

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

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.