

Así, atendiendo a la anterior disertación, podríamos decir que la *República*, además de plantear un Estado ideal en el que reinan lo bello y lo bueno, y en el cual todos los hombres son virtuosos, justos y valientes, también es una propuesta de educación rigurosa y excesivamente controlada de los ciudadanos por parte del Estado, que propende por la estabilidad y felicidad permanente de los ciudadanos. Además, la *República*, si aceptamos que Platón era un filósofo romántico, poeta y literato, también admite ser leída como una gran obra literaria cuyo personaje principal es Sócrates —el Sócrates platónico—, uno de los grandes fundadores del pensamiento Occidental. Un filósofo cuyas ideas, aun hoy, casi 2400 años después de su muerte, permanecen vigentes. Un hombre que perdurará, por los siglos de los siglos, como la gran literatura.

Bibliografía

- Gadamer, Hans-Georg (1995). “Platón en cuanto retratista”. En: *Estudios públicos*, Vol. 59. En: https://www.cepchile.cl/cep/site/artic/20160303/asocfile/20160303184808/rev59_gadamer.pdf
- Gil, Luis (2007). *Censura en el mundo antiguo*. España: Alianza.
- Halliwell, Stephen (2002). *The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts & Modern Problems*. Estados Unidos: Princeton University Press.
- Platón (1993). *República*. España: Altaya.
- Platón (1997). *Protágoras*. España: Gredos.
- Young, Julian (2014). *The Philosophy of Tragedy*. Estados Unidos: Cambridge University Press.

El destino de las almas tiránicas

Alejandro Vega Giraldo¹

Resumen

La pregunta ética por la vida buena en la filosofía antigua siempre estuvo ligada al comportamiento público de la vida en la *polis*. En este artículo se expone el destino que han de esperar las almas tiránicas según Platón y Jenofonte. Tras una breve alusión histórica al contexto del surgimiento de la figura del tirano en la vida política griega, se muestra la discusión que Sócrates entabla en el *Gorgias* con los sofistas sobre el tirano, poniendo en conexión su ejercicio político con el problema de la virtud. Así aparece la justicia como criterio evaluativo del comportamiento desmesurado, de la *hybris* del tirano. Sobre esta base se expone el juicio sobre la desdicha del alma tiránica que aparece en la *República*, compartido por Jenofonte en su *Hierón*, acompañado por una conclusión.

Palabras clave: tirano – alma – apetito – *hybris* – justicia – vida buena

Qué es la vida buena es una pregunta que ha tenido una gran trascendencia a lo largo de la historia de la filosofía, así como el concepto de lo justo y lo injusto son apreciaciones que a través de las décadas han tomado diferentes direcciones y significados. Existe una palabra que también ha tenido una definición controversial en el campo del pensamiento político: la tiranía. ¿Qué es un tirano? ¿Cómo es la vida de las almas tiránicas?

En este texto se utilizarán como base los aportes realizados por Platón, se relacionarán los conceptos que este pensador dio sobre la vida deseada y sobre los tiranos, sobre por qué estos no eran justos y, por ende, no tenían una vida buena. Los tiranos eran una figura muy poderosa, y quiero mostrar cómo ese poder se transforma en inseguridad y en una constatación intriga, generando una vida llena de angustia para estos personajes.

Para el desarrollo de este trabajo es importante brindar un contexto histórico sobre la tiranía arcaica y exponer qué pensaban los sofistas sobre los tiranos y la vida que

¹ avegag@eafit.edu.co. Estudiante de Ciencias Políticas de la Universidad EAFIT.

llevaban. Para ello me basaré en el diálogo *Gorgias*. Después analizaré la posición de Platón sobre la figura del tirano, tomando como referencia el Libro noveno de la *República*, y compararé su posición con el texto de Jenofonte, *Hierón*, y con el análisis que plantea Leo Strauss sobre este escrito. Por último, expondré unas conclusiones que respaldan la tesis planteada, las cuales responderán la duda de por qué la figura tiránica no tenía una vida buena según Platón.

Un poco de historia

Sierra expone en su artículo “La edad de los tiranos” (2014), varios estudios realizados por diferentes autores y estudiosos sobre la época de la Grecia arcaica, con el objetivo de comprender las tensiones políticas que dieron lugar a la figura del tirano y su protagonismo en el panorama político griego. En primer lugar destaca a Moses Finley, quien afirma que la Grecia arcaica tuvo dos fenómenos principales característicos: el primero, la expansión colonial, y el segundo, el surgimiento de la *polis*. Por su parte, Anthony Andrewes indica que en esa misma época se dieron tres procesos con los que la política evolucionó: la monarquía, la aristocracia y los llamados “gobiernos constitucionales”. El proceso inicia con la monarquía, luego fue cambiando hacia la aristocracia, y sería este régimen el que finalmente se apoderó de Grecia, controlando las instituciones religiosas, políticas y judiciales. Ahora bien, la transición de la aristocracia a los gobiernos constitucionales no está exenta de dificultades y de problemas complejos de tipo clasista que hacen inevitable el surgimiento, justo en el transcurso de este proceso de cambio político en el siglo VII a. C., de la figura del tirano (Cfr., Sierra, 2014: 58).

Continuando con lo argumentado por Sierra (2014), para G. E. M. de Ste. Croix, los tiranos rompían el esquema aristocrático e imponían su propio gobierno. Estos existían desde los tiempos de Hesíodo, mucho antes del siglo VII a. C. cuando el poeta beocio los identificaba con los «reyes devoradores de regalos». No obstante, para Sierra, esta equiparación entre reyes y tiranos es equivocada, pues Hesíodo califica como «reyes devoradores de regalos» a aquellos aristócratas que interpretan de acuerdo a sus intereses particulares el mandato de la ley, desconociendo la necesidad de llevar a cabo juicios justos, de ahí que el concepto de *hýbris* sirva para mostrar las causas del degeneramiento moral de la sociedad (Cfr., Sierra, 2014: 58-59).

Diferentes historiadores como Percy Ure y Santo Mazzarino expusieron diferentes estudios sobre las relaciones entre los gobiernos tiránicos y los cambios económicos que llevaron al desarrollo de una economía mercantil. Pero fue Mazzarino quien más destacó en sus descripciones el carácter violento del tirano más cercano a los gobernantes del reino de Lidia. De hecho, el término *Týrannos* tiene un origen minorasiático que se acuña por primera vez en el fragmento 25 de Arquíloco (Cfr., Sierra, 2014: 59).

Pero dejemos hasta aquí la exposición de Sierra (2014) sobre las múltiples teorías que intentan dar una explicación sobre el origen social, político o económico del régimen tiránico. Cabe destacar, por ahora, que cada gobierno tiránico tiene su singularidad.

Cada régimen o gobierno tiránico merece ser estudiado y analizado particularmente. Las primeras dinastías tiránicas registradas fueron las de Ortagóridas y Cipsélicas, a las cuales siguieron las de Cilón de Atenas, Pisístrato y Lígdamis, cada una con marcadas diferencias que impiden una fácil generalización del fenómeno político.

La figura del tirano en Platón

Pasemos al *Gorgias* de Platón. En este diálogo, el pensamiento sofista sobre los tiranos y su vida es de alguna manera presentado como moralmente positivo. Recordemos que los sofistas eran personas que se dedicaban a enseñar retórica, y en este diálogo se presencia una discusión sobre su estatus técnico (artístico) o empírico (rutinario) entre Gorgias y Sócrates (Cfr., Platón, 1999: 462c), en la cual más tarde interrumpe Polo (discípulo de Gorgias), momento en el cual vemos la apreciación que tiene el sofista sobre la figura del tirano.

En la intervención de Polo, este le pregunta a Sócrates si para él la retórica es lo mismo que la «adulación», a lo que él responde que solo una parte de ella. Polo luego afirma que los oradores de fama son los ciudadanos que más poder poseen, y Sócrates lo refuta diciendo que es exactamente lo contrario: los oradores son los que menos poder y autoridad tienen en la *polis*. Para apoyar su posición, Polo compara a los oradores con los tiranos, y dice que pueden mandar a matar al que quieran, quitarle las riquezas a los que ellos decidan y desterrar a su parecer (Cfr., Platón, 1999: 466c y 469c).

Pero este gran poder que permite hacer lo que se quiera o desea por parte del tirano ¿es realmente un bien? Platón asegura que no lo es. En el diálogo *Gorgias*, Sócrates le plantea la siguiente pregunta a Polo: “¿Crees, en efecto, que es un bien para una persona privada de razón hacer lo que le parece mejor? ¿Llamas a esto tener un gran poder?” (Platón, 1999: 466e). Sócrates también expone que hasta que Polo no le demuestre que los oradores tienen buen sentido, y que la retórica no es una adulación sino un arte, seguirá considerando que no es un bien para los tiranos tener este gran poder y hacer lo que quieran en las ciudades (Cfr., Platón, 1999: 467a). A partir de este argumento se genera una discusión entre Sócrates y Polo con respecto al supuesto poder del tirano, acerca de las acciones ventajosas que lleva a cabo el alma tiránica, y si en conclusión esto es un bien o no. En este debate, Sócrates nos muestra cuál es el objetivo que buscan todos los hombres con sus acciones. Sócrates dice: “¿Piensas que los hombres quieren lo que en cada ocasión hacen o quieren aquello por lo que lo hacen? Por ejemplo, los que toman una medicina administrada por el médico ¿crees que quieren lo que hacen: beberla y sufrir la molestia, o aquello por lo que la beben: recobrar la salud?” (Platón, 1999: 467c). Polo está de acuerdo con lo afirmado, y dice que los hombres toman la medicina por su salud, no por la acción misma de tomar la bebida. Sócrates continúa diciendo: “¿[E]s posible que tal hombre tenga gran poder en la ciudad, si tener gran poder es un bien, según tu admites?” (Platón, 1999: 468d-468e); a lo que Polo contesta que no, que esto no puede ser. Sócrates finaliza asegurando que entonces porque un hombre haga lo que le parezca oportuno no quiere decir ni que sea lo que quiere hacer y tampoco que sea un bien (Cfr., Platón, 1999: 468e).

Luego, Sócrates y Polo continúan la discusión sobre hacer lo que se quiere, y si hacer estas cosas también son un bien. Sócrates dice: “Entonces tenía yo razón al decir que es posible que un hombre haga en la ciudad lo que le parezca bien, sin que esto signifique que tiene un gran poder y que hace lo que quiere” (Platón, 1999: 468e). Polo está de acuerdo con esto. Más adelante, Sócrates asegura que el mayor de todos los males es cometer injusticias (Cfr., Platón, 1999: 469b). Lo último importante para destacar es la definición de tirano que da Polo. Él dice: “Entiendo por ello, como decía hace un momento, la facultad de hacer en la ciudad lo que a uno le parece bien: matar, desterrar y obrar en todo con arreglo al propio arbitrio” (Platón, 1999: 469c).

En este diálogo se ve cómo los sofistas, en palabras de Polo, piensan que el tirano tiene una vida deseada, pues genera envidia y puede hacer lo que quiere cuando quiere. Pero Sócrates lleva a Polo a reflexionar y a pensar en si verdaderamente lo que hace un tirano es bueno, y si todas las acciones que toma son las que quiere o más bien las que cree oportunas, y en cómo el que es injusto es malo y desgraciado.

Para continuar buscando la respuesta sobre cómo la vida de las almas tiránicas no tienen una vida buena, es fundamental estudiar y analizar el Libro noveno de *La república o el Estado*, pues es en este texto donde Platón describe por medio de Sócrates lo que piensa sobre el alma tiránica y su régimen. Al inicio del Libro noveno, Sócrates dice que falta por examinar cómo del hombre democrático sale el tirano, cuáles son sus costumbres y si este es verdaderamente dichoso o no. Sócrates le dice a Adimanto que para poder tratar este tema sin que haya problemas, primero deben aclarar una situación sobre los diferentes tipos o especies de deseos. Sócrates dice:

Entre los placeres superfluos los hay que son ilegítimos. Estos deseos nacen en el alma de todos los hombres. [...] hablo de los que se despiertan durante el sueño –repuse–; cuando esta parte del alma que es racional, pacífica y a propósito para mandar, está como dormida, y la parte animal y feroz, excitada por el vino y por la buena comida, se rebela y, rechazando el sueño, intenta escaparse y satisfacer sus apetitos. Sabes que en tales momentos esta parte del alma a todo se atreve, como si se hubiera liberado violentamente de todas las leyes de la conveniencia y del pudor; no se contiene, en su fantasía, de cohabitar con su madre ni con ningún otro ser, humano, divino o bestial. Ningún asesinato, ningún alimento indigno le causa horror; en una palabra, no hay acción, por extravagante y por infame que sea, que no esté pronta a ejecutar (Platón, 2011: 571b-571c).

Ahora que se conocen estos placeres y deseos que hacen que el alma se rebele, nos debemos preguntar entonces: ¿Qué hace un tirano para satisfacer estos placeres? La respuesta es: absolutamente todo. Para el hombre tirano su vida se basará en juegos, fiestas y placeres de todo tipo, y el problema es que lo que tenga lo utilizará para satisfacer estos deseos, todas sus rentas, y en el momento en el que se le agoten acudirán a todo: robará, hurtará y herirá al que sea, incluso a sus propios padres. El alma tiránica tampoco conocerá lo que es la libertad o la verdadera amistad, pues con sus amigos buscará satisfacer estos placeres y luego les dará la espalada; y cuando existe un régimen tirano, a este también se le puede decir que es un gobierno esclavizado. Debido a esto, el tirano vivirá con miedo y temor de que algún esclavo se rebele, y por

ello deberá endulzar lo odios de todos sus ciudadanos. En el Libro también Sócrates dice lo siguiente sobre el alma tiránica: “[L]uego un alma tiranizada es también siempre pobre e insaciable” (Platón, 2011: 578a). Según Sócrates, hay un hombre más desdichado que el tirano, “aquel que, estando tiranizado ya de por sí, no pasa su vida en la esfera privada, sino que su mala estrella le presenta la ocasión de hacerse tirano de un estado” (Platón, 2011: 578c).

Ya es claro lo que expone Platón sobre el alma tiránica, y por qué el tirano es infeliz y odiado. Hay un filósofo más que expone por qué el tirano no tiene una vida buena, y por ello me parece importante para este trabajo comparar y analizar el texto de Jenofonte: *Hierón*.

La figura del tirano en *Hierón* de Jenofonte

En este texto tenemos dos personajes: Simónides y Hierón. El poeta Simónides fue a visitar a Hierón quien fue tirano en Siracusa, y cuestionándole lo que vivió, queda sorprendido, pues Hierón le dice que las personas particulares son mucho más felices que los tiranos. Simónides no entiende esto y le pide una explicación, a lo que Hierón responde:

No me extraña nada, oh Simónides, que infinidad de personas estén equivocadas sobre lo que es la tiranía, pues me parece que el vulgo juzga, por las apariencias, felices a unos y a otros desgraciados. La tiranía permite a todos contemplar, bien visibles y desplegados, los bienes que se tienen por muy valiosos, pero guarda los penosos ocultos en las almas de los tiranos, donde reside la felicidad o desgracia de los hombres. No me extraña, como dije, que eso pase inadvertido a la multitud, pero que vosotros parecéis contemplar la mayoría de los asuntos más con la mente que con los ojos, lo ignoréis, eso me parece extraño. Yo sé bien por experiencia y te lo afirmo, oh Simónides, que los tiranos disfrutaban muy poco de los bienes más importantes, en cambio, poseen en gran cantidad los males mayores (Jenofonte, 1984: 3-6).

Con esta conversación plasmada en el texto de Jenofonte podemos ver cómo Hierón expresa que las personas admiran y buscan tener la vida de un tirano, pero solo porque no conocen lo que en verdad es ser un tirano y lo desdichados que son. Expresa estas ideas y se justifica diciendo que él fue ciudadano y tirano, y afirma que el ciudadano vive una mejor vida que el hombre tirano. Con este fragmento de Jenofonte podemos ver que lo que dice Sócrates sobre la vida de los tiranos y lo que vivió Hierón es semejante, la experiencia de vida de Hierón confirma las palabras de Sócrates.

En su obra *Sobre la tiranía*, Leo Strauss dedica un capítulo a Jenofonte y su obra *Hierón*. Al inicio del texto, Strauss expone la gran diferencia que existe entre la definición de tiranía en los clásicos y en la modernidad, y afirma que es posible que el concepto de tiranía actual tenga un lugar en el marco clásico y que se pueda entender desde este. Una cosa particular que hace Strauss es analizar la forma de comprender a los clásicos en la actualidad. Él dice:

La índole peculiar de *Hierón* no se revela a una lectura presurosa. No se revelará ni a la décima lectura, por esforzada que sea, si la lectura no provoca en el lector un cambio de orientación. Este cambio era mucho más fácil de lograr para el lector del siglo XVIII que para el lector de nuestro siglo, que ha sido educado en la literatura brutal y sentimental de las cinco generaciones. Necesitamos reeducarnos para acostumbrar los ojos a la reserva y a la tranquila grandeza de los clásicos (Strauss, 2005: 228).

El análisis de Strauss sobre cómo se deberían entender los conceptos en la actualidad es muy importante, porque así se comprenderían en su totalidad los conceptos presentados en los clásicos, en este caso, conocer más a profundidad la figura del tirano.

Por último, Strauss dice sobre la reflexión que se extrae del texto de Jenofonte:

La moraleja es que el sabio que por casualidad tenga oportunidad de influir en un tirano debería utilizar esa influencia para beneficiar a sus semejantes. Se podría decir que la lección es trivial. Pero sería más exacto decir que la lección era trivial en épocas anteriores, pues hoy pequeñas acciones como la de Simónides no se toman en serio debido a que nos hemos acostumbrado a esperar demasiado. Lo que no tiene nada de trivial es lo que aprendemos de Jenofonte acerca de cómo ha de proceder el sabio en su empresa, que está plagada de grandes dificultades e incluso de peligros (Strauss, 2005: 232).

Este texto de Strauss demuestra lo interesante e importante que es hacer un análisis más profundo de las obras clásicas y de los personajes que allí nos presentan, e incluso tener la capacidad de entender los conceptos de los clásicos en la actualidad y compararlos con situaciones y eventos de esta época.

Conclusiones

En síntesis, con los argumentos presentados en este trabajo se puede afirmar que para Platón los tiranos no tienen una vida buena, debido a que para este filósofo la justicia y el bien son la virtud o excelencia propia del alma que permiten vivir bien y ser feliz. El tirano vive para satisfacer sus placeres y hará lo que sea necesario para cumplir sus deseos. Esto ocasiona que el alma tiránica no sea justa y que tampoco haga el bien. El tirano vive una vida llena de temor e inseguridades, pues es esclavo de aquellos placeres indignos que necesita satisfacer y de aquellas personas a las que gobierna, pues le podrían quitar su poder.

Bibliografía

- Jenofonte (1984). *Hierón*. Madrid: Gredos.
- Martín, César Sierra (2014). "La 'edad de los tiranos': una aproximación a las ambigüedades de la tiranía arcaica". *Gerión. Revista de Historia Antigua*, Vol. 32, pp. 57-77.
- Platón (1999). *Diálogos*. Madrid: Gredos.
- Platón (2011). *La república o el Estado*. Barcelona: Espasa.
- Strauss, Leo (2005). *Sobre la tiranía*. Madrid: Encuentro.

Volver a Cicerón.

Una propuesta de lectura de Cicerón en clave de reconocimiento político

Santiago Quintero Suárez¹

Resumen

Tras la presentación de una breve definición del reconocimiento político, se muestra por qué la identidad política de los sujetos y de las comunidades está siendo cuestionada por procesos sociales, entre los cuales cabe destacar el fenómeno actual de la globalización. Este horizonte problemático justifica la exploración del pensamiento de Cicerón, quien es enfrentado a un contexto análogo de decadencia y fragmentación plural de la *polis* griega. A partir de allí se realiza una aproximación hermenéutica a su posicionamiento en dicho contexto, el cual aboga por una expansión del sentido de la pertenencia a la comunidad más allá de los límites estrictamente políticos. Lo anterior se convierte en fuente de inspiración para repensar una teoría moral y política del reconocimiento en el mundo contemporáneo.

Palabras clave: Cicerón – reconocimiento político – individuo – fusión de horizontes – historia efectual – identidad política

Una propuesta de lectura

El presente texto fue presentado como ponencia durante el VII Coloquio de Estudiantes de Ciencias Políticas en la mesa de Teoría y Filosofía Política (EAFIT-2015). Se enmarca en una investigación más amplia titulada República y Ley en Cicerón: hacia una teoría del reconocimiento *político*. La propuesta consiste en rastrear en los conceptos políticos de Cicerón, elementos que ayuden a pensar una teoría moral y política del reconocimiento. No obstante, con motivo de un encuentro de ciencias políticas, me limito a presentar una introducción del problema y la justificación que motivó la mencionada investigación, tratando de responder la pregunta: ¿para qué volver a leer a Cicerón desde el campo que la filosofía aun ocupa en las ciencias políticas?

¹ squint16@eafit.edu.co. Estudiante de Ciencias Políticas de la Universidad EAFIT, vinculado al Semillero de Investigación en Estudios Filosóficos del Departamento de Humanidades de la misma universidad.

Más que presentar el avance o las conclusiones de una investigación, quiero exponer, en primer lugar, los puntos principales de la “fusión de horizontes” –tomando como referencia el método hermenéutico gadameriano–,² que propongo para acercarnos de nuevo a Cicerón. En otras palabras, y más puntualmente, trataré de justificar, desde una perspectiva de hermenéutica filosófica, la utilidad de volver a interpretar desde los debates contemporáneos, los conceptos de *individuo* y *reconocimiento político* en la obra de Cicerón.

El primer paso para esta aproximación se encuentra desenmarañando qué significa “en clave de reconocimiento político”. Demorémonos un poco en este punto. La noción de “reconocimiento político” tiene su albor en la modernidad, específicamente durante el idealismo alemán, primero con Fichte y posteriormente –con mayor precisión metodológica y conceptual– en Hegel (sobre todo en su *Fenomenología del espíritu* y en los *Fundamentos de filosofía del derecho*). Podemos resumir a grandes rasgos, no sin temor a ser demasiado escuetos, que la idea de reconocimiento hegeliana gira en torno a la formación de la “eticidad” (*Sittlichkeit*), entendida como la relación entre el sujeto individual y la comunidad intersubjetiva, en la que la alteridad, esto es, el *otro*, es parte indispensable para la propia constitución del yo [*Selbst*] como sujeto libre. Solo en la relación del reconocimiento del otro como una conciencia libre es posible la superación de la particularidad subjetiva y la elevación a la totalidad del espíritu absoluto: del Estado, en su forma plena (Cfr., Hegel, 2004: 208-286).

Puesto así, Hegel no nos dice gran cosa. Lo relevante en el presente escrito es lo siguiente: la preocupación hegeliana del *otro* como fundamento del *yo* y de la construcción de la comunidad, habrá de repercutir hasta nuestros días, no solo en el campo de los estudios filosóficos, sino incluso en los estudios propiamente de la política. Desde Engels y Marx, hasta Habermas y Kymlicka, esto es, desde la reivindicación de la clase obrera hasta la defensa de la deliberación democrática y las políticas del multiculturalismo, la idea de la lucha por el reconocimiento es transversal a gran parte de la teoría política contemporánea. Y si bien ninguno de los mencionados anteriormente desarrolla algo así como una “teoría del reconocimiento”, los esbozos a propósito de la relación entre un yo (o un nosotros) y un otro (u otros), como eje de la vida política, son importantes. Ciertamente, a pesar de que el tinte hegeliano se ha ido disolviendo, la discusión al respecto aparece cada vez con más frecuencia entre los debates actuales de la ciencia política, especialmente en lo que respecta a la pregunta por la democracia.

2 Desde la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer, la fusión de horizontes hace referencia a una parte del proceso implícito y necesario en toda actividad de interpretación. Todo lector se acerca a un texto desde una posición enmarcada por condiciones culturales, sociales, lingüísticas e históricas particulares que determinan en sumo grado los prejuicios y presupuestos de su interpretación, y por lo tanto, la interpretación misma. Desde la perspectiva gadameriana, más que evitar estos factores contextuales, esto es, el *horizonte de interpretación*, es necesario hacerlos explícitos y tratar de acercarlos al *horizonte* desde el cual el texto habla. (Cfr., Gadamer, 1993, en especial capítulos 9, 10 y 11; Gadamer, 1998, capítulos 7, 24 y 25; Grondin, 2009).

En este orden de ideas, muchos autores contemporáneos, desde los “marxistas heterodoxos” (piénsese en Mouffe, Hardt y Negri) hasta los de la corriente “cosmopolita” (por ejemplo, Held) coinciden, al menos, en que el orden global contemporáneo presenta desafíos importantes para las instituciones y las formas políticas tradicionales y, al mismo tiempo, plantean la necesidad de repensar el reconocimiento dentro de la comunidad política a la luz de los diversos actores del escenario político –cada vez más numerosos y complejos– y la manera como se entretienen sus relaciones. Entre estas discusiones, tal vez una de las más importantes y paradigmáticas es aquella con respecto a la ciudadanía: conceptos como el de “ciudadano global”, “ciudadano cultural” y “ciudadano multicultural”, se encuentran ordenados en la fila de las propuestas más liberales que pretenden responder a la necesidad de una nueva comprensión del sujeto político. Ya no es suficiente con la pertenencia jurídica a un Estado específico, es menester considerar al hombre como un habitante del mundo e identificarlo políticamente con la humanidad en general y no con una u otra “nación”.

Muchas son las posiciones frente a esta manera de concebir la ciudadanía. Sin embargo, esta referencia resulta útil aquí para llamar la atención sobre el hecho de que el sujeto político ya no puede entenderse simplemente bajo el marco del ciudadano moderno que se inaugura formalmente en Westfalia (perteneciente a un Estado-nación) y que se reconoce como parte de un cuerpo ético estable y uniforme. No. Su *identidad política* está en duda. La diversidad de jurisdicciones y de intereses sociales que se traslapan y confunden permanentemente, dificultan la tarea de poder definir al individuo con un único adjetivo. Políticamente... ¿se es antioqueño o colombiano o liberal o conservador u obrero o defensor de los animales o indígena u homosexual o...? ¿Tal vez varios al mismo tiempo, (o ninguno)?

Evidentemente, no me compete tratar de responder aquí estas preguntas. Lo que sí pretendo es poner de relieve la necesidad latente de cuestionar las nociones con las que pensamos hoy la política desde sus cimientos fundamentales. Y, adherido a una perspectiva gadameriana, creo pertinente rastrear la historia efectual³ de los conceptos que sirven como bastiones de nuestras ideas políticas, de tal forma que podamos arrojar luces sobre su sentido más propio y empezar el “círculo de comprensión” de nuevo. Particularmente aquí, la cuestión más problemática que subyace al panorama esbozado anteriormente es la del individuo político. Quién es, cómo aparece y a dónde pertenece el individuo político, por ejemplo, son preguntas que debemos re-examinar. Tratemos de explorar un poco más este camino.

3 Por *historia efectual*, desde el marco metodológico planteado inicialmente para este texto, se entiende la evolución de los conceptos en relación con las condiciones sociales y políticas en las que se desarrollan. Más que mostrar cómo influyen los conceptos en las condiciones reales de la historia, se trata de mostrar cómo las ideas dan testimonio y conceptualizan los procesos y los cambios sociales en la historia (Gadamer, 1998). Esta idea se enmarca en el amplio campo de estudios de la *Begriffsgeschichte* (Koselleck, 2004).

En primera instancia, intentar rastrear la idea de individuo es, cabe anotar, una tarea bastante ociosa. Bien podría asumirse –como lo hacen los contractualistas modernos de Hobbes a Rawls– que algo así como “el individuo” existe antes de cualquier sociedad, y es su voluntad o su miedo o sus intereses –o cualquier otro impulso específico– lo que lo lleva a conformar una reunión;⁴ bien podría decirse, tomando una perspectiva diferente, que el individuo nace con la Reforma protestante y la idea del hombre solo y desnudo ante Dios; e incluso, otra posibilidad se encuentra en decir que el individuo siempre ha hecho parte de las disertaciones filosóficas de occidente desde que Tales hablaba del alma y los dioses, o desde que Sócrates, por ejemplo, discutía con Gorgias sobre los sofistas.

Sin embargo, como sujeto político, el individuo se empieza a fabricar mucho después de Tales y mucho antes de la modernidad. El helenista W. Tarn (1927), propone un nombre propio: Alejandro Magno. “El hombre como un animal político, fracción de la polis o ciudad-estado autónoma, había terminado con Aristóteles; con Alejandro [su discípulo] empieza el hombre como un individuo” (Tarn, 1927: 79).

La aparición del “imperio helenístico” dio la última estocada a la decadencia de la polis, y trajo consigo el final de los ideales políticos que esta representaba, a saber, la *isonomía* y la *isegoría*⁵ entre los ciudadanos, desapareciendo así la unión espiritual que significaba la vida de los *demos*. Poco a poco, como producto de este proceso, empezó a cultivarse un sentido de “recogimiento e intimidad personal, del tipo que el griego de la época clásica no había poseído nunca. Los hombres empezaban a fabricarse lentamente almas” (Sabine, 1945: 114). Había que desarrollar alguna forma para vivir solos y, al mismo tiempo, para convivir en una comunidad mucho más grande, compleja e impersonal que la polis.

Ante la insuficiencia de la filosofía clásica para enfrentar esta nueva forma de orden político, empezaron a surgir propuestas filosóficas (conocidas luego como escuelas helenísticas), que consideraban la regulación de la propia vida y la conducta como base de la formación ética. Por otra parte, era apremiante encontrar algún criterio que permitiera establecer la unidad en medio de la diversidad: lenguas, costumbres y legislaciones del “imperio” de Alejandro. Este criterio será el de la “fraternidad humana”, y es originado por el mismo Alejandro el día que “hizo votos por una unión de corazones (*homonoia*) y una comunidad política conjunta de macedonios y persas” (Tarn, 1927: 79).

4 Vale resaltar que tanto en Hobbes como en Rawls el individuo previo a la sociedad, más que un argumento histórico que describa la aparición real de las sociedades, se trata explícitamente de un artificio metodológico que ayuda a explicar los presupuestos antropológicos de sus teorías políticas. Lo que aquí pretendo resaltar es que, incluso siendo un artificio metodológico, en términos de historia de las ideas, ya en la modernidad temprana que vive Hobbes, resulta posible pensar en un individuo de una forma particular que para los filósofos antiguos y medievales no sería concebible.

5 En términos amplios, *isonomía* se refiere a la igualdad ante la ley; *isegoría*, a la igualdad para hablar y ser escuchados en la esfera pública.

Esta dicotomía de un individuo específico, distinto y aparte, que posee una vida personal y privada, aunque perteneciente a la especie humana, y la de una comunidad universal a la que todos los hombres pertenecen por el solo hecho de contar con una naturaleza común, dio cabida a sistemas de valores que intentaban ampliar el espacio en que se podía pensar la vida política. Este es el nuevo espacio en el que la *homonoia* (o *concordia*, como pasaría al latín), que debía entremezclarse con la individualidad, hizo necesario, pues, remodelar los conceptos políticos.

Esta idea tomaría muchísimo más sentido cuando el modelo paradigmático, es decir, el orden establecido fuera sucedido por el romano. Y ya aquí tal vez nos resulte más fácil vislumbrar el problema: ¿cómo reunir bajo un mismo orden e identidad política a muchos pueblos distintos? ¿Cómo hacer del mundo conocido una comunidad política que se reconozca bajo un mismo estandarte?

Pues bien, aunque los romanos no fueran en realidad muy buenos filósofos, sí hubo entre ellos muy buenos helenistas. Y si algún modelo filosófico logró calar profundo entre los pensadores romanos, ese fue el estoicismo. Con la llegada de Panecio de Rodas y Polibio al círculo de los Escipiones (Cfr., Sabine, 1945: 122-125), empezaría a cuajarse toda una línea de pensamiento propiamente romana que permanecería atada a sus orígenes griegos. Nociones como la del derecho natural, la ciudad universal, la racionalidad de Dios y de los hombres, se adecuaron a los ideales que de antaño latían en la vida política romana y, ulteriormente, ayudaron a ensamblar conceptualmente aquello que para los romanos ya hacía parte del repertorio de los negocios públicos.

Esta romanización del pensamiento estoico no significó meramente una traducción del griego al latín. Más aún, el problema que plantea pensar ideas griegas con palabras nuevas y completamente ajenas a los usos abstractos y metafóricos, representa un proceso, en sí mismo, de aparición de ideas nuevas. No hablamos ya de la *Politeia*, se trata ahora de la *República*; no es el *nomos* lo que ahora importa, es la *lex*; no pensamos en un *Zoon politikón* sino en un *animal rationale*. Y estos cambios implican, efectivamente, cosas muy distintas. No solo es una nueva configuración política, son también nuevas palabras para pensarla. Lo aquí esbozado resulta todavía más importante si tenemos en cuenta que fueron estas últimas –*República*, *lex*, *animal rationale*–, las que dieron forma a la mayor parte de la filosofía política medieval y, consecuentemente, al pensamiento moderno.

Así pues, atando bruscamente los cabos, si queremos repensar las nociones que hoy tratan de explicar nuestra vida política como individuos, no es suficiente con presentar la etimología griega de algunos de nuestros conceptos. Tampoco es suficiente –aunque sí necesario– adentrarse en estudios sobre la filosofía política griega. Si la historia efectual de las ideas tiene algo para decirnos, hay también que rastrear las nociones políticas romanas a las cuales responden con mayor proximidad las nuestras. Entonces, debo preguntar de nuevo en este punto: ¿para qué leer a Cicerón?

La respuesta puede ser muy sencilla: no hay más teóricos políticos romanos. Pero esto no es para nada un descrédito de su obra. De hecho, Cicerón tiene la virtud de reunir en su obra “casi todo lo que se conoce de [la filosofía romanizada] tal como se encontraba a comienzos del siglo I a. C. [...] Sus tratados políticos, la *República* y las

Leyes, fueron escritos a mediados del siglo y constituyen el mejor índice que es posible encontrar del pensamiento político de Roma” (Sabine, 1945: 128). Pero su función de recopilador no es suficiente justificación. Tal vez sea más importante aun el hecho de que todo lo que escribía Cicerón se convertía en un *bestseller*. Su obra se leyó masivamente, y sus ideas quedaron impresas en los pensadores y juristas romanos por venir. Pero su influencia no acabó allí. Cicerón fue uno de los referentes protagónicos en el pensamiento político, moral y, en general, en las reflexiones filosóficas durante la Edad Media, incluso después de que Aristóteles fuera retomado por los escolásticos (Cfr., Gilson, 1982).⁶

Y es que algunas de las ideas políticas más importantes para la modernidad encuentran un primer desarrollo conceptual en los escritos de Cicerón: el derecho como fundamento de la asociación humana, la República como la mejor forma de constitución política, la racionalidad como criterio de identidad humano, e incluso una ‘sociedad del género humano’ –similar a la idea kantiana de “el derecho de la ciudadanía mundial”–, por ejemplo, pueden rastrearse en textos como *De República*, *De Legibus* y *De Officiis*,⁷ escritos por el cónsul romano entre el 55 y el 44 a. C.

Siguiendo esto, uno de los puntos más importantes de la discusión ciceroniana es aquella que se teje entre los conceptos de “ley” y “república”, en la cual las cuestiones fundamentales giran en torno a cómo se forma la comunidad política, quiénes lo hacen y qué la mantiene unida. Lo realmente provechoso frente a estas antiguas preguntas salta a la vista cuando aparecen elementos a propósito de la necesidad de reconocer en el otro un individuo igual a mí para poder constituir una vida en común y, por tanto, para formar una unidad política. Y esto ya no para la vida de la *polis*, sobre la que tanto discurren Platón y Aristóteles, y en la que la identidad común, incluso a nivel espiritual, tenía sentido; sino para un mundo en el que convivían romanos, galos, egipcios, griegos, etc., bajo un mismo “orden político” y a merced de distintos credos religiosos, gran diversidad de costumbres, de idiomas. Entonces, ¿no tendrá algo que decir Cicerón para reflexionar sobre la “ciudadanía global” o “políticas multiculturales”, por ejemplo?

Así las cosas, mi propuesta se resume en este argumento: los esbozos teóricos de la obra política de Cicerón pueden brindarnos elementos para re-pensar la ciudadanía contemporánea. ¿Cómo? Ya lo he sugerido tímidamente en un pasaje: la fusión de horizontes que implica interpretar la idea de ciudadanía en Cicerón desde una perspectiva de reconocimiento político puede ayudarnos a comprender las antiquísimas ideas romanas con las cuales se pensaron problemas políticos que, de alguna forma, parecen repetirse en la política global contemporánea. Esta lectura puede aportar nuevas perspectivas a los debates contemporáneos.

6 Tampoco puede dejarse de lado la influencia que ejerció el filósofo romano sobre los pensadores del renacimiento: en efecto, es el modelo de educación propuesto por Cicerón en el *De Oratore* (2004), el que guiará la reaparición de los ideales humanistas entre los intelectuales italianos desde la aparición de la obra de Petrarca (Cfr., Gilson, 1982: 314-321).

7 En español, *Sobre la República* (2002), *Las Leyes* (2009) y *Los Deberes* (2014).

No quiero que mi propuesta pase por ingenua. No se trata de creer que Cicerón estaba pensando en los problemas de la “era post-colonial” o de la Unión Europea. Tampoco pretendo sugerir que en nuestra cognición se encuentran impresas inherentemente ciertas formas de pensar o de actuar heredadas directamente de los romanos. Esto no es posible ni deseable. La propuesta de lectura se erige, más bien, sobre la convicción según la cual los conceptos que usamos para explicar y comprender el mundo, para elaborar complejos modelos teóricos o simples hipótesis causales, no son meros contenedores abstractos que nacen por vez primera cuando son mencionados e inmediatamente mueren luego de ser operacionalizados. No. Los conceptos son *portadores de sentido* y deben ser radicalmente tomados como tales. No son tablas vacías, pero tampoco estructuras cerradas. Responden a procesos históricos de comprensión que se reconfiguran constantemente, y estos procesos deben ser considerados al evaluar los conceptos. Es en este nivel, creo, que la filosofía todavía tiene algo para decir a los estudios políticos, y tiene que ver con el acontecer efectual de sentido que se inmiscuye cada vez que empleamos palabras como ciudadano o Nación, cuando se traen a colación ideales políticos como la libertad o la igualdad y, sobre todo, cuando se proponen soluciones teóricas a los problemas del mundo político.

En efecto, esta es una convicción fundamentalmente hermenéutica: si la ciencia política conserva el interés por comprender la esfera de los asuntos humanos compartidos, más le vale prestar agudo oído a los conceptos con las que lo hace y –en palabras de un conocido filósofo alemán– entrar en el círculo de comprensión de forma correcta (Cfr., Heidegger, 2006: 153).

Bibliografía

- Cicerón, Marco Tulio (2002). *Sobre la República*. Madrid: Gredos.
- Cicerón, Marco Tulio (2004). *El Orador*. Madrid: Alianza.
- Cicerón, Marco Tulio (2009). *Las Leyes*. Madrid: Gredos.
- Cicerón, Marco Tulio (2014). *Los deberes*. Madrid: Gredos.
- Gadamer, Hans-Georg (1993). *Verdad y Método I*. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, Hans-Georg (1998). *Verdad y Método II*. Salamanca: Sígueme.
- Gilson, Étienne (1982). *La Filosofía en la Edad Media: Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*. Madrid: Gredos.
- Grondin, Jean (2009). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder.
- Heidegger, Martin (2006). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2004). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Koselleck, Reinhart (2004). “Historia de los conceptos y conceptos de la historia”. *Ayer*, 53 (1), pp. 27-45.
- Sabine, George. (1945). *Historia de la teoría política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Tarn, William (1927). *Hellenistic Civilisation*, Vol. II. Londres: Plume Books.

II

John Locke: de los principios del pacto social y su lucha contra el absolutismo monárquico¹

Andrés Cardona²

Resumen

En este artículo se presentan algunos de los aportes fundamentales de John Locke a la consolidación del pensamiento liberal. Para ello se comienza con una introducción al contexto político que anima su pensamiento, luego se esbozan los puntos básicos de discordia entre Locke y Robert Filmer, uno de sus más importantes objetos de confrontación intelectual, con lo cual se dilucidan algunas de sus tesis principales en torno a la formación del estado social a partir de la noción de estado de naturaleza, la crítica de la monarquía y la división del poder político con la función que en ella cumple la propiedad. El artículo finaliza con una conclusión en torno a los principios del pacto social en la teoría de Locke.

Palabras clave: liberalismo – John Locke – Robert Filmer – absolutismo – división del poder político – propiedad – pacto social

A partir de los textos “Locke I”, “Locke II” y “Locke III” de Rawls, y *John Locke* de Uzagalis en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, se relatarán aspectos importantes de la teoría lockeana durante la Ilustración: un periodo lleno de cambios, revoluciones y descubrimientos en términos científicos, literarios, culturales, políticos y sociales en Europa. Estos años fueron anfitriones de eventos como la Paz de Westfalia, El barroco y las Revoluciones Gloriosa y Francesa, además de personajes como Newton, Shakespeare, Galileo, Bach, Kant, Luis XIV y Locke. Este médico y pensador empirista, quien es reconocido como el “Padre del Liberalismo Clásico”, hizo importantes aportes al pensamiento político, económico y filosófico del mundo. Sus principales obras en teoría política son los *Dos tratados sobre el gobierno civil*, en los que expone los principios del liberalismo, formula su tesis del pacto social y se opone al absolutismo monárquico que defendía en su época Robert Filmer. ¿Cuáles eran los argumentos de Locke para

1 La primera versión de este trabajo se presentó como relatoría para la materia *Teoría y filosofía política IV*, impartida por el profesor Leonardo García Jaramillo.

2 acardo64@eafit.edu.co. Estudiante de Ciencias Políticas de la Universidad EAFIT.

justificar el pacto social y así salir de un estado de naturaleza? Y ¿cuáles eran los principios sociales y antropológicos que llevaron a Locke a desarrollar una teoría liberal? Estas preguntas se procuran resolver en este texto.

1. Contexto político: de la Crisis de la exclusión y las condiciones de vida de John Locke

Para el óptimo entendimiento de la teoría lockeana, se explicará el contexto político y material que llevó al pensador inglés a plantear su teoría contractualista. John Locke (1632-1704) fue miembro de la aristocracia británica, estudió en Christ Church y residió en la localidad de Shaftesbury desde 1666 hasta su exilio en 1682. Las razones y situaciones que lo llevaron al exilio giran alrededor de la Crisis de la exclusión (1679-1681), periodo que se caracterizó por ciertas fricciones y hostilidades entre el Parlamento y la Corona.

1.1. La Crisis de la exclusión

Un proyecto de ley planteado por los protestantes y el Country Party (antecesor de los *whigs*), buscaban que el sucesor de Carlos II no fuera Jacobo, por el hecho de profesar la religión católica. Esto causaba miedo en parte de la población ya que se preveía que al igual que en el régimen francés –encabezado por el también católico Luis XIV– se implantaría un absolutismo monárquico. Esto generó revueltas en la población hasta 1681 cuando fracasó el proyecto de ley. Durante este proceso, el Parlamento británico fue disuelto por medio de la prerrogativa de Carlos II. Más tarde, en 1688, Jacobo II es derrocado por el Parlamento, en lo que se llamó La Revolución Gloriosa. Luego del levantamiento contra la monarquía, Guillermo de Orange sucede al ejecutivo católico en la Corona, y durante su mandato le fueron impuestos por el Parlamento el *Acta de tolerancia* y *La carta de derechos* de 1689.

Por otra parte, cabe resaltar la religiosidad de Locke, puesto que aunque abogaba por la separación entre la iglesia y el Estado, hacía parte de la causa de los *whigs*, respaldándose en su protestantismo. Además, gran parte de su teoría (especialmente en el desarrollo del concepto de ley natural) se basa en conceptos divinos y no terrenales.

1.2. Locke y su discusión con Robert Filmer

“Gran parte de los *Ensayos sobre el Gobierno Civil* (1689) fueron una réplica hacia Filmer, quien defendía la monarquía absoluta” (Uzgalis, 2016: 5). Argumentaba que el gobierno absoluto era legítimo puesto que se respaldaba en el poder paterno y divino de Adán, y que el ser humano no nacía libre sino en un estado de subordinación natural. Para rebatir la legitimidad del absolutismo, Locke desarrolla su tesis sobre la división de poderes, la limitación al poder político, y explica la importancia del poder constituyente (pueblo); mientras que para refutar el estado de sujeción natural –que exponía Filmer– exalta la libertad innata y natural de los hombres, quienes en su derecho natural pueden hacer uso de los recursos del mundo, con lo que se desarrolla el concepto de propiedad.

2. John Locke: De su concepción del estado de naturaleza al pacto social

Para explicar el concepto de política en Locke debe partirse de su noción de estado natural, el cual se caracteriza por ser un estado de libertad e igualdad política entre personas, y por albergar una sociedad conformada por individuos que trabajan para incrementar sus bienes y placeres, juzgan y castigan al que (violando la ley natural) atenta contra ellos para preservarse a sí y a los otros, y viven en una sociedad regida por la ley natural fundamental vinculante.

¿Cuáles serían las causas para renunciar a ese estado natural de igualdad natural innata e implantar una autoridad política a la cual le son cedidas ciertas libertades y derechos?

Pues bien, el estado de naturaleza tiene tres imperfecciones que justifican el pacto para la transición hacia el Estado civil, y que hacen de la autoridad política un instrumento coactivo por medio del cual “renunciamos a nuestro derecho natural a preservarnos a nosotros mismos y al resto de seres humanos para que este quede regulado por las leyes de la sociedad hasta donde sea necesario para la conservación de la misma” (Locke, 1990: 130). La primera imperfección del estado de naturaleza radica en que los hombres al juzgar y castigar se distraen de sus fines particulares (acrecentando sus bienes). La segunda imperfección es que aunque hay una ley natural conocida por todos, la carencia de ley positiva hace que los hombres se dejen llevar por las pasiones y violen la ley natural. La tercera imperfección es la carencia de un juez imparcial, puesto que aunque una víctima o sociedad (en su legítima defensa) está en su derecho de entrar en un estado de guerra justa contra alguien que viole la ley natural, se puede exceder en el castigo al juzgar. Por estas razones, los individuos pactan y conforman una sociedad civil en la cual una autoridad política castiga a quienes violan los derechos de los demás, y garantiza los bienes, vidas y libertades de las personas. A diferencia de Hobbes, quien piensa que el pacto es de sometimiento, para Locke es de sociedad. Esto se debe a que Locke no tiene una concepción tan problemática del hombre en el estado de naturaleza (el hombre tiende a asociarse), lo que permite que haya un pacto de asociación en el cual el pueblo instituya el régimen. Es destacable que la autoridad política en Locke es un elemento meramente coactivo, puesto que sus deberes se limitan a preservar la sociedad (el Estado no debe inmiscuirse en los asuntos privados de los individuos). Locke concluye que todo gobierno es meramente producto de la violencia.

Además, “para Locke es imperativa una ley positiva (acorde a la ley natural), ya que es soberana y protege estrictamente las propiedades y libertades de los ciudadanos” (Rawls, 2009). En segundo lugar, establece un cuerpo arbitral que debe crear una legislación conforme a la ley natural, y otro que debe ejecutarla (principio de división de poderes). En este árbitro se deposita la legitimidad, puesto que el poder, para Locke, es fiduciario, es decir, se le confía al Parlamento la autoridad para representar al pueblo y hacer las leyes. Este cuerpo jurídico debe defender los intereses de los que tienen propiedad.

Por otra parte, Locke reafirma que el pueblo es soberano, constituyente primario, y tiene potestad para derrocar regímenes que considere ilegítimos. Además, afirma que cuando el poder se disuelve en el Parlamento o en la Corona, recae en el pueblo. No obstante, a juicio de Rawls, Locke no precisa en qué términos puede actuar el constituyente primario ante la obtención de ese poder.

3. Crítica a la monarquía absoluta

Por el contexto político en el que se encontraba, Locke veía la necesidad de defender la división de poderes y atacar la monarquía absolutista, la cual se estaba dando en su país cuando Carlos II disolvió el Parlamento y dio el poder absoluto a Jacobo II. Locke afirma que el Parlamento es representante del pueblo como ente legislativo, y que si esta institución se disuelve, el pueblo como soberano recibe su poder. Se opone radicalmente a la monarquía absoluta afirmando que los hombres no tienen en su naturaleza la sujeción, e incluso reafirma su postura de que antes de darle el poder absoluto a una sola institución o persona jurídica, la idea es limitarlo (principio liberal), puesto que este no debe interferir en la esfera privada de las personas, y debe ser un instrumento meramente coactivo que haga cumplir las leyes acordes a la ley natural. Ante un gobierno absoluto como el que propone Filmer, y que Locke considera ilegítimo, están justificados el regicidio y la rebelión.

4. De la propiedad, el pacto tácito y la limitación del poder: principios del liberalismo clásico

Sobre la propiedad y el pacto tácito, Locke aclara que son anteriores a la sociedad civil, es decir, acontecen durante el estado de naturaleza. Rawls, de una parte, explica la postura de Locke respecto a la propiedad: “[A]unque la tierra y sus frutos fueron dados originalmente en común, los individuos pueden tomar propiedades y bienes sin el consentimiento de la humanidad desde los primeros tiempos en el mundo, incluso antes de que existiera la autoridad política” (Rawls, 2009: 172). Por otra parte, la introducción del dinero (pacto tácito) también es anterior a la autoridad política, y se hace entre los individuos para que se les permita acumular tanto como quieran.

Estos dos elementos son vitales en el desarrollo del liberalismo clásico, puesto que Locke afirma que el derecho a la propiedad está fundado en el trabajo (el 90% del valor de la tierra se funda en este), lo que causa que el hombre tenga derechos y libertades de usar algo para satisfacer sus necesidades y menesteres. Para Locke, la propiedad no es solo un derecho inalienable del hombre, es además la principal causa de los pactos tácito y social, puesto que estos le permiten al individuo acumular sus bienes, acrecentar su cantidad de propiedades y concentrarse esencialmente en el trabajo. Consecuentemente, la teoría liberal se fortalece cuando se evidencia la preocupación de Locke por limitar el poder de la autoridad política, y volverla así un ente que solo se preocupe por preservar la libertad, la propiedad y la vida de los integrantes de la

sociedad, mientras los individuos se preocupan por su principal fin que es trabajar sus tierras para incrementar su bienestar. Locke fue considerado un pensador elitista, puesto que puso la propiedad como indicador de los derechos de los ciudadanos en la sociedad civil, y aceptó el Estado de clases como el idóneo para transitar desde el estado de naturaleza.

5. Conclusión: del pacto y los principios lockeanos de la política

El pacto social en Locke es un contrato de asociación por medio del cual el hombre instituye una autoridad política, la cual se divide en las funciones legislativa y ejecutiva. El pacto se da porque alguien (fundamentalmente) debe preservar a los individuos y la sociedad, para que así estos no lo hagan directamente ni se distraigan de conseguir sus fines particulares que son acrecentar sus propiedades y bienes por medio del trabajo. Esto sugiere que en Locke el Estado es un instrumento que se debe limitar a preservar las libertades de los individuos y defender a los que tienen propiedad. Locke critica la monarquía absoluta porque viola la soberanía del pueblo al someterlo y, además, viola el principio de división de poderes. Finalmente estas críticas se escriben en el contexto de la disolución del Parlamento inglés, del apoyo de Locke a los *whigs*, y de su réplica a Robert Filmer sobre su tesis de la monarquía absoluta, el sometimiento natural del hombre y la alienación de la propiedad.

Bibliografía

- Locke, Jhon (1689). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid: Alianza.
- Rawls, John (2009). "Locke I", "Locke II" y "Locke III". En: *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*. Madrid: Paidós.
- Uzgalis, William (2016). "John Locke". En: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Spring 2016 Edition). Edward N. Zalta (ed.). En: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/locke/>>.

Los derechos en “Dios y Estado” de Hans Kelsen¹

Pablo Castellanos Ramelli²

Resumen

En este artículo se aborda el análisis que hace el famoso jurista Hans Kelsen sobre el problema de la soberanía, rastreando las convergencias y divergencias que yacen a dos modelos de soberanía: el político y el religioso. En este sentido, se muestran algunas similitudes que guardan ambos tipos de soberanía desde el punto de vista de la vivencia individual y psicológica, gracias a elementos comunes como la superioridad, la unión con la comunidad, la hipóstasis y la personificación, entre otros. Con este abordaje se desarrolla el fin que persigue el texto: elucidar por qué la noción de derechos es nuclear para la diferenciación entre ambos tipos de soberanía, gracias al modo particular de conectar los conceptos de autoridad, poder e individuo, en cada una de ellas.

Palabras clave: soberanía – Dios – Estado – derechos – vivencia – personificación

Introducción

El presente texto busca hacer un análisis del ensayo “Dios y Estado” de Hans Kelsen, desde el punto de vista de los derechos de los individuos. El ensayo original explora cómo el concepto de soberanía es similar en la religión y en un Estado. Dicha idea de soberanía trasciende el mundo material, de modo que es interminable, superior al súbdito, y siempre existirá sin depender de quien la encabece en cualquier momento determinado. Si bien este concepto de soberanía es igual para ambos, ¿puede haber algo propio del ejercicio del poder que sí varíe? Se encuentra que sí: la tenencia de derechos. Este es el punto central del artículo que se presenta a continuación: encontrar, desde las mismas bases y razonamiento que utiliza Kelsen, qué función cumplen los derechos y por qué son diferentes ante una soberanía de Dios y otra de Estado.

1 Este artículo surgió originalmente como un breve ensayo de clase en el curso de Derechos y Mecanismos de protección. Para aquel entonces solo hice una pequeña aproximación a por qué no se necesitarían derechos ante Dios de acuerdo a lo que había aprendido en clase hasta ese momento. Ahora este artículo me ha llevado a ahondar conocimientos en las teorías de Kelsen, la filosofía del derecho e incluso la teología, para poder explicar el razonamiento de los derechos frente al Estado y frente a Dios. Para la escritura de este artículo, deseo agradecerles a Lily Faulkner –teóloga de la Universidad Rafael Landívar de Guatemala– y a Luis Fernando Álvarez Londoño –abogado, teólogo, filósofo y S. J. Vicerrector de extensión y Relaciones interinstitucionales de la Pontificia Universidad Javeriana–, por el apoyo investigativo que me brindaron.

2 pcastel1@eafit.edu.co. Estudiante de Ciencias Políticas y Derecho de la Universidad EAFIT.

Los derechos en “Dios y Estado” de Hans Kelsen

La forma como un individuo percibe y responde a la soberanía que le ejerce el Estado al ser su súbdito, guarda un gran número de similitudes con aquella que la religión posee sobre él como creyente. A través del texto “Dios y Estado”, Hans Kelsen analiza esta semejanza a través de cómo la vivencia social y la religiosa de la soberanía se expresan en la mente del individuo, por qué les es obediente y cuál es la esencia de ambas formas de control. El trabajo de Kelsen se centra en los razonamientos psicológicos y lógicos detrás de dichos poderes, y cómo se reflejan en el individuo. Lo que se pretende a continuación es, de acuerdo con los planteamientos del autor, preguntarse por qué los derechos de quienes están sujetos al poder son o no necesarios frente a la vivencia social del Estado y a la vivencia religiosa de Dios.

Al comprender por qué para Kelsen la concepción de soberanía en la psicología del individuo es ilimitada y superior tanto en la vivencia social con el Estado, como en la religiosa con Dios, se puede entender por qué el autor sostiene que sus autoridades no guardan diferencia. Sin embargo, entre ambas hay una gran divergencia no relacionada al alcance y poderío de su soberanía sino relacionada con los derechos. Esta diferencia en el poderío genera la cuestión a desarrollar en el siguiente texto: ¿Por qué se necesitan derechos frente al Estado o ante Dios? Antes de ofrecer una respuesta, se analizará la naturaleza del Estado y la de Dios, para así poder llegar a una mejor comprensión del “por qué” de la pregunta. Es pertinente tener en cuenta a lo largo de la exposición que las relaciones a analizar son Estado-Individuo y Dios-Humano; no individuo-individuo en una soberanía estatal o religiosa. Además, al estudiar la soberanía de Dios no se habla de la iglesia como institución sino de Dios en sí mismo, independiente de toda organización que diga representarlo, y que, en concordancia con la obra de Kelsen, existirá a pesar de todo. Este es más específicamente el Dios del Nuevo Testamento.

Entre los aspectos que comparten ambas fuerzas, los más importantes son los siguientes: son ilimitadas, su autoridad está situada por encima del individuo, condicionan y determinan su comportamiento y crean en él un sentimiento de total dependencia hacia estas. En teoría, ninguna posee más capacidad condicionante sobre sus seguidores que la otra. “Si se compara la autoridad del todo normativa con la que la deidad toma posesión del alma del individuo, con esa exigencia de incondicional obediencia con la cual la sociedad penetra e invade cada vez más la conciencia del individuo, no podrá advertirse diferencia alguna de esencia, y ni siquiera de grado” (Kelsen, 1922: 144). El hecho de no estar limitadas por ninguna autoridad significa que dentro de sus respectivas esferas pueden actuar siguiendo nada más que su voluntad. Así las cosas, el Estado puede hacer que el orden jurídico legisle de la forma que quiera frente a cualquier situación. Dios puede disponer de todo lo existente como desee: “La libertad de Dios con respecto a las leyes naturales se explica con el concepto de milagro: éste es un acontecimiento que no puede ser acuerdo con las leyes naturales, y para cuya determinación es preciso recurrir al sistema sobrenatural de la voluntad divina” (Kelsen, 1922: 261). Este poder supremo viene de que no tenga un par con un poder,

ni siquiera mínimamente comparable. Cualquier otra forma de autoridad que pudiera existir estará bajo su umbral.

Desde la vivencia religiosa se comprende todo el universo como la unión de todos los seres deseados por Dios, generando en el creyente la concepción de que al existir es parte de la universalidad de lo creado por Dios. Siendo así, todos son hermanos en una unicidad como hijos de Dios. La vivencia social y el Estado surgen en la conciencia del individuo al verse enlazado con las demás personas, y estas están al mismo tiempo enlazadas unas con otras. La cantidad de vínculos y enlaces hacen que cada individuo sea una pequeña parte de una gran unidad. El aporte de cada uno se complementa con el de los demás para crear la unidad “de un todo que, experimenta uno como situado por encima de sí, por encima de la simple parte, como algo superior que condiciona y posibilita su propia existencia como miembro, y ante lo cual debe suscitarse, por tanto, el sentimiento de la dependencia” (Kelsen, 1922: 243-244). Estas soberanías se implantan en la conciencia de los individuos que se asumen como simples piezas de entes superiores con capacidades ilimitadas. Los individuos se ven como dependientes de dichos entes por lo que les reconocerán autoridad y les brindarán subordinación (Menzel, 1915).

Ambas soberanías son conceptos abstractos que requieren del instrumento de la personificación para hacerse tangibles en los individuos. Dios toma una forma hipostasiada que crea el pseudo problema de que se toma por objeto real el instrumento usado para representar la unidad abstracta (Kelsen, 1922). Siendo la hipóstasis la consideración de lo abstracto como real (RAE, s.d.), puede verse en la figura de la santísima trinidad de la religión cristiana un caso ejemplar, pues en ella se entiende claramente que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no son realmente la autoridad religiosa sino su forma de llevarse a efecto ante sus seguidores. Por su parte, la soberanía social

[e]s concebida esencialmente como persona, y como tal constituye tan sólo la personificación de un orden: el orden jurídico. Concebir como unidad la multiplicidad de las relaciones jurídicas de los individuos, tal es la función posibilitada por el concepto de orden jurídico. Pero la unidad abstracta del orden jurídico se plasma en la representación de una persona, cuya voluntad significa el contenido de éste orden jurídico (Kelsen, 1922: 252).

Al mismo tiempo, este orden jurídico es personificado en la institución de Estado. Cuando esta institución se materializa puede tomar muchas formas, pero siempre encabezadas por alguien humano; en la teología, en cambio, como ya se dijo, quien siempre estará en el centro del poder no es alguien terrenal sino Dios. Es importante tener esta aclaración en cuenta, pues es de gran importancia para dar respuesta al objetivo de este texto, a continuación se verá por qué.

El Estado surge de la unidad que trae la vivencia social de los individuos. Esta se divide en dos niveles: a) La conciencia de estar vinculado a seres congéneres y que estos estén vinculados entre sí formando un grupo de redes sociales. Y b) las obligaciones y vínculos de las redes sociales de un grupo se implantan en la conciencia de un sujeto

por medio de la autoridad que viene como respuesta a la representación del individuo como subordinado a un todo que está por encima de él (Cfr., Kelsen, 1922: 243). Con esta base fundacional, y como ya se expuso más arriba, los individuos se someten a la autoridad del grupo como conjunto. Las relaciones de poder descienden de la totalidad de la autoridad hacia la singularidad. Están sujetos a ella en el mismo nivel, participan y son dominados de la misma forma. No pueden imponer su voluntad sobre otros individuos sino que dejan que la autoridad lo haga por ellos. Kelsen lo explica del siguiente modo:

[U]no se somete a la autoridad del grupo para que los otros también queden sometidos por igual a ella; estos otros, precisamente los que no quiero tener arriba de mí, sino que, cuando mucho, tolero a mi lado, como iguales a mí, y que, ya que no puedo dominarlos directamente, domino indirectamente viendo cómo, sometidos precisamente a esta autoridad mía –y esta autoridad ‘mía’ no es solamente, o mejor dicho, no es tanto la autoridad que yo poseo porque la reconozco, como también y principalmente la autoridad que por tal medio soy– se doblan ante mi bandera. Y esta bandera, si bien exteriormente es simple símbolo del grupo, vista desde el interior constituye tanto más íntegramente la expresión del yo reprimido cuanto que este yo se identifica más incondicionalmente con el grupo exaltado en forma desmesurada, compensándose así la sumisión del individuo por su propia exaltación (Kelsen, 1922: 249).

La forma para el hombre tener poder en cualquier soberanía es hacer parte del poder, y, al verse como parte de un poder, querrá que todos los demás también hagan parte de él y estén condicionados como ellos mismos lo están. En palabras de Kelsen, “así todo afán de alguna manera placentero por someterse a, es a un tiempo deseo de someter a otros: la sumisión es, de cierto modo, idéntica –psicológica, no lógicamente– a la voluntad de poderío. Tomemos la religión en su manifestación histórica: hasta ahora ningún creyente jamás se ha satisfecho con estar solo con su dios; la sumisión a un dios ha servido siempre para poder someter a otros a este dios” (Kelsen, 1922: 249). Los sujetos que experimentan la deidad buscarán más creyentes que veneren a su dios, e individuos que se incorporen al Estado. Cuando estos nuevos miembros comienzan a hacer parte de la soberanía, la verán, en el caso de la religiosa, como la hipóstasis que representa a Dios, y en el caso de la social como personificada, como ya se dijo, en Estado y Derecho. En el caso de la soberanía social, aquella “persona” a la que Kelsen hace referencia, aquella cuya voluntad significa el contenido del orden jurídico, es una personificación que va más allá de ser un sistema de Derecho. Aunque Kelsen no lleve su análisis hasta ese punto, de hecho la personificación estatal toma forma de persona. Resulta lógico que así sea, ya que en la vivencia social no hay ninguno otro ser que haga parte de la unidad de los humanos. Aunque Dios y Estado no sean excluyentes, Dios no representa autoridad para el Estado. Quien tome esta forma deberá ser irremediablemente una persona. Sí, el Estado es la materialización del orden social, pero al mismo tiempo instrumentaliza, hipostasias a alguien para que guíe su voluntad durante alguna medida de tiempo –dependiendo del sistema empleado. Pareciera que es una contradicción el hecho de que todos los individuos deban ser una parte igual de la unidad, pero no es así. Aquel que asume dicho papel

de detentador de la soberanía no es un superior sino un *primus inter pares*, un primero entre iguales, ya que este sujeto no es la soberanía en sí misma sino que la refleja a través de él debido al título o rol que ostenta, no por quien esta persona es. La soberanía existirá en el Estado independiente de quien lo administre: Presidente, Rey, Dictador, Parlamento o cualquier otro dirigente. Pero estos serán siempre humanos que encarnan la autoridad y la voluntad del concepto.

Debido a que el Estado viene del hombre, tendrá que lidiar con sus imperfecciones; las avaricias y caprichos saldrán a relucir inevitablemente por muchos motivos, pero hay uno especialmente que llama nuestra atención al hacer que se olvide que el otro es un igual, y se pase a verlo como un obstáculo, algo inseparable de la actividad estatal: el poder y la búsqueda de poder. El ser humano es hambriento de poder y capaz de atentar contra los demás si lo desea, y no hay nada ni nadie que le impida hacerlo. Sería de esperarse que la autoridad del Estado lograra detener este impulso violento, pero no es así. O no totalmente, ya que si logra apaciguarlo en gran medida prohibiendo ciertas conductas entre individuos, como homicidios o agresiones –casuística de las relaciones cotidianas que no es tema de la presente exposición–, basta con tener presente que los hombres buscarán el poder, y una vez lo tengan querrán mantenerse en él. El título de *primus inter pares* es tan codiciado que al olvidar que se está frente a congéneres se verá al otro como una parte superflua de la unidad social y a sí mismo como una parte más necesaria de lo que en verdad es. Estas competencias de poder, y el hecho de que el Estado está compuesto y encabezado por hombres, hacen inevitable que con el tiempo lleguen a las directrices de los Estados gobernantes dispuestos a atropellar a sus súbditos sin piedad y de diferentes formas utilizando su soberanía como justificación. Quieren sentir que ellos mismos son la autoridad que se impone ante los demás, que su bandera doblegue más de lo que doblega, o que por lo menos son más que una “simple” parte de la soberanía. En realidad cada individuo seguirá siendo la misma parte de la unidad con o sin poder, la unidad social y las impresiones psicológicas de su soberanía se mantendrán sin importar que uno u otro escale a la posición de soberano y cómo la emplee. Sin embargo, la forma como un soberano emplea el poder sí puede ser perjudicial para los demás individuos. Kelsen usa una metáfora por medio de la cual explica este fenómeno:

Lo mismo que el primitivo en ciertas épocas, cuando reviste la máscara del animal totémico, es decir, de su ídolo tribal, puede cometer todos los atropellos prohibidos de ordinario por estrictas normas, así el hombre civilizado puede, tras la máscara de su dios, su nación o su Estado, dar libre curso a todos esos instintos que, como simple miembro del grupo, debe suprimir cuidadosamente dentro del mismo. Mientras que quienquiera que se alabe a sí mismo es menospreciado por presuntuoso, cualquiera puede alabar sin temor a su Dios, su nación, su Estado, aunque de esta manera sólo se entrega a su propia vanidad; y mientras que al individuo como tal no se le reconoce ningún poder legítimo para que coaccione, domine o máxime mate a otros, es en cambio su derecho supremo cumplir todo ello en nombre de Dios, la nación o el Estado, a quienes, precisamente por este motivo ama como ‘su’ Dios, ‘su’ nación, ‘su’ Estado, y con los cuales se identifica en acto de amor (Kelsen, 1922: 249).

Como se ve en lo anteriormente expuesto, estas justificaciones y frenesíes de violencia suceden tanto en contextos de la vivencia social como de la religiosa. Esto no significa que Dios incurra en tales actividades, pero ciertamente sus seguidores sí lo hacen. La definición que da Kelsen de Estado como unidad social con un ordenamiento jurídico que genera una autoridad más allá del individuo, el cual queda obligado, permite reconocer como Estado gran variedad de organizaciones, y entender por qué actúan como lo hacen. Siguiendo lo planteado en el texto, se podría decir que la iglesia (como institución encabezada por el papa) encaja en la soberanía estatal. El mismo Kelsen lo pone de la siguiente forma: “Si la sociedad debe concebirse como mera ideología, en tal caso la religión constituye tan sólo una ideología social particular, originariamente idéntica a esa ideología social que puede designarse en el sentido más lato de la palabra como Estado; en esta fase del razonamiento las representaciones de Dios y del Estado coinciden plenamente: el Dios nacional es simplemente la nación deificada en la personificación. Este es un hecho que hemos mencionado ya en otro contexto según el cual son idénticas organización religiosa y organización jurídica, Iglesia y Estado” (Kelsen, 1922: 250). Esto explica por qué en ciertos momentos de la historia la iglesia ha actuado de forma abusiva y ha cometido actos que van contra lo que debería ser la esencia cristiana, pero que se cometieron “en nombre de Dios”, lo que bien puede ser una máscara de las mencionadas anteriormente, como por ejemplo la inquisición. Si se remueven estas máscaras “a los actores de la representación religiosa o social en la escena política deja de ser Dios el que recompensa y castiga, deja de ser el Estado el que condena y hace la guerra: son hombres quienes ejercen violencia sobre otros hombres, es el señor X quien triunfa sobre el señor Y, o una bestia que aplaca su apetito sanguíneo revivido. Si caen las máscaras, la representación pierde todo significado propio: si hacemos abstracción de las máscaras renunciamos justamente a esta interpretación específica en la cual consiste exclusivamente aquello que llamamos religión o sociedad” (Kelsen, 1922: 250). Detrás de las máscaras solo hay individuos que hacen igual parte de la totalidad. Estas son muestras de que lo que sucede en la esfera interior, la búsqueda de poder del hombre, se extiende a su manejo de las relaciones de autoridad, por lo que se debe buscar un medio para lograr un desarrollo propicio de la vida de los habitantes que están bajo este poderío.

El medio para lograrlo es presentado como los derechos, un instrumento de “garantía de las condiciones de vida de la sociedad, asegurada por el poder coactivo del Estado” (Ihering, s.f.: 274). En la esfera de la vivencia social, los derechos operan en el mismo nivel jerárquico que el Estado (superior al sujeto) puesto que están incluidos dentro del Derecho y el Derecho es Estado (Cfr., Kelsen, 1922: 252).³ Pueden estar al mismo nivel de la autoridad porque hacen parte de ella, no son algo ajeno. Funcionan tanto

³ El autor toma el Derecho como la voluntad del Estado, lo que hace al Estado la personificación del Derecho, ya que el Estado es orden jurídico y de la conducta humana. No se preocupa por dar una explicación profunda de por qué el Estado no puede ser otro orden sino el jurídico, sino que establece que para poder

en las relaciones individuo-individuo como Estado-individuo. Se necesita protección tanto de los demás individuos que conforman la unidad social como del soberano que la representa. No todos los derechos surgen de la misma forma, dependen del tipo de Estado y de la organización que este ejerza sobre sus súbditos. ¿Cómo es que llegan a surgir estos derechos frente a una autoridad superior que condiciona y determina al individuo que encabeza dichos derechos? Una explicación clásica que se dio es que pueden surgir como contraprestación cuando los individuos aceptan ceder el uso de la fuerza a cambio de seguridad e instituyen al soberano (Hobbes, 1909). Otros surgen porque el gobierno o el dirigente en turno lo permite como concesión que bien puede ser respuesta a exigencias o a mera liberalidad, así como también pueden resultar del proceso tras el cual un soberano es removido forzosamente de su posición por abusar continuamente del resto de individuos, y estos como repuesta instauran a un nuevo gobernante, y al mismo tiempo derechos que amparen protecciones para aquello que más se les vulneró. El poder ilimitado de un soberano puede crear situaciones de vulnerabilidad para quienes están bajo su poder. Garantizar sus condiciones de vida será primordial para los individuos ante cualquier tipo de gobierno. Según López Lopera, “el poder político sin límites puede destruir fácilmente las libertades individuales. A los tres autores [Isaiah Berlin, Benjamin Constant y Stuart Mill] no les preocupaba la transferencia de la libertad de unas manos a otras, es decir, el exceso y los abusos del poder por parte del monarca, sino el exceso y abuso por parte de cualquier gobierno, incluso del gobierno popular. La preocupación no era ‘quién ejerce la autoridad’, sino ‘cuánta autoridad debe ponerse en unas manos’ (López, 2007: 85). Es por esto que a medida que los gobiernos se vuelven menos absolutistas, sus ciudadanos tienden a tener más derechos, pues tienen un mayor reconocimiento por parte del soberano. Los derechos se necesitan para que el soberano cumpla con el respeto y permita la satisfacción de las necesidades básicas de quienes conforman su sociedad. Los derechos evitan que las “máscaras” se utilicen desmesuradamente.

El hecho de que los derechos se posicionen a la misma altura que la autoridad del Estado pareciera retar su calidad de ser un poder supremo incondicionado. Sería paradójico que un Estado cuyas características esenciales sean ser ilimitado, autónomo y poseer un poder absoluto que condiciona y determina a sus súbditos, deba atenerse a simples medidas que garanticen condiciones básicas de vida para los individuos que lo conforman. Pero esto no es ningún desacierto ni muestra de que hay una falla en el planteamiento; la existencia de los derechos cabe perfectamente en el razonamiento propuesto por Kelsen. El mismo autor se dirige a este pseudo problema explicando

concebir esto dentro de la lógica de las autoridades supraindividuales y, a nuestro conculer, cómo los derechos se posesionan al mismo nivel de estas solo basta reconocer “que el Estado en la medida en que es objeto de la ciencia jurídica sólo puede ser Derecho. En efecto el objeto del conocimiento jurídico es sólo el Derecho y no es otra cosa que el derecho, y aprehender jurídicamente el Derecho no puede significar sino aprehender el Estado como Derecho” (Kelsen, 1922: 253).

desde la teoría de la auto obligación del Estado. De acuerdo con esta, el Estado debe convertirse en una persona de derecho y estatuir un ordenamiento jurídico para que sus actos se incorporen a este. Crear un orden jurídico es necesario y esencial para que la sociedad se establezca y, de hecho, es lo que permite que pueda ser considerada como un objeto distinto de la naturaleza (Kelsen, 1922: 246). El complejo de normas establecido originalmente por el Estado y la sociedad sirve para desarrollar una de las capacidades básicas de su autoridad: condicionar al individuo. El sistema normativo se expresa a través de mandatos y leyes. Se regula, de acuerdo con la voluntad del Estado, la forma como cada persona deberá actuar. El ordenamiento jurídico es un instrumento para que el soberano exprese la voluntad del Estado. “Concebir un acto, en particular el acto del Estado, como jurídico equivale a concebirlo como contenido del orden jurídico, como contenido calificado de forma determinada [por una norma jurídica]” (Kelsen, 1922: 260). El Estado se acoge al ordenamiento porque sus actuaciones son parte de él. “Sin embargo, este orden jurídico constituye en ocasiones para los órganos que lo ejecutan en particular para los órganos supremos, un obstáculo contrapuesto a sus intereses. Aun en la monarquía absoluta el orden jurídico no está configurado exclusivamente según los intereses del monarca y su séquito, sino que de alguna manera deben tomarse en consideración intereses opuestos” (Kelsen, 1922: 260). Dicho obstáculo a los intereses de los soberanos son los derechos que garantizan las condiciones básicas de los individuos. Siempre que existan, el soberano deberá respetarlos pues son parte del Estado. Inclusive una monarquía absoluta o una autocracia se topará hasta con la expresión más mínima de derechos, ya que al hacer parte del Estado se mantienen a través de los diferentes gobiernos que encabezan un Estado. Algunos pueden ser suprimidos o modificados en cierta medida, pero otros siempre se mantendrán para salvaguardar por lo menos la vida de los individuos ante cualquier deseo del soberano. No es que los individuos tengan una fuerza para doblegar al Estado y hacer que se limite, sino que el soberano, representando al Estado, se auto impone el respeto a los derechos y normas como concesión a los ciudadanos en aras de tener estabilidad. Un gobierno que no permite que se den las condiciones necesarias para la vida de sus ciudadanos se verá enfrentado a que tarde o temprano estos vendrán a exigir las llegando muy seguramente a la instancia de volcarse en contra del gobierno. El Estado y la vivencia social seguirán existiendo aunque se remplace el gobierno, pero el gobernante se verá amenazado. De esta forma, los derechos son concedidos para asegurarle a los individuos que serán respetados y así no tendrán que exigir por vía de hecho.

El orden social es creado por el hombre pero Dios no lo es. Él viene de un origen totalmente diferente, es la personificación del orden del mundo. El mundo es “un todo dotado de sentido, un orden unitario de todo acontecer”, Dios es dicho orden (Kelsen, 1922: 252). Corresponde al concepto griego de *cosmos*, un orden perfecto y absoluto, autárquico, auto sostenible, que es (presente), ha sido (pasado) y será (futuro) (Bunge, 2001: 123). De este deviene la naturaleza, que cuando el hombre la adapta a sus necesidades crea el Estado. Todo lo terrenal fue creado por el deseo de Dios, y en su obra

se desarrollan los individuos con todas sus relaciones. Kelsen lo explica de la siguiente manera: “[E]l universo como íntima comunión del individuo con todos los demás seres deseados por Dios y plenos de Dios, sólo con esta relación filial con Dios y la siguiente confraternidad de todos los seres en Dios y mediante Dios, el pensamiento de la deidad alcanza su sentido último y la vivencia religiosa llega a su perfección” (Kelsen, 1922: 244). La vivencia religiosa, así como la social, permea todos los aspectos de la vida del individuo y determina su comportamiento. Lo cual no significa que todo lo que percibimos y somos sea una encarnación de Dios, a diferencia de lo que manifiesta la panteísta que considera absolutamente todo como expresión de la voluntad de Dios, pues sería contradictorio que este, a través de su voluntad, guiara a los individuos a pecar y a hacer el mal. Los humanos tienen mentes libres, Dios los crea y les permite actuar con cierto grado de licencia. Por lo que, si lo deciden, podrán hacer el mal. Los individuos sabrán que están pecando pero Dios no tomará el control de sus acciones para obligarlos a detenerse. Esto es el libre albedrío, una consecuencia buena o mala por todo lo que se hace, pero hay libertad de actuación. La autoridad divina se aplica por moral en vez de ley de derecho positivo. Dios determina como guía moral: “El concepto acabado de Dios cumple dos funciones muy distintas una de otra. Dios es la expresión, tanto del fin más elevado, del valor supremo, del bien absoluto como de la causa última. Sirve tanto para la justificación de todo deber, como para la explicación de todo lo que es: su voluntad es norma ética a la vez que ley natural” (Kelsen, 1922: 245). Se espera que los individuos actúen acorde a la guía moral de Dios, pero en caso de no hacerlo los actos cometidos no repercuten en vida sino al morir, a diferencia del Estado que ejerce por la fuerza y castiga hasta la muerte. Utilizar la fuerza no está en la naturaleza de Dios, por lo que no hay que tomar medidas para que garantice no hacerlo. Además, tenerlas sería obligar a un ser supremo que no depende de la humanidad. ¿Cómo se haría esto? Sería sujetar el ente supraindividual a las leyes de la naturaleza. Ya coinciden Kelsen y Feuerbach que resulta superfluo el concepto de un Dios que esté sujeto a las leyes naturales (Kelsen, 1922: 262). Las reglas de la deidad están hechas para el bien de los individuos, no de Dios. A este no le afecta que alguien robe, pero esto sí es perjudicial para los involucrados.

El Estado, por medio de los derechos, se auto obliga a respetar a los individuos. En el caso de Dios, ¿cómo es posible estar seguros de que sus capacidades infinitas no serán utilizadas de forma aplacadora? ¿Simplemente confiar en que Dios nunca dejará de ser tan benevolente? La teología también emplea la auto obligación para dar respuesta a esto. Lo expone Kelsen de la siguiente manera: “El Dios situado por encima del mundo se convierte en el mundo, o en su representante, el hombre, al escindirse el ente divino en dos personas: Dios Padre y Dios hijo, El Dios hombre o Dios mundo. En la persona de Dios hombre, Dios se somete al orden del mundo (tanto a su orden moral como a sus leyes naturales) por él mismo establecido, y el curso del mundo no se conforma con su voluntad, sino a la inversa; en cuanto a Dios Hijo, Dios se somete a un deber de obediencia para con Dios Padre” (Kelsen, 1922: 247). Aquí se evidencian

similitudes y diferencias entre la soberanía religiosa y la estatal: ambas se auto limitan a fin de que tanto las autoridades como los individuos actúen de acuerdo al orden. La soberanía estatal recurre al medio de los derechos para auto limitarse y garantizar las condiciones de vida de la sociedad. Dios se auto limita para actuar acorde a sus lineamientos como autoridad moral pero no hay un instrumento que haga las veces de derecho sirviendo de garantía. Todo lo que se tiene ha sido concedido por él a su propio deseo y libre voluntad. Como no es de su naturaleza usar la fuerza, es misericordioso y piadoso; resulta innecesario tener un derecho que garantice que no abusará de su poder contra los mortales, porque no lo hará.

A modo de conclusión, se puede decir que frente a una soberanía estatal encabezada por humanos se pueden exigir derechos para defender a los súbditos. No se sabe de qué forma los soberanos ostenten el poder, siendo muy usual que abusen de él debido a su naturaleza humana. Mientras que frente a un Dios como el expuesto por Kelsen, propio del Nuevo Testamento, es innecesario tenerlos. No hay necesidad de defensa ante algo que no tiene necesidad de usar la fuerza y que, como máxima expresión del bien, no se doblega ni actúa según el mal.

Bibliografía

- Bunge, Mario (2001). *Diccionario de filosofía*. México: Siglo XXI.
- Hobbes, Thomas (1909). *Leviathan*. Oxford: Clarendon Press.
- Ihering, Rudolf Von (s.f.). *El fin en el derecho*. Madrid: (s.r.).
- Kelsen, Hans (1922). "Dios y Estado". En: *Logos*, Vol. II, pp. 243-266.
- López Lopera, Liliana María (2007). *Las ataduras de la libertad: autoridad, igualdad y derechos*. Medellín: Fondo editorial Universidad EAFIT.
- RAE (s.f.). *Diccionario de la lengua española*. En: www.dle.rae.es.

III

Una conversación con Robert Nozick acerca de Liberland¹

Mariana Pineda Toro²
Carolina Aristizábal Saldarriaga³

Resumen

La variante libertaria de Robert Nozick sigue siendo una de las actualizaciones modernas más singulares del liberalismo. Mediante la recreación de una entrevista hipotética es entablado aquí un diálogo del teórico estadounidense sobre la constitución política de Liberland, un terreno de nadie apropiado por Vít Jedlička y organizado bajo los principios del libertarismo, cuyo esclarecimiento es el cometido de este texto. Con el trasegar de la conversación van surgiendo comentarios y preguntas que permiten ulteriores aclaraciones acerca del papel que en este territorio juega la propiedad privada y su relación con la libertad negativa y la justicia; la necesidad y la forma del gobierno político; mecanismos de seguridad y protección de las libertades; el lugar que en él ocupan los derechos políticos y los impuestos, entre otros, acompañadas por una reflexión final.

Palabras clave: Liberland – libertarismo – propiedad privada – libertad negativa – justicia – gobierno

Introducción

La posibilidad de constituir un Estado bajo los lineamientos ideológicos del libertarismo surge cuando el checo Vít Jedlička toma un pequeño territorio inhabitado en la frontera entre Serbia y Croacia, y encuentra personas interesadas en vivir allí con las mínimas regulaciones políticas y económicas. En el presente texto se plantea una entrevista hipotética con Robert Nozick en la que se busca profundizar la propuesta

1 Este ensayo se presentó como trabajo final de la materia *Teoría y Filosofía Política IV* del pregrado en Ciencias Políticas de la Universidad EAFIT, la cual fue dictada por el profesor Mauricio Uribe López, a quien agradecemos su orientación en el desarrollo del mismo.

2 mpined12@eafit.edu.co. Estudiante de Ciencias Políticas de la Universidad EAFIT.

3 csalda10@eafit.edu.co. Estudiante de Ciencias Políticas y Negocios Internacionales de la Universidad EAFIT.

teórica del filósofo a partir de la materialización de los principios del libertarianismo en el Estado de Liberland, fundado por Jedlička.

La defensa de la propiedad privada como posibilidad de vivir a cabalidad la libertad negativa, en términos de Berlin (1988), la primacía de la justicia retributiva sobre parámetros específicos de distribución, la seguridad de la población como un bien más del mercado y el pago voluntario de impuestos son algunos de los asuntos que convergen al referirse al libertarianismo. La manera como se abarcan los anteriores temas permite identificar, por un lado, los principios en los que se sustenta esta visión de Estado, y por otro, la necesidad de reflexionar acerca de las implicaciones sociales, económicas y políticas que trae la implementación de los mismos.

El pasado 13 de abril, el checo Vít Jedlička encontró la oportunidad de consolidar un nuevo Estado en un territorio de 7 kms² a orillas del Danubio. Este territorio no era reclamado por Serbia ni Croacia, países limítrofes, al ser este un bosque de difícil acceso y que no representa un interés geopolítico para ninguno de los dos Estados. El principio ideológico sobre el que se fundamenta este autodenominado Estado es el de “Vivir y dejar vivir” (*To live and let live*) (Free Republic of Liberland, 2015a), lo que quiere decir que las regulaciones políticas y económicas serán mínimas (McKirdy, 2015), y que se defenderán la propiedad privada y otras libertades individuales. Como si fuera poco, el Estado no se meterá ni en la cartera ni en la bragueta: los impuestos serán un asunto voluntario (“Liberland, el nuevo país...”, 2015). ¿Te gustaría ser ciudadano de este “Estado”?

Para ayudarte a responder esta pregunta, la revista de Teoría y Filosofía Política (TFP) consultó al filósofo político Robert Nozick (RN) para que expresara sus opiniones al respecto, e indicara los beneficios, las desventajas y la viabilidad de Liberland.

TFP: Cuando se lee sobre el autodenominado Estado Liberland se ve muy marcado el predominio de la propiedad privada. El fundador plantea la propiedad privada como el núcleo que determina el funcionamiento del ámbito económico, social, político, legal e ideológico. ¿Por qué se le hace tanto énfasis a la propiedad privada en Liberland, sabiendo que esta también es defendida por muchos otros Estados?

RN: La propiedad privada no solo es importante por lo que es en sí misma; no es el simple hecho de un cuadrado de tierra. Lo importante es más lo que ella representa y lo que conlleva su existencia; es lo que genera en el individuo el hecho de poseer un pedazo de tierra. Es muy sencillo: si existe la propiedad privada, existe un espacio en el que el individuo tiene la oportunidad y la completa capacidad para el ejercicio de sus actividades personales, gustos y decisiones. Los derechos que se pueden ejercer dentro de la propiedad privada son co-posibles, cada persona puede ponerlos en práctica como decida. Además, estos derechos individuales no determinan un ordenamiento social, sino que establecen los límites dentro de los cuales una opción social debe ser realizada excluyendo ciertas alternativas o fijando otras (Nozick, 1974: 168). El individuo puede desarrollar las actividades necesarias para ser o hacer lo que es capaz sin que en ello interfieran otras personas, y mucho menos un gobierno. La propiedad privada

termina representando lo que Berlin llamaba libertad negativa. Es decir, hay ausencia de interferencia que permite el ejercicio de las libertades individuales (Berlin, 1988: 202), aun cuando este autor no determina la libertad negativa como valor absoluto. Lo cierto es que en Liberland, la propiedad privada y la libertad que ella representa es el valor absoluto. Es más, la propiedad privada que se busca implementar en este nuevo gobierno hace fáctica esa libertad negativa de la que estamos hablando. Liberland va a ser un conjunto de propiedades privadas, y, en este sentido, el hecho de tener una cerca que separe mi territorio del de mi vecino me está mostrando claramente hasta qué punto llega mi libertad. Aquí aplica verdaderamente el dicho de “mi libertad llega hasta donde comienza la libertad del otro”.

TFP: Si usted está diciendo que Liberland será un conglomerado de propiedades privadas en las que cada uno, en el ejercicio de su libertad individual, decide sobre sus asuntos sin que nadie intervenga, esto muestra que ya hay un lineamiento y un funcionamiento regular de las cosas que todo el mundo conoce. ¿Qué finalidad tiene que en la parte orgánica de la normatividad de Liberland se establezca un gobierno?

RN: Yo le pregunto a usted: ¿Qué ocurre si por alguna circunstancia entra un vecino a mi terreno a coger un mango? Para usted un mango puede no representar mayor cosa, pero para mí, y le aseguro que para todos los ciudadanos de Liberland, ese mango representa una parte de la propiedad privada que me pertenece. El hecho de que ese vecino entre y usurpe algo que me pertenece, muestra que la libertad de la que hablamos anteriormente está siendo violada. Ante esto, el afectado, en este caso yo, intentaré que se me restituya el bien, se me pague una indemnización o se me haga una reparación de la violación. Lo cierto es que el afectado, por serlo, puede reclamar una sanción desproporcionada a la violación cometida, lo que quiere decir que tanto víctima como victimario actúan en pro de maximizar sus beneficios. Precisamente por casos como este se hace necesario el establecimiento de un gobierno que pueda entrar a mediar los conflictos que se dan entre los individuos por cuestiones de propiedad (Free Republic of Liberland, 2015b). El gobierno actúa como juez, como único juez, puesto que es un tercero imparcial que analiza la situación y establece un castigo equivalente al perjuicio causado. El Estado pone de acuerdo estas dos partes avalando una acción mercantil, la cual tiene como objeto central preservar la vida y la propiedad (Lopera Chaves, 2008: 337).

TFP: ¿Podríamos decir entonces que el monopolio de la seguridad y, por ende, el de la violencia, se encuentra en el gobierno?

RN: Efectivamente. La seguridad es un bien más del mercado que resulta efectivo únicamente cuando una sola agencia de protección toma el monopolio (Nozick, 1974). Cuando se solicita la ciudadanía de Liberland, los individuos están aceptando que el gobierno central va a ser esa agencia, ese ente encargado de asegurar el respeto de la propiedad privada y, en este sentido, de los derechos individuales. Es importante tener en cuenta que mi respuesta puede estar influenciada por mi pensamiento, pues creo que tanto Estado como mercado son categorías del pensamiento que resultan útiles para pensar en la correcta formación estatal (Lopera Chaves, 2008: 337).

TFP: Entonces lo que usted está queriendo decir es que los posibles ciudadanos están aceptando y reconociendo el sistema político propuesto por Vít Jedlička. En este sentido, ligado al pensamiento contractualista, ¿se podría pensar que se está dando un acuerdo de voluntades cuando las personas aplican para adquirir la ciudadanía? ¿O sea que cuando las personas aplican es porque reconocen los parámetros pre-establecidos y por transitividad le otorgan al gobierno central la función de ser juez?

RN: No es propiamente contractual. Si fuera contractual, el Estado surgiría a partir de un acuerdo basado en una sumatoria de voluntades, pero en Liberland la gente no está acordando el surgimiento de un Estado, sino que está aceptando, al momento de entrar, una propuesta de Estado. Es más una aceptación voluntaria de una idea *a priori* de Estado que un acuerdo de voluntades que permite establecer los lineamientos del mismo. De igual manera, sigue siendo una aplicación real que se acerca a la idea utópica rawlsiana de la posición original.

TFP: Bajo el modelo político propuesto por Jedlička se establece un sistema político constitucional con elementos de democracia directa y representativa. ¿Qué implicaciones tiene esto?

RN: El hecho de que sea constitucional supone un mecanismo para la protección de las libertades individuales y de la propiedad privada. El establecimiento de una constitución delimita las funciones del gobierno con el fin de asegurar la no intromisión en asuntos privados de los individuos. Esto se logra gracias al planteamiento y aplicación de un catálogo de derechos. Además, en la constitución también se plasma la división de poderes (Free Republic of Liberland, 2015b). De esta manera se abre la oportunidad para que entren en juego rasgos democráticos. Tengo entendido que la gente puede participar directamente a través de referendos y eligiendo a sus representantes (Free Republic of Liberland, 2015b). Este factor democrático implica que hay derechos políticos: las personas pueden ser elegidas para representar, o pueden elegir representantes. En este sentido, y entendiendo que los ciudadanos pueden participar directamente en ciertos asuntos hasta con poder de veto, demuestra que todos se están autodeterminando, están gobernando sin que nadie suponga una dominación sobre otros. Todos participan de igual manera, todos tienen igual derecho de participar en los asuntos políticos.

TFP: ¿Entonces en Liberland hay un ejercicio efectivo de las dos libertades que diferencia Berlin?

RN: Liberland sí se caracteriza por llevar a cabo las dos libertades planteadas por Berlin (1988), en la medida en que es constitucional y democrática. La preeminencia del constitucionalismo va ligada al predominio de la propiedad privada, al ser esta un derecho inexpugnable, por todo lo que ella representa. El constitucionalismo se encarga de asegurar la libertad negativa, la no intromisión, la protección de las libertades y los derechos individuales ligados a la propiedad privada. Los elementos democráticos aseguran la libertad positiva, pues los ciudadanos cuentan con la capacidad de

autogobernarse (Berlin, 1988: 200). Lo cierto es que la forma de implementar o promover la libertad positiva es a través de la constitución. Esto demuestra que la libertad negativa tiene mayor valor que la positiva, aun si esta no se deja de lado completamente.

TFP: La igualdad que asegura el autogobierno hace referencia a la idea de igualdad política ante la ley. ¿Se podría pensar que la constitución permite extrapolar esta igualdad al ámbito judicial? ¿Qué criterios determinan la aplicación de la justicia?

RN: Claro, cuando las personas deciden entrar como ciudadanos a Liberland, están aceptando, como ya se dijo, al Estado como único juez. Este Estado tiene el deber de aplicar el mismo racero para todas las personas al momento de aplicar e impartir justicia.

TFP: Puesto que el juez actúa sobre los conflictos que se generan por la propiedad privada como lo habíamos dicho previamente, y que la palabra juez remite inmediatamente a asuntos judiciales, ¿qué se podría entender como justicia en Liberland?

RN: Esta sigue mis planteamientos teóricos sobre la justicia retributiva. Para comprenderla es necesario separar la idea de justicia de la de distribución. La justicia distributiva requiere un principio estructural de distribución justa, abandonando la tradición histórica que demuestra que las acciones pasadas de las personas producen derechos distintos sobre las cosas. En este sentido, la distribución puede ser injusta sin hacer que corresponda la historia real con el merecimiento del objeto distribuido. Pensar que la tarea de una teoría de justicia distributiva es llenar el espacio de “a cada quien según sus...” es estar predispuesto a buscar una pauta. Pero en realidad no se necesita una pauta distributiva para generar justicia, porque no se requiere ningún fin más general aparte de los objetivos individuales de las transacciones individuales (Nozick, 1974: 158). Según lo que yo pienso y creo que se va a aplicar en Liberland, la justicia va a estar encaminada a tres temas principales: adquisición original de las pertenencias, transmisión y la rectificación de injusticias en las mismas. Se entiende como justicia la rectificación de una violación cometida sobre la propiedad privada, especialmente en la adquisición y la transacción de esta (Nozick, 1974: 154).

TFP: ¿Qué opina usted de que llegue un checo, y no un serbio o un croata, que se apropie de un territorio con la idea de constituir un Estado?

RN: Me he informado muy poco sobre este aspecto en particular, pero aparentemente, ni Croacia ni Serbia reclamaban este territorio. En términos jurídicos, a este territorio se le podría conocer como *terra nullius*, una tierra de ningún hombre (Free Republic of Liberland, 2015a). Cuando una persona que adquiere una pertenencia, de conformidad con el principio de justicia en la adquisición, en la apropiación de algo no poseído, tiene derecho a esa pertenencia (Nozick, 1974: 156). Vít Jedlička se apropió de 7 kms² que no eran reclamados como posesión de ninguno de los dos posibles países dueños. Este checo aparentemente no está violando el principio de adquisición original de pertenencias, no está actuando de manera injusta. En caso de que Croacia o Serbia sí reclamaran este territorio, y Jedlička dijera que de ahora en adelante será suyo, el

principio mencionado se estaría violando. Lo que habría que hacer en ese caso sería entrar a rectificar la injusticia en la pertenencia, o llegar a un acuerdo para la cesión de este terreno a manos del checo (Nozick, 1974).

TFP: Siguiendo esta misma línea, ¿qué opina usted de que la constitución establezca que ninguna ley puede permitir que una propiedad sea tomada completa o parcialmente para el uso público sin el consentimiento o la compensación acordada de su dueño (Free Republic of Liberland, 2015b)?

RN: Opino que está muy bien regulado, como tiene que estarlo. En un espacio donde la propiedad privada es lo más importante, esta no se debe destinar a fines públicos, entendiendo que público es lo opuesto a lo privado. Y en tanto la propiedad privada es lo más importante, debe ser privada la decisión de que un terreno sea público. Lo anterior se entiende mucho mejor si se mira a través del cristal del segundo principio de la justicia retributiva. Este señala que una persona que adquiere una pertenencia de conformidad con el principio de justicia en la transferencia, de algún otro titular de este derecho, tiene derecho a la pertenencia (Nozick, 1974: 154). No importa de qué tipo sea la transferencia, si la ganó en una apuesta, si recibió parte del ingreso de su pareja, si recibe donaciones, o intereses por préstamos, inversiones o compra venta (Nozick, 1974: 160). Lo que importa es que la persona que la transfiera tenga el derecho inicial a esta pertenencia, y que al que se la transfiera, la acuerde con el dueño inicial. En este sentido, el problema no es que se ceda una parte o la totalidad de una propiedad para uso público, sino cuando se toma sin un previo acuerdo de cesión o de retribución con su dueño.

TFP: Por otro lado, nos interesa saber qué opinión le merece el hecho de que Vít Jedlička asegure que en este nuevo Estado no se van a recaudar impuestos.

RN: No es que no se vayan a recaudar impuestos, sino que el pago de estos será voluntario. La palabra impuesto genera la sensación de que el Estado interviene en la economía y en las ganancias que los individuos obtienen de sus actividades productivas. Cuando alguien dice “impuesto”, tú piensas que el gobierno quitará una parte de tu riqueza o de tu propiedad privada para invertirla supuestamente en un gasto público. Por esto, y con la intención de evitar la corrupción y la destinación de fondos a obras en las que no se tiene interés, y que probablemente no se realicen o se realicen mal, el aporte de los individuos para los asuntos públicos debe ser personal y voluntario.

TFP: Entonces, ¿es por esto que el presidente de este autodenominado Estado habla de donaciones?

RN: Exacto. Así lo llama Jedlička. Yo por mi parte prefiero llamarlos aportes. Las donaciones suenan como un asunto de altruismo, y, en realidad, si se “donan” fondos para una obra pública, lo que en realidad se está haciendo es dar un aporte financiero para una obra en la que tengo interés porque me traerá beneficio. Aquí la gente estaría aportando dinero para maximizar su beneficio, pero no a costa de otros, como en el caso del mango y de la retribución, sino a expensas propias. No hay altruismo real,

hay interés personal en que tal proyecto se lleve a cabo (Nozick, 1974). El resultado de la obra no va a ser una obra del Estado sino una obra producto de la sumatoria de intereses personales. Igual, no vayan a creer que los ciudadanos de Liberland y yo somos unos egoístas y amarrados que no estaremos dispuestos a aportar para obras que no nos traigan beneficio. Los Estados que implementan una justicia retributiva no son naturalmente altruistas, pero sí permiten que se dé el altruismo más que en los Estados que cuentan con una pauta distributiva. Si nos devolvemos un poco a la diferenciación que hice entre estas dos justicias, se puede ver perfectamente que los principios distributivos pautados no dan a la gente lo que los principios retributivos dan, porque no dan el derecho a decidir qué hacer con lo que uno tiene; no dan el derecho a decidir perseguir un fin que implica el mejoramiento de la posición de otro (Nozick, 1974: 168). Para una justicia retributiva no es problema si yo decido dar una parte de la renta, mientras que en el contexto de la justicia distributiva estoy distribuyendo algo por fuera de la pauta, estoy alterando la justicia al darle algo a alguien que probablemente no se lo “merece”.

TFP: Si Liberland asegura ser un Estado en el que se protege el espacio privado para el libre desarrollo del individuo, y de esta manera propicia la libertad de cultos, de asociación, de expresión, respeto por la diferencias en religión, raza, etnia, orientación, entre otros (Free Republic of Liberland, 2015b), ¿cómo explica usted que no se permita por la misma constitución, que sus ciudadanos se hayan vinculado ideológicamente con experiencias comunistas o nazistas en su pasado e inclusive en el presente?

RN: La respuesta se encuentra en la idea de justicia que se propone en Liberland. La inclusión de personas con ideologías de este talante pone en riesgo la práctica de la justicia retributiva que se quiere aplicar en Liberland, puesto que estas ideologías están caracterizadas por distribuir y buscar una pauta para ello. Por ejemplo, una actitud socialista tradicional es que los obreros tienen derecho al producto y a todos los frutos de su trabajo, ellos lo han ganado. Una distribución es injusta si no se da a los trabajadores aquello a lo que tienen derecho. Tales derechos están basados en una historia pasada (Nozick, 1974: 157). Esta actitud socialista, desde mi punto de vista, se aferra a las nociones de ingreso, producción, derecho, merecimiento, etc., y rechaza los principios de porciones de tiempo actuales que consideran solo la estructura del grupo de pertenencias resultantes. Su error reside en su postura sobre qué derechos surgen a partir de qué clases de procesos productivos (Nozick, 1974: 158). En este sentido, ellos pueden en alguna ocasión violar la propiedad privada, siendo esta un principio inexpugnable.

TFP: No se aceptan personas con este pasado, pero tenemos entendido que personas de Estados Unidos, Suiza y de países árabes ya han solicitado la ciudadanía de Liberland (McKirby, 2015).

RN: La moralidad de los ciudadanos tiene que ser una base efectiva para la articulación entre lo privado y lo público. No importa que los que van a ser ciudadanos de Liberland tengan procedencia de distintas partes del mundo, lo importante es que estén

dispuestos a ser educados en el respeto y en la preservación de los valores civiles con el objetivo de alcanzar la preservación de los fines colectivos (Lopera Chaves, 2008: 336).

TFP: Resulta contradictorio pensar en fines colectivos en un sistema político conformado por propiedades privadas, y en el que lo más importante es el desarrollo personal y el ejercicio de los derechos individuales. ¿Cómo pueden ser congruentes estas dos ideas que parecen tan opuestas?

RN: No son opuestas. ¡Es extremadamente sencillo! Los fines colectivos no necesariamente lo son porque estén destinados a la colectividad pública, estos pueden ser para la colectividad conformada por muchos individuos. Los fines colectivos a los que me referí son los fines individuales que concuerdan: el interés individual que tienen todos de que se preserven la propiedad privada y los derechos individuales de todos. A ver, para que les quede más claro, los individuos son seres racionales y, en este sentido, en la colectividad se genera una racionalidad estratégica con la que se da un equilibrio general obtenido a partir de relaciones económicas. Es decir, una armonía entre los intereses particulares en los que no debe interferir el Estado (Lopera Chaves, 2008: 338).

TFP: Para ir cerrando, un gran lector suyo, Anthony de Jasay, afirma que para usted todo orden social legítimo se establece entre propietarios (excluyendo a los no propietarios, o sea, a quienes no pueden realizar intercambios productivos) que renuncian a su ventaja de la libre expoliación para crear un Estado protector que trabaje para sus intereses y en contra del resto de la sociedad. Este fragmento de la sociedad que crea el Estado y su agencia monopolista de seguridad, se imponen al resto de la sociedad sin preguntar su opinión haciendo uso de la figura de la expropiación (Lopera Chaves, 2008: 341). Sin embargo, en Liberland no habrá requisito de renta o de trabajo para acceder a la ciudadanía (Cerezal, 2015). ¿Qué opinión le merece esto?

RN: Liberland y yo no podemos estar de acuerdo en todo. En mis planteamientos propongo un modelo de Estado, pero es el mismo Estado el que se va definiendo a través del mercado. Yo, personalmente, habría puesto requisito de renta y trabajo para adquirir la ciudadanía, porque creo que el mismo mercado se encargará de incluir y excluir según las dinámicas de la oferta y la demanda. Estas personas se encontrarán en desventaja y el sistema las expulsará del mismo eventualmente. Aunque si retomamos lo que dice Locke, amiguísimo mío [risas], todas las personas tienen su fuerza de trabajo para ofrecer dentro del mercado, solo de esta manera podrán mantenerse como ciudadanos de Liberland.

TFP: Entonces, ¿qué va a pasar con Liberland?

RN: Pues nada, yo ya me inscribí [risas]. Ojalá sí me acepten para poder ver en la realidad mis planteamientos teóricos, y que el esfuerzo intelectual que invertí en mis estudios se concreta.

TFP: Muchas gracias, profesor Nozick. Estamos seguras de que sus opiniones y sus valoraciones serán de gran utilidad para nuestros lectores, no solo para comprender a fondo lo que implican los planteamientos de Liberland, sino para que se acerquen

también a su teoría. Por cuestiones de tiempo –y de espacio– nos quedan muchas preguntas que ojalá pueda contestarnos en otro momento, preferiblemente cuando ya sea ciudadano de Liberland. Se las dejaremos planteadas para que las vaya pensando: 1. ¿Cómo se sostendrán los cinco ministros del Gabinete estatal? (Free Republic of Liberland, 2015b). 2. ¿Cuál es la validez de la nueva moneda *cryptocurrency*? (McKirdy, 2015). 3. ¿En qué se basará la construcción de nación si hay pluralidad de nacionalidades en Liberland? 4. Teniendo en cuenta que para poder ser un Estado se necesita el reconocimiento internacional de la soberanía estatal basada en la capacidad para hacer la guerra, ¿cómo podrá Liberland dejar de ser un autodenominado Estado y ser un Estado real? A esto se le suma el hecho de que el Jefe de Estado está previendo un posible enfrentamiento con sus vecinos (“Liberland, el nuevo país...”, 2015). 5. Usted ya habló de que el mercado será el encargado de determinar el devenir de Liberland, y ya hablamos del trabajo, uno de los factores que participan del mercado, ¿cuál será el factor capital? Más concretamente, ¿en qué se va a sostener la economía de este país que cuenta con tan solo con 7 kms²?

Otra vez, muchísimas gracias. Un saludo a Locke de nuestra parte [risas].

Esperamos que nos lean en nuestra próxima entrevista, en la cual hablaremos sobre este mismo tema con Gerarld Cohen, para que nos dé otro punto de vista.

Es un asunto complicado sacar conclusiones sobre este asunto, puesto que todavía se encuentra en el ámbito teórico. Aun así, a partir de esta entrevista se pudo observar que los factores que conforman un Estado no han interactuado entre ellos en Liberland: población, territorio, gobierno central y soberanía reconocida internacionalmente. Por ende, Liberland todavía no es un Estado real. En este momento, estos factores se están previendo para actuar en un Estado que se ampara bajo el modelo libertario. Liberland intentará implementar un liberalismo llevado al extremo, en el que el ámbito de acción del gobierno sea lo mínimo posible y esté vetado de los asuntos económicos y privados. El mercado jugará un papel extremadamente importante en el desarrollo de la construcción de Liberland y del mantenimiento estatal.

El hecho de que los factores conformadores de Estado no hayan interactuado entre ellos, y que la puesta en práctica del libertarianismo sea tan escasa, hacen difícil el trabajo prospectivo de determinar la viabilidad de este autodenominado Estado. Es casi imposible prever cuánto durará Liberland y qué es lo que va a marcar la diferencia frente a los otros intentos que ya ha habido de este modelo de Estado.

El nombre Liberland dice mucho de las características que tendrá este país. Al leer los lineamientos constitucionales y las entrevistas realizadas al fundador Vít Jedlička, se sobreentiende la primacía de la libertad como valor absoluto, en tanto la propiedad privada y los derechos individuales son los pilares inalienables para todos los ciudadanos. Esta libertad es conocida como libertad negativa por Berlin (Cfr., 1988: 202), es la libertad que promueve la no interferencia de ningún otro, y mucho menos del Estado, en los asuntos personales. De igual manera, aunque la libertad negativa

prima en Liberland, también es clara la presencia de la libertad positiva, dado que hay un gobierno elegido por voto popular, y está abierta la posibilidad de ser elegido para representarlos en los asuntos públicos.

Este autodenominado Estado pareciera estar completamente fundamentado en los planteamientos de Robert Nozick. La única razón por la que los individuos están dispuestos a reconocer un gobierno, es porque este tendrá el monopolio de la fuerza: herramienta necesaria para brindar seguridad. Los ciudadanos tendrán que ser partícipes del mercado, bien sea a través del capital o del trabajo, para acceder al bien de la seguridad que detenta el Estado. Aquí se puede evidenciar una pequeña divergencia entre lo planteado por Nozick y lo estipulado en Liberland: aunque no se necesita una renta para poder ser ciudadano de Liberland, es un requisito para mantenerse en él, puesto que el mismo funcionamiento del mercado, como bien lo dice Nozick, se encargará de determinar la inclusión o la exclusión de los ciudadanos que tengan y no tengan la capacidad de hacer parte de las dinámicas de oferta y demanda.

También se puede decir que, siguiendo la línea de Nozick, Liberland apunta al único Estado moralmente aceptado por este autor: el mínimo. Es por esto que la responsabilidad de llevarlo a cabo y de mantenerlo recaerá en cada uno de los individuos que lo conformen, y en la educación para preservar y promover las libertades individuales, el ejercicio de los derechos liberales en el ámbito privado y el aprovechamiento de la propiedad privada, que de la misma manera como lo plantea el autor, es el derecho por excelencia.

El Estado, según Robert Nozick, cumple la función de juez imparcial, que como tal debe tener unos lineamientos en su actuación. Para el caso de Liberland, estos parámetros serán la constitución y los acuerdos de voluntad o contratos que se hagan entre los individuos que conformen el autodenominado Estado. Al concebir la historia de los bienes, y teniéndola presente dentro de los contratos e inclusive dentro de la constitución, lo que se está haciendo es aplicar los criterios de justicia retributiva determinados por el autor. El cumplimiento de los parámetros de adquisición, transferencia y rectificación de los dos primeros aseguran un funcionamiento justo que mantiene el Estado a raya de los asuntos individuales y de la propiedad privada.

Bibliografía

- Berlin, Isaiah. (1988). *Dos conceptos de libertad*. En: *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza.
- Cerezal, Pablo (10 de mayo de 2015). "Liberland, un país donde pagar impuestos es voluntario". En: <http://www.expansion.com/economia/2015/05/10/554f9e74ca4741cf788b458c.html> (Visitado el 4 de junio de 2015).
- Free Republic of Liberland (2015a). "About Liberland". En: <https://liberland.org/en/main/> (Visitado el 29 de mayo de 2015).
- Free Republic of Liberland (2015b). "The Constitution of the Free Republic of Liberland". Obtenido de Free Republic of Liberland: <https://liberland.org/en/constitution/>

- “Liberland, el nuevo país europeo donde pagar impuestos es voluntario” (15 de mayo de 2015). *La República*. En: http://www.larepublica.co/liberland-el-nuevo-pa%C3%ADs-europeo-donde-pagar-impuestos-es-voluntario_254396 (Visitado el 15 de mayo de 2015).
- Lopera Chaves, María Teresa (2008). “Justicia distributiva en John Rawls y Robert Nozick. Anatomía de una discusión”. En: J. I. González, & M. Pérez Salazar. *Pluralismo, legitimidad y economía política*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- McKirdy, Euan (2015). “Liberland: Could the world’s newest micronation get off the ground”. En: <http://edition.cnn.com/2015/04/25/europe/liberland-worlds-newest-micronation/> (Visitado el 29 de abril).
- Nozick, Robert (1974). “La justicia distributiva”. En: *Anarquía, Estado y utopía*. Estados Unidos: Basic Books.

El liberalismo entendido como una perspectiva ética¹

Ana María Peralta Vélez²

Resumen

Una de las razones por las cuales el liberalismo aspira a ser una mejor forma de organización política de la sociedad radica en la supuesta imparcialidad de sus principios normativos en contraposición a posturas comprensivas del bien. Este artículo, sigue la crítica que Michael Sandel dirige a la teoría de John Rawls, para mostrar que una sociedad liberal no puede evitar asumir posturas éticas. Para tal fin se abordan algunos rasgos del debate entre el comunitarismo y el liberalismo, problematizando la división entre lo moral y lo político sobre la que este defiende su neutralidad. A partir de allí, se extrae la discusión que entabla Sandel con Rawls, objetándole a este, que la determinación concreta de los derechos en una sociedad liberal no puede prescindir de la discusión sobre valores e ideas de una vida buena. Por último, se ofrecen algunas reflexiones a modo de conclusión.

Palabras clave: liberalismo – neutralidad – vida buena – derechos – Rawls – Sandel

Introducción

Este trabajo busca abordar un punto concreto del debate entre liberales y comunitaristas: el cuestionamiento que el comunitarismo le hace al liberalismo respecto a su pretensión de neutralidad, y su negativa a reconocerse como una ética definida. En este sentido, nos convoca la pregunta: ¿Es el liberalismo una perspectiva ética? Y para responderla nos centraremos en el liberalismo propuesto por John Rawls en su *Teoría de la justicia*, y en las críticas desarrolladas por Michael Sandel al mismo.

De esta manera, se desea explorar en concreto la crítica que Sandel le realiza a la pretensión de neutralidad del liberalismo propuesto por Rawls, para seguidamente

1 Este trabajo es producto de la investigación realizada a lo largo del semestre 2016-2 en el curso de *Teoría y Filosofía Política IV* del pregrado en Ciencias Políticas de la Universidad EAFIT. Dicho curso estuvo a cargo de la profesora Alejandra Ríos Ramírez.

2 aperalta@eafit.edu.co. Estudiante de Ciencias Políticas de la Universidad EAFIT.

secundar su afirmación de que este, en realidad, constituye una perspectiva ética como otras. Para lograrlo, el presente texto está dividido en tres partes. La primera presenta una breve introducción al debate entre liberalismo y comunitarismo, en la cual se busca resaltar los elementos que son relevantes para el tema que nos convoca. La segunda expone las críticas que Michael Sandel le hace a la aspiración de neutralidad del liberalismo, y los elementos que, según el autor, son evidencia clara de que este constituye una ética. Finalmente, la tercera parte reúne las conclusiones que se logran formular a partir de los aspectos expuestos.

Al respecto, cabe señalar que se considera relevante estudiar a profundidad este punto concreto del debate entre liberales y comunitaristas porque permite adentrarse en un tema que es actual y que da cuenta de una discusión que tiene repercusiones en la forma como se piensa y se estructura la sociedad. Como señala Sandel en “La república procedimental y el yo desvinculado”, a pesar de la incertidumbre que pueden generar las preguntas centrales de la filosofía política, siempre vivimos con alguna respuesta, y esto se ve reflejado en nuestras prácticas e instituciones sociales (2008b: 213).

1. El debate entre liberalismo y comunitarismo

En un primer momento se considera pertinente señalar que tanto el liberalismo como el comunitarismo constituyen tradiciones que contienen en su interior una gran pluralidad de posturas. Así, en consonancia con lo que afirma Rubén Rodríguez, es posible plantear que estos nombres se adoptan sobre todo con fines orientativos y, aunque pueden confinar el pensamiento de un autor en unos límites que en ocasiones son poco precisos, resultan una guía útil al explorar este debate (2010: 202-203). De igual modo, no se puede dejar de lado que dicho debate ha permitido una interacción diversa entre los autores de ambos bandos, la cual ha conducido a una revisión y reformulación de sus teorías que, a su vez, hace difícil trazar una línea tajante entre sus representantes (Rodríguez, 2010: 203).

Así las cosas, nos hallamos ante una diversidad de propuestas que distan de ser homogéneas, pero que no dejan de contar con unos planteamientos comunes que las unen. En este sentido, se podría afirmar que uno de los rasgos esenciales de este debate reside en el hecho de que mientras para los liberales prima el individuo y la autonomía, para los comunitaristas lo que debe prevalecer es la comunidad y el sentido de pertenencia a la misma (Rodríguez, 2010: 208). De esta manera, es razonable que el liberalismo destaque la preeminencia de los derechos individuales, a diferencia del comunitarismo que se centra en inculcar la necesidad de la participación de los ciudadanos en la vida pública, lo cual implica una mayor unidad entre los miembros de la comunidad (Rodríguez, 2010: 203).

Ahora bien, sobre el liberalismo cabe añadir, en consonancia con lo que plantea Rodríguez, que este cuenta con tres rasgos esenciales: promueve el respeto mutuo que posibilita la convivencia de personas que tienen distintas concepciones de vida buena, acepta el principio de no interferencia según el cual nadie puede intervenir en

el desarrollo de los proyectos de vida de los otros, y afirma que las distintas esferas que componen la vida social deben constituirse de manera separada (2010: 204). De este último elemento se deriva la división tajante que el liberalismo plantea entre el ámbito privado y el público, la cual lleva a la separación, igualmente drástica, entre lo moral y lo político.

De este modo, el liberalismo plantea una distinción entre el nivel ético y el político porque considera que es lo que permite alcanzar la neutralidad en el ámbito de lo público. Así, el mismo Rawls postula que su teoría de la justicia alude a la persona entendida como ciudadano (Rodríguez, 2010: 214), lo cual implica que para el autor nuestra identidad como personas morales se diferencia de nuestra identidad como ciudadanos, y es esta última la que cuenta en el ámbito de lo político porque prescinde de concepciones particulares sobre lo que está bien o sobre lo que es la vida buena (Cfr., Sandel, 2011). Rawls también establece que los principios de justicia de una sociedad³ deben descartar las convicciones morales y los intereses personales de los individuos, porque estos principios son los que “proporcionan un modo para asignar derechos y deberes en las instituciones de la sociedad y definen la distribución apropiada de los beneficios y las cargas de la cooperación social” (1997: 18). Así, estos principios de justicia, en tanto se refieren al ámbito público, no pueden defender intereses particulares ni beneficiar a unos pocos. En este sentido, se puede afirmar que para Rawls, y para los representantes del liberalismo en general, lo político no puede estar condicionado por elementos privados como los intereses particulares o las convicciones morales de las personas.

El liberalismo afirma entonces que sus planteamientos prescinden de toda concepción de lo que es bueno, y defienden la importancia de la libertad de elección en el seno de una sociedad que necesita reconocer su pluralidad (Rodríguez, 2010: 222). Lo moral es un asunto de los individuos, y el Estado no tiene por qué intervenir en ello. Adicionalmente, se determina que no se puede decir que una postura moral es mejor que otra porque el objetivo de las sociedades debe ser aceptarlas a todas por igual.

Frente a esto, el comunitarismo indica que no se puede separar la moral de la política porque si se comprende al individuo como un sujeto ubicado en una comunidad, se hace claro que la ética permea lo público y viceversa. En este sentido, se debe reconocer en la comunidad el elemento que permite la formación y el desarrollo de la identidad de los individuos (Rodríguez, 2010: 208), lo cual hace imperante la construcción de una moral social. De esta manera, sí es posible hablar de una concepción común de vida buena, la cual responde a aquello que comparten los seres humanos por vivir en una

3 Siguiendo lo planteado por Rawls, Juan José Botero establece que existen tres principios esenciales: el principio de igual libertad, el principio de igualdad equitativa de oportunidades y el principio de diferencia. A grandes rasgos, el primero hace referencia al hecho de que las instituciones deben garantizar igualdad de libertades fundamentales a todos los individuos. El segundo insta a que se les garantice a las personas la misma posibilidad de acceder a posiciones sociales de acuerdo con sus talentos. Y el tercero exige que las diferencias sociales y económicas conduzcan al mayor beneficio de los menos aventajados (2005: 21-22).

sociedad determinada, y a la existencia de valores colectivos como la reciprocidad y la solidaridad. En consecuencia, los comunitaristas aseguran que una teoría de la justicia implica una doctrina que va más allá de lo político porque toca elementos constitutivos de la sociedad y, por tanto, de los individuos. De este modo, sí son relevantes los juicios morales y los valores que se defienden al articular un concepto de justicia.

En consonancia con lo anterior, Rodríguez afirma que el comunitarismo busca restaurar la objetividad de los juicios morales y denuncia el relativismo del liberalismo (2010: 221). Así, en el comunitarismo se postula que los liberales defienden la primacía de ciertos valores sobre otros, lo cual es evidencia de que el liberalismo sí es una teoría ética. Incluso se puede decir que la intención de propiciar sociedades en las que impere la diversidad de posturas y de proyectos de vida, constituye una apuesta ética que busca defender la pluralidad y la libertad de elección. Ahora bien, estas ideas son presentadas a profundidad por Sandel y, por lo tanto, procederemos a examinarlas con mayor detalle.

2. Sandel: el liberalismo y la moral

La crítica que Michael Sandel hace a la pretensión de neutralidad del liberalismo comporta una diversidad de puntos. Teniendo como base el texto “La moral y el ideal liberal”, es posible afirmar que el autor comienza esta crítica señalando que los liberales defienden prácticas como la pornografía,⁴ porque aunque dicen no estar necesariamente de acuerdo con ella, aseguran estar a favor de principios más elevados como “la tolerancia, la libertad de elección o los procedimientos justos y equitativos” (Sandel, 2008a: 203). En este sentido, los liberales dicen que estos principios son los que ayudan a aceptar prácticas que pueden no compartirse, pero que, en tanto son una opción de vida de ciertos individuos deben ser respetados en una sociedad plural. Lo que se logra consolidar es la idea de que no se puede ofrecer un pronunciamiento público sobre lo privado y lo moral.

Al respecto, Sandel resalta el hecho de que la tolerancia, la libertad de elección y la equidad son valores y, por tanto, es razonable preguntarse por qué estos deben primar sobre otros que también entran en juego en estas cuestiones (2008a: 203). Asimismo, el autor indica que la idea liberal de que no se puede legislar sobre lo moral porque es un asunto subjetivo, hace que se adopte un marcado relativismo que, en realidad, no constituye un sustento verdadero a sus posturas (Sandel 2008a: 204). De este modo, Sandel señala que el liberalismo no podría respaldar su elección de valores con la afirmación relativista de que no se puede defender ningún valor por encima de otro (2008a: 204), y esto lleva a plantear la necesidad de una base moral diferente al relativismo que le permita justificar dicha prevalencia.

4 Cabe señalar que, como se verá más adelante, Sandel igualmente aborda y cuestiona la postura que adopta el liberalismo frente a otros temas controversiales, a saber, el aborto, la investigación con células madre y el matrimonio entre personas del mismo sexo.

Vinculado a lo anterior, Sandel afirma que la filosofía política ha brindado dos alternativas de base moral al liberalismo: una utilitarista y otra kantiana (2008a: 204). De estas, nos interesa en particular la segunda, puesto que es en ella en la que encontramos la propuesta de Rawls.⁵ Esta opción se opone al utilitarismo,⁶ afirmando en consonancia con lo que planteaba Kant, que el principio de utilidad⁷ no solo es insuficiente para defender la libertad y los derechos individuales, sino que también desconoce la dignidad humana, puesto que trata a las personas como medios y no como fines en sí mismos (Sandel, 2008a: 206). A esto se añade el hecho de que para los liberales kantianos, el utilitarismo desconoce la distinción entre los individuos porque concibe la sociedad como si fuera una sola persona y establece un único sistema de deseos que le permite maximizar el bienestar general (Sandel, 2008a: 206). Esto es relevante porque para estos liberales existen unos derechos fundamentales que no se pueden violar, ni siquiera en nombre del bienestar general. Como dice Rawls, cada persona tiene una inviolabilidad que el bienestar de la sociedad no puede amedrentar, puesto que “los derechos asegurados por la justicia no están sujetos a regateos políticos ni al cálculo de intereses sociales” (1997: 17).

De esta manera, se hace claro que estos liberales buscan una definición de los derechos que proteja las concepciones particulares del bien que los individuos adoptan en una sociedad. A su vez, se desea impedir la imposición de un modo de vida concreto que reprima el libre desarrollo de los individuos, y se señala que para lograrlo se necesita adoptar una postura neutral que permita respetar las diferentes formas de vida (Sandel, 2008a: 206). Sin embargo, Sandel anota en este punto que la neutralidad se hace problemática porque implica preguntarse por cómo es posible proclamar ciertos derechos como fundamentales sin asumir una idea determinada de vida buena (2008a: 207).

La solución que el liberalismo presenta es la distinción entre lo correcto y lo bueno (Cfr., Sandel, 2008a y 2008b). De este modo, se establece que lo correcto hace referencia a un marco de libertades y derechos básicos, mientras que lo bueno alude a las concepciones de bien que los individuos pueden desear realizar dentro de ese mismo marco (Sandel, 2008a: 207). Se busca entonces plantear un escenario neutral en el cual se fomente la libertad personal y en el que cada persona pueda optar por aquello

5 Teniendo presente el objetivo de este trabajo, solo se analizará esta segunda alternativa. Sin embargo, cabe señalar que, según Sandel, el utilitarismo defiende los principios liberales en nombre de la maximización del bienestar general (Cfr., 2008: 204). No obstante, también señala que este no proporciona una base sólida para dichos principios porque dar prioridad a la voluntad de la mayoría puede llevar a desconocer el perjuicio de una minoría. Para conocer esta crítica con mayor detalle, Cfr., Sandel, 2008a.

6 Es precisamente por esto que Rawls afirma en su *Teoría de la justicia* que su “propósito es elaborar una teoría de la justicia que represente una alternativa al pensamiento utilitario en general y, por tanto, a todas sus diferentes versiones” (1997: 34).

7 Respecto del principio de utilidad, Rawls aclara: “Voy a interpretar el principio de utilidad en su forma clásica, es decir, como la satisfacción del deseo o quizá mejor, como la satisfacción del deseo racional” (1997: 37). Así, se puede decir que lo que se busca desde el utilitarismo es lograr la mayor suma de satisfacción de los deseos de los individuos.

que considera mejor para sí mismo. Al respecto, Sandel hace notar que optar por un marco neutral es, a su vez, optar por un valor. En este sentido, el liberalismo de corte kantiano escoge un valor que rechaza la adopción de una única forma de vida y que, por tanto, concibe que lo correcto es previo a lo bueno (Sandel, 2008a: 207). Nos encontramos con una teoría ética que concibe unos derechos llamados fundamentales como los elementos que articulan un marco imparcial en el que las personas pueden configurar sus propias concepciones de vida buena.

Así las cosas, para Sandel el liberalismo contemporáneo es una “ética basada en los derechos” (2008a: 208), y aunque los autores que defienden esta perspectiva difieren en los derechos que proponen como fundamentales y en las formas de ordenamiento político que estiman más convenientes para protegerlos, todos parten de un concepto común de persona en el que consideran a los individuos sujetos separados y capaces de decidir cuáles son sus fines (2008a: 208).⁸ Esto es indicio de que el liberalismo constituye una teoría ética articulada que contiene una comprensión concreta de lo que es la sociedad y lo que son los individuos, y que a partir de ello formula una propuesta sobre cómo deberían estructurarse los elementos que componen la realidad.

En “La república procedimental y el yo desvinculado”, Sandel afirma que el liberalismo es “la doctrina conforme a la cual vivimos hoy en día. [...] Es la manera natural de ver las cosas, pues es la teoría que más se ha materializado en las prácticas y las instituciones centrales de nuestra vida pública” (2008b: 215). Esto refuerza el planteamiento de que el liberalismo es una perspectiva ética porque resalta su influencia en la forma como nos vemos a nosotros mismos y, como, en definitiva, esperamos que se configuren los elementos que conforman la vida en sociedad. El liberalismo es una teoría que defiende unos valores en concreto, y esta propuesta ha sido acogida y aplicada en gran medida por las sociedades contemporáneas.

En consonancia con lo anterior, Sandel también reconoce en “La justicia y el bien común”, que gran parte de la tradición política de su país (Estados Unidos) evidencia la adopción de la postura liberal que sostiene que el Estado debe ser neutral respecto de lo moral y lo religioso para lograr que los individuos tengan la libertad de elegir su propia forma de concebir la vida buena (2011: 280).⁹ Sin embargo, el autor se opone a dicha postura y defiende que la moral y la religión son esenciales en el debate público porque son parte constitutiva de las personas y determinan en gran medida la forma como comprenden la realidad que los circunda. Pedirles a los ciudadanos que renuncien a sus convicciones personales en la política resulta absurdo (Sandel, 2011: 283),

8 Esta idea también es expresada por Sandel en su texto “La justicia y el bien común”, en el cual, haciendo referencia a la *Teoría de la justicia* de Rawls, afirma que dicha teoría parece basarse en la tesis de que “lo que uno es en sí mismo carece de ataduras [morales] y tiene la capacidad de elegir libremente” (2011: 280-281).

9 Muestra de ello es que los dos partidos tradicionales de Estados Unidos han apelado a la neutralidad del Estado, pero en cuestiones diferentes. Mientras los republicanos han promovido dicha neutralidad en la política de los mercados, los demócratas han promovido que el Estado sea imparcial respecto de las cuestiones morales más controversiales (Cfr., Sandel, 2011: 280).

y se hace necesario aceptar que esta última siempre está permeada por perspectivas éticas.¹⁰ Para Sandel, es un error intentar desligar los argumentos sobre la justicia y los derechos de las convicciones morales y religiosas de las personas, porque muchas veces, no solo no es posible, sino que tampoco es deseable (2011: 284).

De igual forma, Sandel rechaza en “La justicia y el bien común” la aspiración liberal a la neutralidad por medio del estudio de tres casos: el aborto, la investigación con células madre y el matrimonio entre personas del mismo sexo (2011: 284-294). Estos permiten evidenciar que aunque el liberalismo afirme mantener una posición neutral, en realidad siempre toma un bando en el debate moral que dichos casos suponen (Sandel, 2011: 284). De este modo, apelar a la neutralidad y a la libertad de elección para solucionar estos casos resulta insuficiente porque no se tratan los dilemas morales y religiosos que hay de fondo. Intentar resolver alguna de estas cuestiones siempre implica tomar partido (Sandel, 2011: 284), y, en definitiva, defender la primacía de unos valores sobre otros.

Por ejemplo, en los casos del aborto y de la investigación con células madre,¹¹ Sandel afirma que para solucionar la disputa legal que ellos implican, se debe abordar la cuestión moral y religiosa acerca de cuándo se empieza a ser persona (2011: 286). En este sentido, quienes están a favor de permitir el aborto y las investigaciones con células madre, asumen que el feto o el embrión no es una persona; mientras que quienes se oponen, creen que la condición de persona empieza desde la misma concepción. Esto evidencia que defender el aborto o las mencionadas investigaciones desde la neutralidad y la libertad de elección resulta insuficiente porque no alude al tema moral y religioso que subyace. Además, hace claro que ni los que están a favor ni los que están en contra son neutrales respecto de la cuestión moral que entraña decidir si con estos actos se está quitando o no la vida a un individuo (Sandel, 2011: 287).¹²

Pues bien, como afirma el autor, debates como los presentados previamente siempre nos ubican frente a “concepciones contrapuestas de la vida buena” (Sandel, 2011: 294), lo cual implica que siempre que nos pronunciamos al respecto, adoptamos un bando. En este sentido, defender la neutralidad y la libertad de elección trae consigo la responsabilidad de respaldar la primacía de unos valores sobre otros y, por lo tanto, de secundar una determinada postura ética. De esta manera, se sigue comprobando

10 Cabe precisar que esta postura de Sandel se sustenta en una concepción de justicia que se distancia de lo planteado por el liberalismo y que, a su vez, sostiene que la justicia implica cultivar la virtud cívica y reflexionar sobre el bien común (Cfr., Sandel, 2011: 295). El autor se inclina por esta concepción porque considera que una sociedad justa va más allá de la utilidad y de la libertad de elección. Esta forma de concebir la justicia implica pensar en lo que significa la vida buena y trae consigo la necesidad de sopesar, confrontar y acoger las diferentes valoraciones que se dan en el seno de una comunidad. Para Sandel: “La justicia no solo trata de la manera debida de distribuir las cosas. Trata también de la manera debida de valorarlas” (2011: 296).

11 Para efectos del presente artículo, solo se expondrán los casos del aborto y las investigaciones con células madre. Sin embargo, se sugiere ver Sandel, 2011: 284-294.

12 Esta explicación también se encuentra en el trabajo de clase: Fernández, Márquez & Peralta (2011). “La justicia y el bien común: la propuesta filosófica y política de Michael J. Sandel” [sin publicar].

que el liberalismo sí es una perspectiva ética que, como se mencionó, se materializa en nuestras instituciones y prácticas sociales. El liberalismo es una teoría política que defiende una determinada jerarquía de valores, y que, en definitiva, evidencia que lo político y lo moral no son excluyentes, sino que, por el contrario, están en permanente diálogo.

3. Conclusiones

Teniendo presente lo anterior, se puede afirmar, en consonancia con lo expuesto por Sandel, que el liberalismo constituye una perspectiva ética claramente definida. Así, es posible rastrear en los elementos mencionados una teoría ordenada que da cuenta de una reflexión sobre la estructura básica de la sociedad y sobre el individuo, la cual, a su vez, lleva a defender unos valores concretos. Del mismo modo, se hace claro que el liberalismo configura una forma de comprender la realidad, y esto hace que tenga implicaciones prácticas en ámbitos específicos como el de la política y el de la moral.

En este sentido, se considera razonable el cuestionamiento que hace Michael Sandel y el comunitarismo en general a la pretensión de neutralidad del liberalismo, porque la defensa de la tolerancia, la libertad individual y la equidad implica la necesidad de una base moral que permita justificar que estos valores prevalezcan sobre otros. A su vez, el que se hable de una sociedad justa que como tal no puede determinar una forma de vida buena única, evidencia la adopción de un sistema de valores en la que lo correcto es previo a lo bueno, y que, además, se sustenta en una concepción específica del individuo y de la sociedad.

A su vez, se considera que la crítica que Sandel le hace a la aspiración liberal de neutralidad, se ve reforzada por su planteamiento de que la moral y la religión son esenciales en el debate público. Así, el autor afirma que ni el Estado ni las personas logran ser neutrales respecto de las cuestiones morales porque, como se mostró en los casos del aborto y la investigación con células madre, apelar a la neutralidad y a la libertad de elección resulta insuficiente porque no se tocan los dilemas morales que subyacen a estos debates. Tratar estas cuestiones implica defender la primacía de unos valores sobre otros y, en este sentido, la defensa liberal siempre adopta un bando en el dilema moral que cada caso supone. Esto último también permite reiterar que el liberalismo es una perspectiva ética, porque al optar por unos valores, opta, a su vez, por una determinada concepción de vida buena.

De igual forma, se secunda la idea del comunitarismo según la cual no es posible separar de manera tajante el ámbito político del moral, y esto se evidencia en las mismas repercusiones que ha tenido el liberalismo sobre la forma como vivimos y como vemos la realidad. Tal y como afirma Sandel, el liberalismo es algo más que un conjunto de preceptos políticos, “también es una perspectiva sobre cómo es el mundo y sobre cómo nos movemos dentro de él” (2008b: 215). Estamos ante una teoría ética que ha alcanzado una amplia aplicación en la realidad, pero que, como se evidenció en el texto, también ha sido cuestionada por otras teorías igualmente válidas, lo cual sigue siendo indicador de su actualidad y relevancia.

Bibliografía

- Botero, Juan José (2005). "Introducción: Rawls, la filosofía política contemporánea y la idea de sociedad justa". En: *Con Rawls y contra Rawls. Una aproximación a la filosofía política contemporánea*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Rawls, John (1997). "La Justicia como imparcialidad". En: *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rodríguez, Benedicto Rubén (2010). "Liberalismo y comunitarismo. Un debate inacabado". En: STVDIVM. *Revista de Humanidades*. Vol., 16, pp. 201-229.
- Sandel, Michael (2008a). "La moral y el ideal liberal". En: *Filosofía pública. Ensayos sobre moral en política*. Barcelona: Marbot.
- Sandel, Michael (2008b). "La república procedimental y el yo desvinculado". En: *Filosofía pública. Ensayos sobre moral en política*. Barcelona: Marbot.
- Sandel, Michael (2011). "La justicia y el bien común". En: *Justicia ¿Hacemos lo que debemos?* Barcelona: Debate.

IV

Reseña

Terrorismo humanitario. De la guerra del Golfo a la carnicería de Gaza, de Danilo Zolo¹

Carolina Aristizábal Saldarriaga²

Zolo recopila en este libro ensayos y relatos de viajes escritos entre 2002 y 2009, en los que analiza las guerras ocurridas en los últimos veinte años –de la Guerra del Golfo de 1991 a la guerra contra Afganistán–, desde lo que la teoría del derecho y las instituciones internacionales entienden por «terrorismo». Para el autor, la falta de legitimidad de estos conflictos bélicos da cuenta de la necesidad de “proponer una noción de «terrorismo» que vaya más allá de los estereotipos usados en Occidente” (Zolo, 2011: 20).

Los primeros tres capítulos del libro tienen como temas principales las «nuevas guerras», la justicia penal internacional y la evaluación del conflicto palestino. El último capítulo expone de manera simultánea elementos narrativos y evaluativos sobre los viajes que el autor realizó a Afganistán, Palestina, Colombia y Corea del Norte.

Para Zolo, las potencias occidentales han empleado la justificación moral y legal de la intervención humanitaria para perpetrar guerras terroristas. Esta denominación se debe al tipo de armas y estrategias militares que utilizan, puesto que reflejan una asimetría bélica entre agresores y agredidos. El grado de devastación y la cantidad de víctimas del Estado atacado permiten afirmar que son también guerras de agresión, consideradas «crímenes internacionales supremos».

La noción actual de «terrorismo» empleada por la comunidad internacional hace referencia exclusivamente al terrorismo «islámico», e ignora las guerras de agresión, lo que resulta desconcertante para el jurista debido a su presunción de que en muchas ocasiones el terrorismo «islámico» es una respuesta a ocupaciones militares enmarcadas en guerras de agresión. En este sentido, las grandes potencias aprovechan este tipo de guerras para mantener un orden global que cobija un proyecto de hegemonía política, militar y económica (Cfr., Zolo, 2011: 23, 24, 38, 43).

1 Reseña crítica para la materia *Teoría del orden global*.

2 csalda10@eafit.edu.co. Estudiante de Ciencias Políticas y Negocios Internacionales de la Universidad EAFIT.

El primer capítulo, “El terrorismo humanitario de las nuevas guerras”, trata “el proceso de transición de la «guerra moderna» a la «guerra global»” (Zolo, 2011: 67) y sus implicaciones humanitarias. A partir de esta coyuntura, Zolo evalúa la validez del pacifismo ético, y cuestiona el carácter pacifista del universalismo, al considerarlo como medio para difundir el poder imperial de Estados Unidos y transgredir el derecho internacional y los principios de la ONU. Para esto, toma elementos de R. Rossanda, G. Chiesa, A. Negri y C. Schmitt. Posteriormente, se enfoca en las «guerras globales» a partir de las teorías de W. R. Thompson y C. Galli, y finaliza con una revisión de los casos de la Guerra del Golfo, Líbano y Kosovo.

En el segundo capítulo, “La justicia penal internacional al servicio de las grandes potencias”, Zolo cuestiona la independencia, legalidad y legitimidad de la Corte Penal Internacional (CPI) y sus tribunales *ad hoc*. Para ello compara la CPI con las cortes de los Estados ocupados, y analiza las fallas que presenta la primera al vulnerar el principio jurídico *nulla culpa sine iudicio*, violar la igualdad jurídica de los sujetos de derecho, imponer figuras delictivas inexistentes en el derecho penal nacional y, en consecuencia, implantar modelos penales que se originan en jurisdicciones foráneas (Cfr., Zolo, 2011: 108, 111, 119).

En este capítulo, Zolo se centra en autores como H. Kelsen, H. Bull, R. Henham y A. Cassese, para discutir el peso de la herencia de Nüremberg, estudiar la guerra de agresión en Líbano, y la imposición de la justicia penal internacional en Sudán. No obstante, la imprecisión sobre algunos hechos que suscitan sus acusaciones a la CPI y las fuentes de los mismos, afectan su rigor investigativo.

En el capítulo “El terrorismo sionista y el suplicio del pueblo palestino”, el jurista esboza un hilo ideológico y uno histórico para presentar el conflicto árabe-israelí como ejemplo de lo expuesto en los dos capítulos previos. En este caso se vislumbra el vínculo entre Israel y Estados Unidos alrededor de intereses geopolíticos, y la asimetría en las confrontaciones bélicas con Palestina. Al igual que en el primer capítulo, la referencia a fuentes secundarias es significativa, comprende a R. Owen, R. Pape, H. Arendt, J. Magnes y M. Bascetta (Cfr., Zolo, 2011: 135, 141, 159), lo que le permite a Zolo presentar una postura firme ante esta coyuntura.

En el cuarto capítulo, “*Dulce bellum inexpertis*: tras las huellas de la guerra global”, la tesis del libro se desarrolla tangencialmente a través de elementos de análisis y experiencias de viaje a Afganistán, Colombia, Palestina y Corea del Norte. En los dos primeros casos, Zolo presenta las consecuencias del conflicto armado en el crecimiento económico, el desarrollo humano, la participación democrática y la dependencia a otros Estados. El estudio de los casos de Palestina y Corea se centra en problemáticas particulares de cada uno, a saber, la negación del derecho al agua durante el conflicto, y la proliferación de armamento nuclear, respectivamente.

Con respecto a la estructura del libro, se considera positiva la claridad de las definiciones de los términos «guerra de agresión», «ocupación militar» y «terrorismo» para

la “comunidad internacional”. Estas permiten contextualizar los casos tratados en los tres primeros capítulos, y, más importante aún, establecer el marco argumentativo para proponer una nueva definición de «terrorismo» que incluya, entre otras, también las denominadas intervenciones ‘humanitarias’ de las potencias occidentales. En este sentido, en el tercer capítulo, el autor retoma con rigurosidad las objeciones al uso actual del término «terrorismo», para plantear una nueva versión que reúne además el «terrorismo de Estado» y el «terrorismo islámico».

Aun cuando el objeto del texto es plantear una definición más amplia y crítica del terrorismo ante la actuación de la comunidad internacional, para el año en el que Zolo escribe este libro ya se habían formulado más de 109 definiciones de este término (Arroyo, Pérez, & Garay, 2008), lo que disminuye las posibilidades de que su propuesta tenga repercusiones en ámbitos distintos al académico.

No obstante, los debates sobre intervención humanitaria y terrorismo se encuentran abiertos a aportes institucionales y académicos, dada la falta de consenso sobre aspectos fundamentales como las definiciones de los términos para caracterizar las problemáticas o las consecuencias de las decisiones de actores internacionales en ellas. Dentro de esta discusión particular, Zolo no se pronuncia sobre la doctrina de responsabilidad de proteger y, en esta medida, no es posible conocer cómo cambia el modelo del terrorismo humanitario ante esta. A pesar de ello, la suya sigue siendo una contribución valiosa a un debate inacabado.

Bibliografía

- Arroyo Lara, Eladio; Pérez-Gil, Luis V., y Garay Vera, Cristán (2008). “El estatus del terrorismo y la violencia política transnacional en el sistema internacional de la posguerra fría”. *Foro Internacional*, Vol. XLVIII, No. 3, (julio-septiembre), pp. 571-590. En: <http://www.jstor.org/stable/27739531>
- Zolo, Danilo (2011). *Terrorismo humanitario. De la guerra del Golfo a la carnicería de Gaza*. Barcelona: Bellaterra.

Guía para autores

Alcance y política editorial

La serie *Cuadernos de Ciencias Políticas* del Pregrado en Ciencias Políticas del Departamento de Gobierno y Ciencias Políticas de la Universidad EAFIT está orientada a la publicación de trabajos inéditos que correspondan a los temas y las categorías señaladas en el perfil.

Cada uno de los artículos recibidos es sometido a un proceso de revisión en dos etapas: la propuesta se recibe dentro del periodo anual previamente establecido, y luego es revisado por la directora de la serie y el profesor editor académico, quienes conceptuarán sobre su calidad científica, estructura, fundamentación, manejo de fuentes y rigor conceptual.

Forma y preparación de manuscritos

Requisitos formales

Los textos deben contener puntuación, acentuación y ortografía acordes con las normas de la lengua en que está escrito el artículo y el buen uso.

Los términos o expresiones que no pertenezcan a la lengua en la que está escrito el texto, deberán aparecer en cursiva.

Los proponentes pueden ser estudiantes de pregrado, posgrado o profesores de instituciones locales o nacionales.

La extensión estimada es:

Artículos entre 4.000 y 8.000 palabras

Avances de investigación: 3.000 y 5.000 palabras

Reseñas: entre 500 y 1.000 palabras

De la Presentación

Los textos se deberán entregar en formato electrónico, utilizando el programa Word.

Las fotografías, imágenes, mapas e ilustraciones se adjuntan en formato digital a 300 dpi, mínimo. Su ubicación debe aparecer señalada en el texto, con la información correspondiente.

Los gráficos, cuadros y otros elementos similares deben aparecer con tabuladores (no utilizar la forma de “Insertar tabla”, de Word).

Las imágenes, fotografías, ilustraciones, cuadros, gráficos y demás deberán aparecer con sus respectivos Pie de imagen, en los que se referencia el número de la serie, el nombre de la pieza (en cursiva), autoría, procedencia, técnica, fecha de elaboración y demás informaciones que correspondan.

El texto deberá estar ajustado a la presente Guía para autores. Solo cuando el artículo sea entregado con base en estas directrices, ingresará al proceso.

De la estructura

Título que oriente con claridad el tema tratado.

Información del autor (Nombre, correo electrónico y afiliación institucional actual).

Resumen y palabras clave, cuya extensión será, respectivamente, de 100 a 150 palabras, y de 5 a 7 palabras.

Indicar el origen del texto (si es de investigación: proyecto o semillero al que está adscrito y grupo del que hace parte, así como la Institución que lo respalda).

Citas y referencias

Los *Cuadernos* siguen la normativa APA.

Las citas y referencias deben incluirse al interior del texto conforme al siguiente formato. (Primer apellido del autor, año de la publicación, dos puntos y número de página). Ejemplo: (Giraldo, 1997: 45).

Al final del artículo debe aparecer la Bibliografía completa donde se relacionen por autor, alfabéticamente y sin enumeración ni viñetas, todos los textos citados o referenciados.

Las notas al pie de página solo serán para aclaraciones o comentarios adicionales. No incluyen referencias bibliográficas, salvo cuando se trate de ampliaciones a las citadas.

Cuando se trata del llamado a confrontación con otro texto, aparecerá entre paréntesis: Cfr., apellido del autor y año de publicación.

Si se consultó más de un trabajo del mismo autor, deben ordenarse según la fecha empezando por la más antigua.

Bibliografía

Libro

Apellido y nombre del autor, o letra inicial del nombre (solo mayúsculas iniciales, separados por coma) y año de la publicación (entre paréntesis). Título y subtítulo del libro (en cursiva y solo mayúsculas iniciales para cada uno). Ciudad de la edición y nombre de la editorial, separados por dos puntos.

Ejemplo: Sánchez, Gonzalo (1991). *Guerra y política en la sociedad colombiana*. Bogotá: Ancora.

Capítulo de libro

Apellido y nombre del autor, o letra inicial del nombre (solo mayúsculas iniciales, separados por coma), año de la publicación (entre paréntesis), título del capítulo entre comillas seguido de la referencia “En:”, editor académico o compilador de la obra y título de la misma, que deberá aparecer en cursiva; ciudad de la edición y nombre de la editorial, separados por dos puntos.

Ejemplo: Uribe, Mauricio (2017). “Estilo de desarrollo y sesgo anticampesino en Colombia”. En: Jorge Giraldo Ramírez – Leonardo García (eds.). *Entre dos paces: Colombia y Antioquia*, 1991 – 2016. Medellín: Fondo Editorial de la Universidad EAFIT.

Publicación seriada (revista o periódico)

Apellido y nombre del autor, o letra inicial del nombre (solo mayúsculas iniciales, separados por coma), año de la publicación, con el mes y día en caso de diario o semanario.

Título del artículo entre comillas y título de la revista o periódico en cursiva (Número o volumen), la inscripción “En:”, el nombre de la fuente principal, Volumen (Vol.), número correspondiente a la edición (No.), ciudad de publicación e institución de la revista, finalizando con las páginas.

Ejemplo de Revista: Uribe de Hincapié, María Teresa & López Lopera, Liliana María (2008). “Los discursos del perdón y del castigo en la guerra civil colombiana de 1859 a 1862”. En: *Co-herencia*, Vol. 5, No. 8 (enero – junio), pp. 83-114.

Ejemplo de periódico: Arango, Rodolfo (2009, abril 15). “Exclusión e inclusión”. En: *El Espectador*, Bogotá.

Publicaciones en Internet

Apellido y nombre del autor (mayúsculas iniciales, separados por coma), año de la publicación entre paréntesis. Título del artículo entre comillas. “En:” (mayúscula inicial y los dos puntos), dirección URL (“Uniform Resource Locator”) y fecha de consulta entre paréntesis (mes, año).

Ejemplo: Bobbio, Norberto (1994). “Razones de la filosofía política”. En: <http://www.isonomia.itam.mx/> (Visitado el 7 de febrero de 2008).

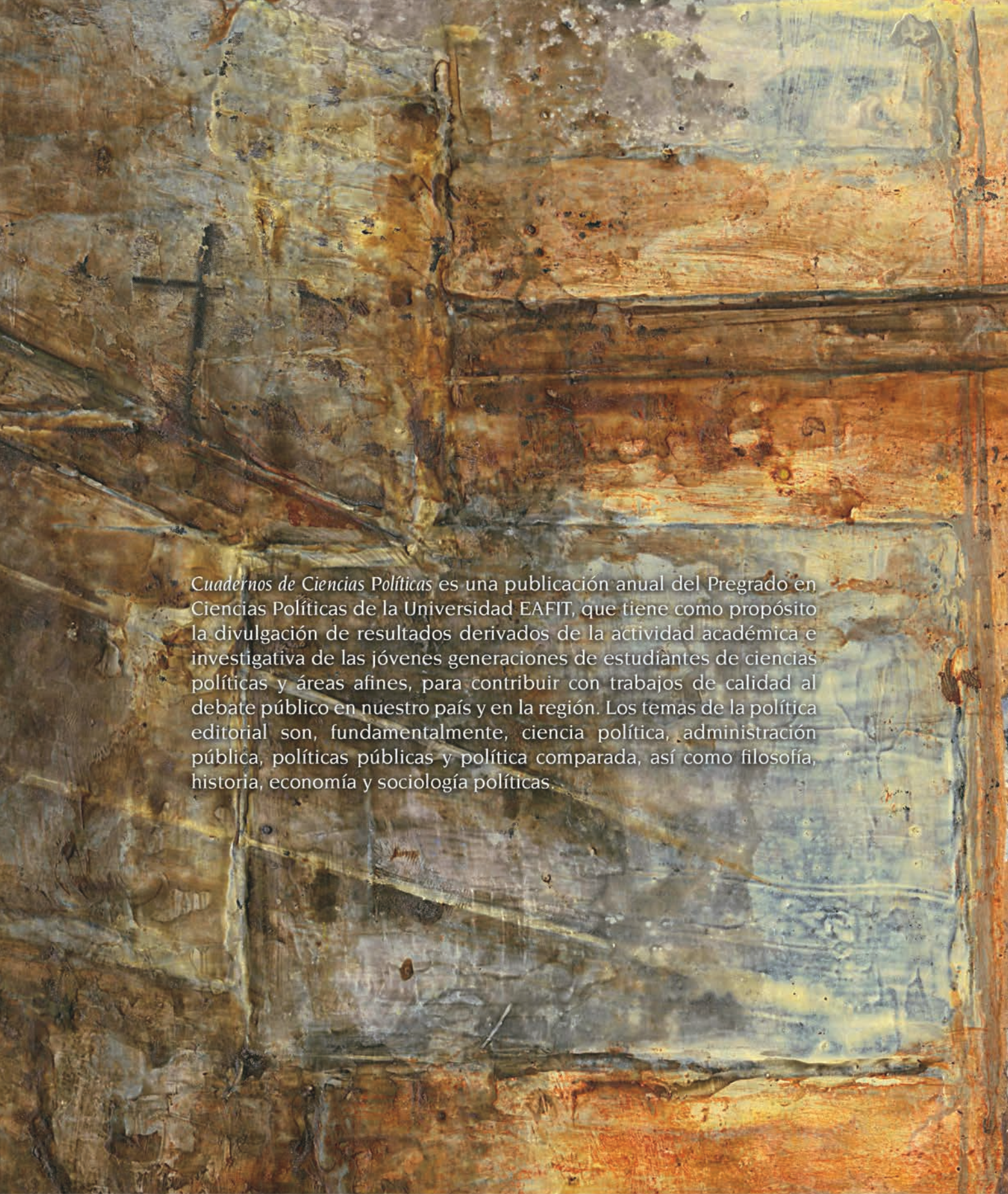
Envío de originales

Alejandra Ríos Ramírez

ariosram@eafit.edu.co

Leonardo García Jaramillo

lgarciaj@eafit.edu.co



Cuadernos de Ciencias Políticas es una publicación anual del Pregrado en Ciencias Políticas de la Universidad EAFIT, que tiene como propósito la divulgación de resultados derivados de la actividad académica e investigativa de las jóvenes generaciones de estudiantes de ciencias políticas y áreas afines, para contribuir con trabajos de calidad al debate público en nuestro país y en la región. Los temas de la política editorial son, fundamentalmente, ciencia política, administración pública, políticas públicas y política comparada, así como filosofía, historia, economía y sociología políticas.