



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**



FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN

**LA RELACIÓN DEL DERECHO INTERNACIONAL CON LOS DERECHOS
DE LAS MINORÍAS ÉTNICAS. UN ESTUDIO EPISTEMOLÓGICO DESDE
EL IDEALISMO Y EL REALISMO**

**TESIS PROFESIONAL
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTORA EN DERECHO
PRESENTA:**

BEATRIZ GUADALUPE MALDONADO SIMÁN

**ASESOR:
DR. KLAUS MÜLLER UHLENBROCK**

ACATLÁN, ESTADO DE MÉXICO

NOVIEMBRE 2007



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

A la Universidad Nacional Autónoma de México institución de la que me siento orgullosa y que me ha brindado la oportunidad de ser universitaria.

A la Coordinación de Posgrado y al Posgrado en Derecho de la Facultad de Estudios Superiores Acatlán mi agradecimiento por su apoyo y mi reconocimiento a su entrega académica.

Agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología la beca que me otorgó para llevar a cabo las actividades de investigación que me permitieron concluir el presente trabajo de tesis doctoral.

ÍNDICE

Subíndice	3
Introducción	6
CAPÍTULO PRIMERO. REFLEXIÓN EPISTÉMICA DEL PENSAMIENTO ANTIGUO. EL IDEALISMO DE PLATÓN	
I. Presentación del Capítulo	13
II. Reflexión epistémica del pensamiento antiguo	23
1. El racionalismo griego	23
2. El problema de Sócrates	27
III. El idealismo de Platón	49
1. Elementos y características	49
2. El paradigma antropológico	87
Conclusión	101
CAPÍTULO SEGUNDO. TUCÍDIDES Y EL REALISMO POLÍTICO ANTIGUO. LAS MINORÍAS EN LA <i>POLIS</i>	
I. Presentación del Capítulo	103
II. Realismo político antiguo	111
1. Consideraciones generales	111
2. El realismo anterior a Tucídides	113
3. La guerra del Peloponeso	118
4. Los principios del realismo político de Morgenthau	142
5. La política real de Pericles	148
6. El principio moral de la supervivencia nacional: la <i>loa</i> a los muertos	151
III. Las minorías en la <i>polis</i>	170
1. Consideraciones conceptuales y temporales	170
2. El camino hacia la democracia	172
3. La ciudadanía en Atenas. El decreto restrictivo de Pericles	175
4. Los metecos y los ingresos públicos	187
Conclusión	189

CAPÍTULO TERCERO. IDEALISMO Y REALISMO POLÍTICO EN LA MODERNIDAD. EL PENSAMIENTO DE KANT

I. Presentación del Capítulo	191
II. La teoría del conocimiento y la moral	202
1. El camino del pensamiento crítico. <i>¿Qué puedo conocer?</i>	202
2. La moral <i>¿Qué debo hacer?</i>	211
III. El realismo político de Kant	223
1. Consideraciones generales	223
2. Del derecho natural al derecho positivo. <i>Los pueblos autóctonos o la humanidad</i>	227
3. Hacia la contractualización del derecho internacional	232
4. El estado de paz	248
5. La Antropología	265
6. El Derecho Cosmopolita. Minorías y <i>pueblos autóctonos</i>	271
Conclusión	276

CAPÍTULO CUARTO. LA RELACIÓN DEL DERECHO INTERNACIONAL CON LOS DERECHOS DE MINORÍAS Y PUEBLOS AUTÓCTONOS. LOS DERECHOS HUMANOS Y EL INTERÉS NACIONAL

I. Presentación del Capítulo	278
II. Las minorías y los pueblos autóctonos en el <i>Ius Publicum Europeam</i>	289
1. El derecho natural y el derecho de gentes. La fase española	289
2. Las minorías y las doctrinas racionalistas del derecho natural. La fase francesa	313
3. Las minorías y los <i>pueblos autóctonos</i> en el Estado-nación. La fase inglesa	324
III. Minorías, <i>pueblos autóctonos</i> , estándares constitucionales e <i>interés nacional</i>	332
1. La sociedad de naciones civilizadas	332
2. El Tratado de Versalles, la autodeterminación nacional y el régimen de mandato	342
3. Minorías y <i>pueblos autóctonos</i> en el binomio derechos humanos/ <i>interés nacional</i>	355
4. Concreciones jurídicas internacionales sobre minorías y <i>pueblos autóctonos</i>	368
CONCLUSIÓN FINAL	397
BIBLIOGRAFÍA	402

SUBÍNDICE

CAPÍTULO PRIMERO. REFLEXIÓN EPISTÉMICA DEL PENSAMIENTO
ANTIGUO. EL IDEALISMO DE PLATÓN

I. Presentación del Capítulo **13** II. Reflexión epistémica del pensamiento antiguo **23** 1. El racionalismo griego **23** A. Mito y naturaleza **23** B. Distinción entre *nomos* y *physis* **24** 2. El problema de Sócrates **27** A. Sócrates y Aristófanes **28** B. *Las Nubes* **29** a. Sócrates como “filósofo natural” **30** b. Sócrates como supuesto maestro de retórica y sofista **32** c. La retórica platónica expuesta por Sócrates **34** d. La paradoja del discurso injusto **38** e. La revolución socrática **44** III. El idealismo de Platón **49** 1. Elementos y características **49** A. Sobre los diálogos **49** B. La metafísica **50** a. La teoría de las ideas **50** a.1 Características de las ideas **50** b. Doctrina de los principios supremos: el *Uno* y la *Díada* **58** C. La idea del Bien **61** a. El *Uno-Bien* en la estructura metafísica **61** D. El mejor Estado **64** a. La experiencia de Platón en Siracusa. *La Carta VII* **65** b. El mito platónico sobre el origen de la escritura. La *reminiscencia* **68** c. *República*, *Fedón*, *Fedro* y *Banquete*. Cronología **71** d. Formación del Estado ideal **75** d.1 Prometeo, las artes y el fuego **75** d.2 Hermes, derecho y justicia **77** d.3 El individuo y el Estado ideal **80** 2. El paradigma antropológico **87** A. La naturaleza del hombre/el alma del hombre **89** B. La purga de Eros. El *Banquete* **93** Conclusión **101**

CAPÍTULO SEGUNDO. TUCÍDIDES Y EL REALISMO POLÍTICO ANTIGUO. LAS
MINORÍAS EN LA *POLIS*

I. Presentación del Capítulo **103** II. Realismo político antiguo **111** 1. Consideraciones generales **111** 2. El realismo anterior a Tucídides **113** 3. La guerra del Peloponeso **118** A. El pensamiento de Tucídides **118** B. Los orígenes de la guerra **121** C. Los discursos previos al inicio de las hostilidades **124** a. El realismo y la *razón* de los discursos **138** 4. Los principios del realismo político de Morgenthau **142** 5. La política real de Pericles **148** A. La acción política **148** B. La política real de las acciones **149** C. La estrategia bélica de triunfo **150** D. Epílogo: ir a la guerra para defender el imperio **150** 6. El principio moral de la supervivencia nacional: la *loa* a los muertos **151** A. Lo rural en la ciudad **156** a. La tensión *polis*/individuo. *Los Acarnios* de Aristófanes **157** b. Diódoto y la pena de muerte a los de Mitilene **161** B. Melos: el discurso justo y el discurso injusto **163** C. Sicilia, *el último puerto ateniense* **167** III. Las minorías en la *polis* **170** 1. Consideraciones conceptuales y temporales **170** 2. El camino hacia la democracia **172** 3. La ciudadanía en Atenas. El decreto restrictivo de Pericles **175** A. Los extranjeros en la *Odisea*. El “*demonio*” de Ulises en la *República* **175** B. Hacia la ciudadanía **179** C. El ciudadano según Aristóteles. El rol de los metecos **182** 4. Los metecos y los ingresos públicos **187** Conclusión **189**

CAPÍTULO TERCERO. IDEALISMO Y REALISMO POLÍTICO EN LA MODERNIDAD. EL PENSAMIENTO DE KANT

I. Presentación del Capítulo **191** II. La teoría del Conocimiento y la moral **202** 1. El camino del pensamiento crítico *¿Qué puedo conocer?* **202** A. Del derecho natural clásico al derecho natural moderno. Distinción entre moral y derecho **202** B. El criticismo **204** C. El “giro copernicano”. El sujeto trascendental **205** a. Conocimiento puro y empírico. *Noúmenos* y Fenómenos **207** 2. La moral *¿Qué debo hacer?* **211** A. “Pensando” la libertad. El arbitrio y el “uso” de la libertad **211** a. El uso regulativo de las ideas **215** B. La libertad y el sujeto *¿Qué puedo esperar?* **217** a. El progreso de la especie en la historia **219** III. El *realismo político* de Kant **223** 1. Consideraciones generales **223** A. El concepto del derecho y el estatus epistémico de la libertad **224** B. La libertad como derecho innato. *Lo mío y lo tuyo* interno/externos **225** 2. Del derecho natural al derecho positivo. Los *pueblos autóctonos* o la humanidad **227** A. Las deducciones **230** a. Del concepto de posesión jurídica de un objeto exterior **230** b. Del concepto de adquisición originaria **231** 3. Hacia la contractualización del derecho internacional **232** A. El *contrato originario* y el Estado. La “insociable sociabilidad” **232** B. El nuevo soberano: la voluntad general **235** C. Del Estado al orden interestatal. La vigencia de Tucídides **238** a. Los elementos empíricos del derecho de gentes. La crónica realista **241** b. El derecho a la guerra. La crónica jurídica **241** c. El afecto del temor **243** d. El sujeto colegislador debe aprobar la guerra **246** 4. El estado de paz **248** A. Instaurando la paz. El rol de Woodrow Wilson **250** B. La Liga de las Naciones y las Naciones Unidas. Hacia los derechos humanos **255** C. Los filósofos y la paz perpetua **259** D. Desacuerdos entre moral y política. Idealismo vs. Realismo político **264** E. Acuerdos entre política y moral. El concepto trascendental del derecho público **264** 5. La Antropología **265** A. Consideraciones preliminares **265** B. El ambiente ilustrado de Königsberg **266** C. Hacia la antropología pragmática **267** 6. El Derecho Cosmopolita. Minorías y *pueblos autóctonos* **271** Conclusión **276**

CAPÍTULO CUARTO. LA RELACIÓN DEL DERECHO INTERNACIONAL CON LOS DERECHOS DE MINORÍAS Y PUEBLOS AUTÓCTONOS. LOS DERECHOS HUMANOS Y EL INTERÉS NACIONAL

I. Presentación del Capítulo **278** II. Las minorías y los *pueblos autóctonos* en el *Ius Publicum Europeam* **289** 1. El derecho natural y el derecho de gentes. La fase española **289** A. Los *pueblos autóctonos* **289** a. Vitoria y la guerra justa contra los indios. Entre idealismo y realismo político **290** B. El *Ius Gentium* en Grocio: una doctrina moral „natural” **294** C. Las minorías religiosas **299** a. Calvino y el límite de la *Potentia Dei absoluta* como fuente de derecho **301** b. La legitimación del poder regio frente a las minorías religiosas. Concreciones jurídicas **302** c. La libertad religiosa como primer derecho fundamental. La Declaración francesa y la de Virginia **307** 2. Las minorías y las doctrinas racionalistas del derecho natural. La fase francesa **313** A. La transición de “ley” a “derechos” en Hobbes. El principio de razón natural como “derecho de naturaleza” **313** a. El Estado y la soberanía del Estado **316** B. Los nuevos paradigmas en el Derecho de las Naciones **319** a. Del

derecho divino de los reyes a la *razón de Estado* **320** b. La transferencia de la soberanía del monarca al pueblo. El origen del principio de autodeterminación nacional/de los pueblos **320** b.1 La *voluntad general* **322** c. La Nación como “misión cultural específica” **323** 3. Las minorías y los *pueblos autóctonos* en el Estado-nación. La fase inglesa **324** A. El principio de las nacionalidades. El Congreso de Viena de 1815 **328** III. Minorías, *pueblos autóctonos*, estándares constitucionales e *interés nacional* **332** 1. La sociedad de naciones civilizadas **332** A. La Conferencia de Berlín **332** B. Las colonias y los <protectorados> del imperio inglés **333** C. La tendencia jurídica totalizadora: el positivismo **335** a. Austin, la soberanía y el derecho positivo **336** b. Las nuevas fuentes del derecho internacional en relación con minorías y *pueblos autóctonos* **337** D. Civilización y asimilación **339** 2. El Tratado de Versalles, la autodeterminación nacional y el régimen de mandato **342** A. El principio de autodeterminación nacional **342** B. La cuestión de las “Comunidades” greco-búlgaras **344** C. El régimen de mandato **354** 3. Minorías y *pueblos autóctonos* en el binomio derechos humanos/*interés nacional* **355** A. El poder normativo del derecho. Kelsen y la *Grundnorm* **355** B. El programa político liberal en las relaciones internacionales **358** a. Los estándares constitucionales **359** b. Los derechos humanos **361** c. La garantía institucional **363** d. La democracia y el *interés nacional*. *Citoyen* y *Bourgeois* **364** 4. Concreciones jurídicas internacionales sobre minorías y *pueblos autóctonos* **368** A. La Declaración Universal de los Derechos Humanos **368** B. El Pacto internacional de derechos civiles y políticos de 1966 **369** a. Los sujetos de derecho. El artículo 27 **370** b. Definiendo a las minorías desde la doctrina **371** C. El Pacto internacional de derechos económicos, sociales y culturales de 1966 **373** D. Declaración sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas de 1992. Resolución 47/135 de la ONU **374** a. El proceso de juridificación del fenómeno minoritario y de *pueblos autóctonos* **378** E. Convenio-marco europeo para la protección de las minorías nacionales de 1994 **386** F. Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes de 1989 **390** G. Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas de septiembre de 2007 **393**

CONCLUSIÓN FINAL **397**

BIBLIOGRAFÍA **402**

INTRODUCCIÓN

El estudio epistemológico de la relación del derecho internacional con los derechos de minorías y *pueblos autóctonos* requiere la reconstrucción del pensamiento que ha influido de manera general al derecho internacional y en particular a los derechos de minorías y *pueblos autóctonos*. Lo anterior permite identificar los parámetros dentro de los cuales se ha de evaluar el fenómeno minoritario y de los *pueblos autóctonos* regulado por el derecho.

La reconstrucción del pensamiento epistemológico que hace la presente investigación se apoya en el idealismo y el realismo político que guían nuestras evaluaciones. Dicha epistemología como estrategia metodológica se refleja en la relación del derecho internacional con los derechos de minorías y *pueblos autóctonos*, es decir, en una relación ideal de acuerdo con el derecho internacional y en una relación en la que se hace uso de la fuerza de acuerdo con el realismo político.

Con estos dos tipos de relaciones es posible determinar los procesos que subyacen a la formación del derecho, hoy derecho positivo. Pero el derecho positivo de hoy no es el único que ha verificado la historia del pensamiento jurídico, sino que se nutre de una larga tradición occidental, de la cual no pretendemos dar cuenta, sino que recurrimos a fuentes epistémicas como el idealismo de Platón y el realismo de Tucídides, entre otros, para evaluar el fenómeno minoritario y de *pueblos autóctonos* hasta ser hoy, domino de los derechos humanos.

Generalmente se asume que los estudios jurídicos solo *deberían* implicar el análisis de los contenidos formales que se expresan en leyes y de ahí su validez científica. Aquí nos ocupamos de los procesos materiales y de pensamiento que influyen al derecho para interpretar su etapa terminal que es propiamente la ley como orden objetivo.

Por su parte, el derecho internacional al compartir con las relaciones internacionales su ámbito material de regulación, no lo asumimos al margen del fenómeno natural del uso de la fuerza en el contexto internacional. Si nos limitamos solo a los contenidos formales podemos hacer del derecho internacional

un mundo aparte reservado solo a una burocracia de técnicos especializados en tratados, convenios internacionales y demás.

Por lo anterior, en esta investigación no pasamos por alto las relaciones de dominio mediante el uso de la fuerza, por el contrario, consideramos que es indispensable explicarlas desde estrategias epistemológicas que nos lleven a formular posturas críticas y a replantear también la importancia de contar con estudios que se ocupen de lo jurídico, desde lo jurídico y lo no jurídico.

Al determinar que con la reconstrucción del idealismo y el realismo político se pueden interpretar las relaciones del derecho internacional con los derechos de las minorías y *pueblos autóctonos* y en virtud del propio proceso de formación del derecho internacional moderno, la hipótesis central de esta investigación es probar que el estatus jurídico de las minorías y *pueblos autóctonos* en el derecho internacional se confina a la dimensión humana y a la garantía institucional (según el derecho interno de los Estados) respectivamente.

El procedimiento para probar nuestra hipótesis se basa en la discusión epistémica que se hace en toda la investigación, para demostrar que los derechos de minorías limitados a la protección de los derechos humanos y los de *pueblos autóctonos* protegidos al interior de los Estados como garantía institucional, son producto de la presencia simultánea en el derecho internacional y en las relaciones internacionales del idealismo y el realismo político.

De acuerdo con lo anterior, el objetivo general de esta investigación es determinar la influencia idealista, realista o su simultaneidad en la relación del derecho internacional con los derechos de las minorías y *pueblos autóctonos*, evaluando si la dimensión humana y de garantía institucional a la que se ha confinado dicha relación responde a los procesos materiales que dieron lugar a las minorías, a los *pueblos* y a sus derechos.

El concepto de minorías que empleamos en este trabajo es aquel que ha definido la historia europea a partir de las guerras de religión y de las diversas modificaciones fronterizas europeas a causa de conflictos bélicos o de acuerdos entre diferentes instancias políticas. El concepto de *pueblos autóctonos*, *nativos*, *indígenas* o *tribus* (identificados por los términos en inglés como *Indigenous*

Peoples, Aboriginal Peoples, First Nations o *Aboriginal Tribes*) se vincula con todos aquellos *pueblos* producto de las guerras de conquista y colonización europeas.

Debido a que el derecho internacional moderno ubica los derechos de minorías y *pueblos autóctonos* en los márgenes de los derechos humanos y de la garantía institucional, es necesario explicar el proceso de pensamiento y demandas subjetivas que llevó a los derechos humanos a convertirse en el marco de referencia obligado del Estado liberal que emergió a partir de la independencia de las colonias norteamericanas y de la Revolución francesa.

Este proceso implica la distinción entre la “ley natural” de los clásicos y el “derecho natural” de los modernos. Para los primeros se trataba de un orden fijo e inmutable anterior a la voluntad humana, para los segundos es el producto de la racionalización del derecho y la secularización del Estado que confiere “derechos”. Los derechos del hombre libre fueron proclamados en la Declaración de Virginia y en la Francesa. En este proceso, fue decisivo el pensamiento de Kant quien formula categorías abstractas como humanidad o género humano, que tienen fuertes implicaciones en el derecho internacional. El proceso anterior es examinado de conjunto con los derechos de minorías y de *pueblos autóctonos* dentro de la banda de interpretación que nos proporciona el idealismo y el realismo político.

La investigación consta de cuatro CAPÍTULOS. Con el objeto de sistematizar el proceso de análisis de toda la investigación, en cada CAPÍTULO se establece un binomio o relación dialéctica que contiene los principios del idealismo y realismo político que buscan captar la evidencia empírica y los procesos de pensamiento examinados a lo largo de cada CAPÍTULO. El binomio o dialéctica, idealismo/realismo guían la investigación de tal forma que con ellos podemos evaluar su impacto en el derecho internacional.

EL CAPÍTULO PRIMERO. REFLEXIÓN EPISTÉMICA DEL PENSAMIENTO ANTIGUO. EL IDEALISMO DE PLATÓN, tiene por objetivo específico examinar la importancia de la teoría del conocimiento formulada en la Antigüedad, base del pensamiento occidental y fuente del derecho natural, fijo e inmutable.

En torno a la justicia como saber infalible, por un lado, y el empleo de la fuerza según la naturaleza humana por el otro, Platón toma la naturaleza del hombre como contenido material de la *idea* de justicia, según la cual en la sociedad jerarquizada debe gobernar el filósofo. El logro de la justicia, la *justicia en la idea*, se basa en el dominio de la razón sobre los instintos.

De esta forma Platón desarrolla su teoría de las ideas con base en la dignidad del conocimiento suprasensible por encima del mundo empírico, es decir, la existencia del mundo de las ideas como mundo *real* capaz de conformar y orientar leyes y acciones, respectivamente.

Así, el idealismo platónico como expresión del pensamiento clásico construyó categorías jurídicas de validez general con el que se forjó el derecho natural de verdades eternas e inmutables. La ley natural de los clásicos eterna e inmutable, en su tránsito hacia la modernidad ha conferido derechos de acuerdo con la naturaleza humana y de aquí su modificación cualitativa que es analizada en el resto de los CAPÍTULOS.

El CAPÍTULO PRIMERO se ubica en la política interna de la *polis*, y lo hemos caracterizado por la dialéctica justicia/compulsión, donde la justicia se identifica con el idealismo y la compulsión con el realismo político. De esta forma sentamos las bases epistemológicas del trabajo desde el punto de vista de la *idea* de la justicia.

El CAPÍTULO SEGUNDO. TUCÍDIDES Y EL REALISMO POLÍTICO ANTIGUO. LAS MINORÍAS EN LA *POLIS*, tiene por objetivo específico analizar la contraparte de la *idea* de justicia siguiendo la naturaleza humana: no es la razón la que gobierna, sino los instintos, el temor y el empleo de la fuerza.

Al igual que el Capítulo anterior, el CAPÍTULO SEGUNDO está caracterizado por la dialéctica justicia/compulsión en el que la justicia corresponde al orden justo de acuerdo con la ley natural que se expresa en la “legalidad de las relaciones internacionales de la época”, frente a la compulsión natural del hombre que determina el uso de la fuerza en las relaciones “interestatales”. De esta forma es posible identificar las constantes realistas en las relaciones internacionales que

vulneran al derecho internacional moderno y socavan los principios de paz e *igualdad jurídica* entre los Estados.

Con base en la *Historia de la guerra del Peloponeso* de Tucídides damos cuenta de las características de la guerra que puso fin a la *polis*. El relato de Tucídides constituye el paradigma para la comprensión de la naturaleza del hombre en y las guerras futuras, al describir paso a paso los intereses implicados en la política exterior, en la *crisis permanente* del Peloponeso donde Atenas empleó toda la fuerza y riqueza acumulada a lo largo de medio siglo.

De conjunto con el idealismo y el realismo político, se interpreta el papel que jugaron las minorías o metecos en la Atenas del siglo V a.C., el siglo de Pericles. En virtud de la exclusión política de los metecos, caracterizamos a las minorías de la época como *minorías políticas* de cuyo rol extraemos conclusiones contrastadas con los derechos de minorías en el mundo moderno.

El realismo político hizo de las *minorías políticas* de la *polis* un elemento decisivo que llevó a Atenas al imperio. De esta forma se hace un análisis de su situación jurídica y empírica contrastada con la virtud moral del idealismo y la virtud republicana del realismo político, presentes en la configuración del estatus jurídico de las minorías y *pueblos autóctonos* de la modernidad, según el ideal de los derechos humanos y de los actuales estándares constitucionales, forjados en una conciencia individual que emergió de la Ilustración y que se ha expresado como el programa político liberal en las relaciones internacionales.

EL CAPÍTULO TERCERO. IDEALISMO Y REALISMO POLÍTICO EN LA MODERNIDAD. EL PENSAMIENTO DE KANT, tiene por objetivo específico examinar el diálogo que se establece desde la Ilustración con la relación entre el derecho y la fuerza tratada por Platón. El vigor de la dialéctica justicia/compulsión exigió de la Ilustración definiciones intelectuales que juridificaran las relaciones nacionales e internacionales.

La filosofía trascendental de Kant inaugura uno de los episodios más decisivos del mundo jurídico que reemplaza la justicia del pasado por la libertad de la modernidad. De tal manera que el binomio empleado en el CAPÍTULO TERCERO es libertad/ley moral con el que explicamos la construcción de la nueva metafísica

kantiana donde la libertad ocupa el lugar de la justicia y la ley moral el de la compulsión. La expresión formal de la ley moral es el imperativo categórico, encargado de contener el uso de la fuerza.

Con base en el sujeto trascendental, la libertad como postulado de la razón práctica implica el cumplimiento del imperativo categórico que deriva de una legislación universal donde los sujetos son colegisladores. Así, la doctrina del derecho de Kant es fundamental para llevar a cabo su empresa.

El modelo kantiano se pone a prueba en la construcción del Estado y en el complejo terreno de las relaciones internacionales. La propuesta se basa en la autodeterminación individual y el progreso del género humano en la historia, con lo que el derecho internacional fue dotado de una teoría jurídica abstracta que orientó las futuras instituciones de derecho internacional y sus instrumentos jurídicos marco.

La ley moral del modelo kantiano construida sobre un mundo inteligible y con pretensiones universales, hacen de ese modelo una reactualización racional que pretende resolver las demandas subjetivas derivadas sobre todo de los movimientos revolucionarios franceses. Kant supone la pacificación del género humano a través de su filosofía trascendental dando coexistencia a la tensión entre ciencia y moral, es decir, determinismo universal y libertad de la voluntad.

Junto al pensamiento liberal occidental de la época basado en una conciencia individual, la concepción de Kant sobre el Derecho Político, el de Gentes y el Cosmopolita, dejan claro que no hay lugar para relativismos basados en culturas, razas o sistemas jurídicos diferentes de la uniformidad que se imponía. La tradición se disuelve en el camino de la formación y consolidación del Estado moderno.

EL CAPÍTULO CUARTO. LA RELACIÓN DEL DERECHO INTERNACIONAL CON LOS DERECHOS DE LAS MINORÍAS Y *PUEBLOS AUTÓCTONOS*. LOS DERECHOS HUMANOS, tiene por objetivo específico interpretar la epistemología de toda la investigación en la relación del derecho internacional con los derechos de minorías y *pueblos autóctonos* para determinar si en la dimensión de los

derechos humanos y de la garantía institucional es donde se resuelven las demandas de estos grupos.

En virtud de que los derechos de minorías y *pueblos autóctonos* corren en paralelo con la formación del propio derecho internacional, se analiza la situación del fenómeno minoritario y su juridificación en la época del *Ius Publicum Europeanum* hasta llegar a las concreciones jurídicas modernas. Con esto no se trata de dar cuenta de la totalidad del fenómeno minoritario ni de su marco jurídico internacional, sino que con base en el binomio del CAPÍTULO CUARTO derechos humanos/*interés nacional* interpretamos la temática que en términos generales gira en torno a las minorías y *pueblos autóctonos* al margen de la estatalidad. Este fenómeno va de la mano de las teorías racionales del derecho natural y del triunfo definitivo de la soberanía estatal.

Con el binomio del CAPÍTULO CUARTO, los derechos humanos ocupan el lugar de la justicia y la libertad de los capítulos anteriores. El *interés nacional* reemplaza la compulsión y la ley moral.

Los derechos no de las minorías, sino de *las personas pertenecientes* a minorías asegurados por los derechos humanos, así como los derechos de los *pueblos autóctonos* confinados a la protección institucional, se valoran respecto de la importante categoría del realismo político, el *interés nacional* definido en términos de poder, como elemento orientador del realismo político en las relaciones internacionales que le permite al Estado cumplir con las exigencias de la acción política acertada. Sobre el tema Tucídides ha dado grandes lecciones.

De tal manera que con esta investigación el paso adelante respecto de los derechos de minorías y de *pueblos autóctonos* así como del propio derecho internacional, consiste en proporcionar desde el idealismo y el realismo político una interpretación del proceso que ha juridificado las propias relaciones internacionales y al fenómeno minoritario y de *pueblos autóctonos*, según las categorías del derecho occidental que sustentan al derecho internacional moderno como producto del encarnizado proceso en el que se ha forjado la estatalidad cuyo saldo han sido las propias minorías y los *pueblos autóctonos*.

CAPÍTULO PRIMERO

REFLEXIÓN EPISTÉMICA DEL PENSAMIENTO ANTIGUO. EL IDEALISMO DE PLATÓN

I. PRESENTACIÓN DEL CAPÍTULO

La reflexión epistémica del presente Capítulo se debe a varias razones. Primero, tiene como pretensión destacar la importancia de la teoría del conocimiento formulada en la Antigüedad. La vigencia interpretativa de las categorías del idealismo de Platón, integran un sistema que en oposición a la mera *opinión*, representa paradigmas que hasta nuestros días impactan al derecho en su búsqueda del mejor régimen e inspiran al derecho internacional en su afán de ordenar las relaciones interestatales “como deben ser”.

Segundo, considerando que en la tradición clásica, la ley natural es entendida como regla y medida objetiva, como un orden vinculante anterior a la voluntad humana, las formulaciones platónicas persiguen *conceptos* dotados de validez universal.

Platón de la enseñanza de Sócrates fue capaz de presentar lo universal¹ desde lo particular. A partir de la vida de Sócrates y las circunstancias que rodean su muerte, a saber, la decadencia de la *polis*, Platón extrae conclusiones que le hicieron formular su metafísica con la que pretendió establecer el *mejor Estado*, tratando en todo momento la *idea* de la justicia.

Tercero, para Platón la justicia como saber infalible, como conocimiento objetivo apela a la naturaleza del hombre como contenido material de esa *idea* de la justicia que se expresa en el concepto de que “cada quien haga lo que por naturaleza le acomode”. El hombre que hace lo que por naturaleza es apto, es la premisa para el diseño de la sociedad basada en la división del trabajo, siendo la justicia la adecuada relación de cada estrato. La relación armónica de las partes, como pretende Platón, requiere que la razón domine para que se mantenga la armonía tanto en el hombre (el alma) como en el Estado, el *Estado ideal*, el lugar

¹ Strauss, Leo, *La ciudad y el hombre*, Argentina, Katz Conocimiento, 2006, p. 207.

de la felicidad. De esta manera, para el derecho natural clásico, la esencia del hombre consiste en el imperio de la razón sobre la voluntad.

En el marco de una política interna orientada en su totalidad a la *polis*, caracterizo este CAPÍTULO PRIMERO por el binomio justicia/compulsión, referido a la relación entre las necesidades espirituales del hombre de unidad y logro de la felicidad frente a las exigencias que impone la *polis* (tensión polis/individuo: *nomos ordenador/nomos original*).

De esta forma, el idealismo platónico como expresión del pensamiento clásico de ley natural, entendida como regla objetiva que establece un orden vinculante anterior a la voluntad humana e independiente de ella, busca armonizar las necesidades espirituales del hombre con las exigencias de la *polis*.

De tal manera que el objetivo de este CAPÍTULO PRIMERO, es examinar la posición platónica sobre la esencia de la justicia, la *idea* de la justicia basada en la teoría de las ideas y en los principios supremos, formulando contenidos jurídicos de validez general, con lo que se edificó el derecho natural de verdades eternas e inmutables, frente a la compulsión representada por las necesidades y exigencias de la *polis*.

De acuerdo con Platón al conocimiento de esas verdades eternas solo están llamados los aptos para gobernar, los filósofos equipados por naturaleza para conocer el Bien o saber supremo que está más allá de las ideas y las supera en fuerza y dignidad. Siendo el Bien generador de todo, Platón ultima su modelo al margen de todo relativismo.

Según nuestro objetivo, podemos decir que para los antiguos *filosofar* en sentido filosófico “dejar la caverna”, ascender del dogma público al conocimiento es para nuestro filosofar contemporáneo algo que pertenece esencialmente al mundo histórico, a la cultura, a la civilización.²

Lo anterior obedece al hecho de que cuando los estándares particulares o históricos se vuelven autoritarios sobre una base universal imponen una obligación a la libertad individual.³ Sin embargo, la experiencia de la historia no ha resuelto

² Strauss, Leo, *Natural Right and History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1997, pp. 19-34.

³ *Ibidem*, pp. 11-19.

problemas fundamentales como la justicia. Esos problemas han persistido a todos los cambios históricos y han sido oscurecidos por el rechazo temporal de su relevancia y sin embargo, las soluciones humanas al problema han sido provisionales.⁴

Seguir el hilo conductor de la razón a través de la historia se presenta como condición de garantía para definir el lugar y el valor de la razón. Así, la validez moderna de la razón son un nuevo tipo de leyes, las *leyes normativas*, de las que ya no se afirma que sean leyes naturales propiamente dichas, sino leyes racionales en contraposición con aquéllas.⁵

La racionalidad acompañada de positividad tuvo por resultado leyes normativas que oscurecieron la procedencia del derecho natural en virtud de considerar al conocimiento científico como conocimiento genuino. Así, la *evolución* de la mano con el *logos* considera por ejemplo, el lenguaje del mito como *pre-filosófico* e incluso *a-filosófico*. Entonces se asume que el mito al no tener carácter científico no es garante de la verdad aún cuando sabemos, por ejemplo en Platón y en muchos otros pensadores de la Antigüedad, que el mito es una de las formas que puede asumir el *logos*.

La racionalidad en la Antigüedad no riñe con el idealismo inspirado en la propia naturaleza del hombre, idealismo que sí ha tenido muy buena acogida por el derecho positivo.

Por ello, la comprensión del ideal platónico y la disolución de la *polis* requieren de una distinción como método de estudio: “Que se admita una separación entre lo real y lo ideal, entre la *polis* tal como es y la *polis* tal como debe ser. En ausencia de esta separación, carece de sentido cuestionar cuál sea el *mejor* régimen político.”⁶

En este CAPÍTULO PRIMERO, el Capítulo II. REFLEXIÓN EPISTÉMICA DEL PENSAMIENTO ANTIGUO, se ocupa del racionalismo griego y de la “revolución socrática” con base en la comedia *Las Nubes* de Aristófanes y en los diálogos platónicos. El Apartado 1. analiza las raíces de lo que se ha llamado el

⁴ Ibidem, p. 32.

⁵ Strauss, Leo, *La ciudad y el hombre*, op. cit., nota 1, p. 71. (Paráfrasis).

⁶ Strauss, Leo, *¿Progreso o retorno?*, Barcelona, Paidós, 2004, p. 18.

racionalismo griego examinando en el inciso A. *Mito y naturaleza*. El inciso B. *Distinción entre nomos y physis*, discute las consecuencias del colapso del cosmos con el descubrimiento de la naturaleza y el posterior advenimiento del derecho natural.

El Apartado 2. *El problema de Sócrates*, analiza el papel de este controvertido pensador a la luz de los diálogos platónicos y del documento más antiguo que tiene como personaje central a Sócrates: *Las Nubes* de Aristófanes.

Sócrates sentó las bases de un nuevo orden en el que la razón domina los instintos logrando el equilibrio interno que hace libre al hombre. No obstante, el dominio de los instintos no implica la autonomía del sujeto que reduce su acción al cumplimiento de la ley. El inciso A. *Sócrates y Aristófanes*, discute el papel de la comedia aristofánica en el contexto de la *polis* y en particular lo que Sócrates representó para ella. Además, desde este inciso se esboza la disputa entre la filosofía y la poesía.

El inciso B. *Las Nubes*, analiza la denuncia del poeta a la incapacidad socrática en cuestiones prácticas alegando que la introducción de Sócrates de nuevas divinidades (las nubes) es dañina para los jóvenes y para la ciudad. En la comedia, Sócrates es presentado por Aristófanes como filósofo natural, subinciso a. y como maestro de retórica y sofista, subinciso b. En estos dos subincisos se muestra cómo a través de sus diálogos, Platón al tiempo de negar dichos cargos, sale al paso poniendo en palabras de Sócrates su oposición (y la del propio Sócrates) respecto de indagaciones sobre la naturaleza y del uso de la retórica (en la comedia en cuestión, las nubes son la retórica) como medio de persuasión que en la apariencia oculta la verdad; así Platón explica sus pesquisas que lo llevaron a formular su nuevo recurso metódico: la teoría de las ideas, refugiándose en el *concepto*. Lo anterior aparece en el diálogo *Fedón* cuyo pasaje citado (pié de página 33) se ha considerado la Carta Magna de la metafísica Occidental.

En el subinciso c. La retórica platónica “expuesta” por Sócrates, queda claro cómo partiendo de la contradicción de los discursos que reclaman la virtud de quienes los pronuncian, Platón hace valer la virtud que está inscrita en el alma del hombre que lo *inspira* a alcanzar el Bien forjando un modo de vida, una *politeia*,

una filosofía práctica, diferente de la virtud engañosa derivada de la fuerza de la palabras (de los discursos). Por eso para él, el conocimiento es recuerdo, *reminiscencia*. Con lo anterior, nuevamente queda claro el modelo platónico de verdades eternas e inmutables al margen de todo relativismo.

El subinciso *d*. La paradoja del discurso injusto, analiza en su totalidad la comedia *Las Nubes* donde se discute la revelación u ocultación del discurso injusto que se impone al justo. El primero es presentado como el aprendizaje del joven Fidípedes en el *think tank* de Sócrates que al final de la comedia arde en llamas. Se trata entonces de la acusación indirecta que hizo Aristófanes contra Sócrates. De conjunto con la comedia *Los Acarnios* también de Aristófanes, se deduce la postura hedonista del poeta, su rechazo a la guerra (del Peloponeso), su crítica a la política real de Pericles y sobre todo la primacía de la poesía por encima de la filosofía en la conducción del hombre, de las *almas*. Con esto Aristófanes niega la filosofía práctica de Sócrates e implícitamente también el modelo platónico de trascendencia según la teoría de las ideas.

Finalmente el subinciso *e*. La revolución socrática, pone de manifiesto la totalidad de la filosofía de Sócrates: su interés por las cosas humanas, por el hombre y el ejercicio de una filosofía práctica, es decir, la filosofía como camino de vida. De igual modo, de acuerdo con la teoría de la revelación la trascendencia más allá de política se da a través de la fe o de acuerdo con el liberalismo, el medio de trascendencia es aquello que compartimos como miembros de la familia humana, cuya sociedad política es la protectora de los derechos del hombre. No obstante, el núcleo de la filosofía socrática se expresa en el cuidado del alma y su perfeccionamiento: la virtud no viene de las riquezas, sino las riquezas vienen de la virtud de donde nacen los bienes públicos y particulares.

Cuando examinemos en el CAPÍTULO SEGUNDO el realismo político en la Antigüedad siguiendo a Tucídides, veremos que la virtud socrática y platónica se enfrentan a los paradigmas del realismo político: el uso de la fuerza, la acumulación de riqueza y expansión que exigen del individuo todo tipo de sacrificios de acuerdo con la virtud republicana. El derecho natural que el más fuerte ejerce por necesidad natural, no es exclusiva de Atenas, es una doctrina

universal.⁷ De tal manera que la caracterización justicia/compulsión de este CAPÍTULO PRIMERO, la emplearemos también en el CAPÍTULO SEGUNDO según los rasgos propios del realismo político.

Quiero cerrar la presentación de este Apartado 2. con algunas observaciones. La subjetividad aristofánica no es la subjetividad que tenga por referencia al hombre, por la que el sujeto autónomo sabe que él mismo es el origen de todo lo objetivo, sino que la subjetividad la identifica con la naturaleza/familia (en *Las Nubes*, y sobre todo en *Los Pájaros*) lo cual solo ilustra la tensión *polis/naturaleza*, es decir, *nomos ordenador/physis*, donde el *nomos original* del hombre, la naturaleza del hombre es referida por Aristófanes al hedonismo tan solo como premisa del convencionalismo. No obstante, para el pensamiento filosófico clásico, la virtud es más fundamental que el hedonismo de aquí que la construcción platónica de un sistema eterno e inmutable parta de la propia naturaleza del hombre, de su *nomos original* que debe aspirar al Bien, distinto del *nomos ordenador* (convención/ley) relativista de la *polis* y de la *physis* como naturaleza. De esta manera Sócrates y Platón hacen de la filosofía un autoconocimiento trascendente. Mientras que Aristófanes por su parte, quiere mostrar que la poesía es también autoconocimiento, y a diferencia de la filosofía, tiene poder público por conducir las almas mediante la comicidad o dramatización y por ello también constituye un medio de trascendencia.

La tensión *polis/individuo*, *nomos ordenador/nomos original* es sorteada por Platón mediante el recurso metódico de las ideas cuyo contenido material es el *nomos original* del hombre; por su parte el pensamiento clásico en general tiene a la ley natural como “regla y medida” objetiva anterior a la voluntad humana. No obstante, la huída de Platón mediante la trascendencia de las ideas, siglos después con la secularización del pensamiento, la ley natural tuvo que responder a demandas subjetivas producto de la propia naturaleza del hombre.

El Capítulo III. EL IDEALISMO DE PLATÓN, inicia con el Apartado 1. *Elementos y características* que se ocupa de su metafísica y del Estado justo. El inciso A. *Sobre los diálogos*, se refiere a la estructura de los diálogos. El inciso B. *La*

⁷ Strauss, Leo, *La ciudad*, op. cit., nota 1, p. 273

metafísica, analiza los dos niveles de fundamentación de la metafísica platónica. En el subinciso *a*. La teoría de las ideas y sus características, se ocupa de dicha teoría o *segunda navegación* que significa la construcción de un pensamiento suprasensible, según el cual las ideas son *conceptos*, verdades eternas e inmutables, es decir, las ideas no pueden devenir ellas mismas, su propiedad es el Ser y de aquí que se trate del descubrimiento de un nuevo tipo de causa, distinta de las del mundo sensible.

La nueva causa consiste en que las ideas o *realidades* inteligibles al ser la esencia, son la causa de todo lo sensible, es decir, por la participación de las cosas en la idea: por la grandeza son grandes las cosas, por la pequeñez son las pequeñas, por la belleza son las cosas bellas. Así como la teoría de las ideas resuelve la multiplicidad sensible, en el subinciso *b*. Doctrina de los Principios Supremos: el *Uno* y la *Díada*, se explica cómo se da unidad a la multiplicidad inteligible producto de la teoría de las ideas. Los principios supremos consisten en la participación de las ideas en la dualidad y en la unidad, esto es, los principios de la *Díada* que tiende al defecto y el *Uno* que da unidad. Así el principio unificador es el *Uno* (no se trata de un *uno* aritmético, sino de un *uno* metafísico) frente al defecto de la *Díada*. El *Uno* como medida de todas las cosas es deducido por Platón según la manera en que los griegos entendían los números, es decir, no como números enteros sino como una relación articulada de magnitudes, entendida como *logoi*, por lo que el *logos* griego está ligado a la dimensión numérica por el significado de la relación. De esta forma, el *Uno* como medida de todas las cosas da unidad a lo múltiple.

Los dos niveles de fundamentación examinados en los subincisos *a*. y *b*. son la base de la filosofía jurídica que Platón desarrolla en torno a la *idea* de la justicia, tomando como elemento material la naturaleza del hombre.

En el mismo Apartado 1. en el inciso *C*. *La idea del Bien*, se explica cómo el *Uno* para Platón es la medida absoluta que está por encima de la teoría de las ideas y de los principios supremos. El *Bien* no es la esencia, sino algo que se eleva más allá en dignidad y potencia. El camino para *descifrar* qué es el Bien, es por la analogía de lo que es el sol para el ojo, o sea la luz, y el Bien cuando ilumina la

verdad a las cosas cognoscibles contempladas por el alma. En la dramatización de la *República* esto ocurre cuando Platón hace hablar a Sócrates sobre el Bien con sus interlocutores (pié de página 121). Glaucón al escuchar qué es el Bien exclama: ¡Por Apolo!, término emblemático pues para los griegos el dios que simboliza el *Uno* es Apolo. Con el *Bien* caracterizado de esta manera Platón remata sus pretensiones de acceder a un conocimiento infalible, objetivo, inmutable; la *idea* del Bien ilumina los objetos en los cuales brilla la verdad incluyendo la *idea* de la justicia.

El inciso D. *El mejor Estado*, interpreta la metafísica de Platón al interior de su experiencia y de las circunstancias que lo arrojaron a formular su teoría de las ideas, donde la *idea de la justicia*, la *esencia de la justicia* es incompatible con cualquier evidencia empírica. Se hace también un examen del Estado ideal con su doble innovación: la idea de buscar en el Estado un concepto de justicia válido también para el individuo. El subinciso a. La experiencia de Platón en Siracusa. *La Carta VII*, examina el contacto que tuvo Platón con los tiranos de Siracusa, que lo llevó a sostener que mientras no haya justicia en los Estados nunca podrán ser felices.

El subinciso b. El mito platónico sobre el origen de la escritura. *La reminiscencia*, analiza varias vertientes: ¿por qué Platón no escribió tratados?, ¿por qué la virtud no puede enseñarse? Y sobre todo la utilidad de la poesía como medio de persuasión, es decir, la *coacción para el bien*. Según dicha utilidad, Platón le da un lugar a los poetas en el *Estado ideal*. El subinciso c. República, Fedón, Fedro y Banquete. Cronología, establece que los diálogos que nos ocupan pertenecen al período de madurez, período en el que Platón ya tenía construido su propio sistema filosófico basado en la metafísica fundada en la teoría de las ideas, en los principios supremos y en una ética y política subordinadas a esa metafísica.

De acuerdo con nuestro análisis, consideramos que primero fue escrito el *Banquete* (416-415 a.C.) cuyo tema central es el Bien tomando como referencia la fuerza de Eros, después *Fedro* (411 aproximadamente) que entre otros temas, se ocupa de la retórica, y de la imposibilidad de que la escritura auxilie al hombre para alcanzar la virtud. Le sigue *Fedón* (385 aproximadamente) que trata de la

inmortalidad del alma, la radical separación cuerpo alma y la huída de Platón al mundo suprasensible, esto es, en el *Fedón* se expone la teoría de las ideas y de los principios supremos. (Es el diálogo que relata las últimas horas de Sócrates). Y, la *República* escrita a lo largo de dos décadas (390-370 a.C., período paralelo con *Fedón*) trata la justicia en el Estado y en el individuo, como ideal político del mejor Estado, revelando también lo que es el Bien.

En el propio inciso D. el subinciso *d.* Formación del Estado ideal, el punto *d.1* Prometeo, las artes y el fuego y el punto *d.2* Hermes, derecho y justicia, analizan la deducción mítica de la norma jurídica y el Estado a partir del diálogo *Protágoras* examinando el papel de Prometeo y Hermes. Mientras que Prometeo proveyó al hombre de medios de supervivencia, Hermes le dio la justicia y el derecho para tener organizaciones políticas donde persuadidos todos del conocimiento de la justicia, la guerra sea el medio de defensa común.

Finalmente el punto *d.3.* El individuo y el Estado ideal, muestra la doble innovación de la *República* para encontrar la justicia en el Estado y en el individuo. El análisis dramático muestra que se trata de un diálogo socrático y *forzoso* que combina la justicia/compulsión. Platón establece un itinerario que distingue los diferentes tipos de Estado según la virtud que poseen, hasta fundar el *Estado ideal* cuyas características son la sabiduría, la valentía y la moderación. De acuerdo con esta disposición tripartita del Estado, Platón la traslada al alma del hombre, estableciendo una dualidad que debe caracterizar la justicia en el Estado y en el individuo. De esta forma la justicia del Estado se lee con letras grandes y la del individuo con pequeñas. La armónica relación de las partes constituye la justicia, cuyo sentido material reflejado en la naturaleza del hombre se convierte en villanía o injusticia cuando esas partes se expresan en relaciones dispersas según la clasificación natural de la jerarquía social donde “cada quien debe hacer lo suyo”. Así la *planificación* de la justicia con base en la abstracción del cuerpo encuentra su límite en la dispersión. Al término de la fundación del Estado *ideal*, Sócrates le dice a Glaucón que el Estado ideal que acaban de fundar, existe solo en el discurso, “ya que no creo que exista en ningún lugar de la tierra” (pié de página 192). De esta manera el paradigma de la justicia queda ahí, como el *modelo ideal*,

eterno e inmutable al que aspiran las formaciones políticas. El *deber* de aspirar al ideal del Estado y pacíficas relaciones interestatales, es el tema central de la filosofía trascendental de Kant, que se presenta en el CAPÍTULO TERCERO. EL PENSAMIENTO DE KANT.

El Apartado 2. *El paradigma antropológico de Platón*, discute la posibilidad de la perfección del individuo como evidencia para verificar la justicia en el Estado. El inciso A. *La naturaleza del hombre/el alma del hombre*, es analizada con base en la situación política imperante en Atenas y en la advertencia de Platón de que el camino que conduce al alma es más largo y complejo. Este camino no lo analiza en la *República*, sino en el *Banquete* cuyo tema central es el Bien en el marco de Eros.

Como en todo el CAPÍTULO PRIMERO, la caracterización justicia/compulsión adscrita a la tensión *polis*/individuo tiene por desafío *resolver* en qué consiste la unidad el hombre. Como señalábamos en los primeros párrafos de esta Presentación, por un lado están las exigencias morales de la sociedad, de la *polis* identificadas con las exigencias del cuerpo, y por otro lado están las exigencias morales del hombre identificadas con las necesidades del espíritu. Para Platón la unidad es el logro de la justicia a través del conocimiento y el dominio de la compulsión, para estar en armonía con la ley natural.

De esta forma, el inciso B. *La purga de Eros. El Banquete*, establece la división de Eros con la que se muestra el camino que habrán de seguir los iniciados, es decir, la “iniciación mística” a una nueva realidad, accesible solo para algunas naturalezas.

Sostengo en esta investigación que la naturaleza del hombre caracterizada por el dominio de sus impulsos, encuentra en el *Banquete* la propuesta platónica para la mejora del hombre, aquí en el mundo sensible de la mano de Eros. Ante la caída de la *polis* presagiada por la profanación de los misterios de Eleusis que simbolizaban para Atenas la inmortalidad, la República y la democracia, junto con el fracaso de la expedición a Sicilia en el 415 a.C., se cerró un proceso que culminó con la capitulación de Atenas en el 404. El *Banquete* propone la autosuficiencia individual más allá de los confines de la *polis*, autosuficiencia

basada desde luego en la filosofía como el medio para alcanzar la justicia, y no en la fe ni en la familia humana protectora de derechos humanos.

Para los clásicos, fundadores de la filosofía política, el horizonte perfecto de realización individual, la *polis*, llegaba a su fin. Platón legó a Occidente el derecho natural como conocimiento objetivo de verdades eternas e inmutables, más allá de la *polis* y de toda invención humana.

Inicio el desarrollo de este CAPÍTULO PRIMERO con una última observación:

El historicismo y el positivismo proclaman que el conocimiento genuino es el conocimiento científico y hacen valer el derecho del primer ocupante, es decir, lo que se establece debe ser respetado y cuya regla práctica es “let sleeping dogs lie”. En materias teóricas la regla es “do not let sleeping dogs lie”.⁸

II. REFLEXIÓN EPISTÉMICA DEL PENSAMIENTO ANTIGUO

1. *El racionalismo griego*

A. *Mito y naturaleza*

La exigencia de legalidad exterior en el pensamiento griego a través de los mitos y con ello el conocimiento del cosmos, fue el antecedente de la filosofía presocrática. “El modelo político en el cual los hombres pueden orientarse con el fin de establecer un orden, se deriva del mito”.⁹ Como se verá más adelante es en el *Protágoras* de Platón donde se ilustra la conformación política de la comunidad.

La búsqueda de una ciencia teórica de los primeros principios, (*arché*) motivó las primeras indagaciones filosóficas a través de la admiración. “Ir en busca de una explicación y admirarse, es reconocer que se ignora. Y así, puede decirse, que el amigo de la ciencia lo es en cierta manera de los mitos, porque el asunto de los mitos es maravilloso.”¹⁰

“Pero *philosophos* no es lo mismo a *philomythos*”. Aristóteles llama a los primeros filósofos simplemente „hombres que disertaron sobre la naturaleza”

⁸ Strauss, Leo, *On Plato's Symposium*, Chicago, The University of Chicago Press, 2001, p. 1.

⁹ Müller, Klaus, “Del *Ius Publicum Europeam* a la gobernabilidad global. Estrategias, fases y fundamentos de la juridificación”, *El concepto del derecho en su historia y la juridificación de las relaciones internacionales*, *Obra Colectiva*, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2007, en prensa.

¹⁰ Aristóteles, *Metafísica*, 13ª ed., México, Porrúa, 1998, p. 8.

distinguiéndolos de los hombres que les precedieron „quienes disertaron sobre los dioses”. “La distinción entre naturaleza y mito pudo conseguirse cuando la naturaleza fue descubierta, el primer filósofo fue el primer hombre que descubrió la naturaleza”.¹¹

Pero por naturaleza no debe entenderse la “totalidad del fenómeno”, sino que justamente el descubrimiento de la naturaleza consiste en la división de esa totalidad de los fenómenos que son naturales y fenómenos que no son naturales. De esta forma “naturaleza” es un término de distinción.¹² Esta distinción se hace manifiesta en la peculiar naturaleza humana que está a la base del derecho natural, desde entonces, la regulación de la conducta humana y el orden natural están *separados*.

B. *Distinción entre nomos y physis*

Nomos y *physis* constituían una unidad esencial y la regulación humana se daba en las mismas leyes del Ser.

Una vez descubierta la naturaleza, fue imposible entender la igualdad de costumbres o los modos característicos de comportamiento de grupos humanos y de diferentes tribus humanas. Las “costumbres” de seres naturales son reconocidas como su naturaleza; y las “costumbres” de las diferentes tribus humanas son reconocidas como sus “convenciones”. La noción primitiva de “costumbre” o “modo”, es dividida en las nociones de “naturaleza” por un lado, y “convención” por el otro. La distinción entre naturaleza y convención, entre *physis* y *nomos*, es por tanto coetánea al descubrimiento de la naturaleza y por tanto de la filosofía.¹³ Pero también en la distinción *nomos–physis* está implicada la filosofía política y el derecho natural.

El hecho de que el hombre haya buscado los primeros principios implica que comparte con su grupo los mismos pensamientos sobre esos principios.

Al ser así, la ley aparece para regular esa unión mediante el acuerdo o convención de todos los miembros. La ley o convención al aparecer de esta forma, tiene la tendencia o función de “ocultar” la naturaleza y ocurre de tal

¹¹ Strauss, *Natural Right* op. cit., nota 2 , p. 82.

¹² Idem.

¹³ Ibidem, p. 90. (Paráfrasis).

forma porque esa ley o convención empieza a darse como “costumbre”. Por lo anterior la búsqueda filosófica de los primeros principios o las primeras cosas se orienta por el entendimiento del “ser” de acuerdo con dos distinciones fundamentales: “ser en verdad” o “ser por virtud de la ley o convención.”¹⁴

Aquí ya advertimos una de las consecuencias del colapso de la unidad anterior al hallazgo de la naturaleza. Con el descubrimiento de ella la afirmación de lo “ancestral” se desarraiga; la filosofía apela a lo que es bueno intrínsecamente, a lo que es bueno por naturaleza, dejando de lado lo ancestral apelando a algo más antiguo que lo ancestral.¹⁵

La distinción entre naturaleza y convención es condición necesaria para la emergencia de la idea de un derecho natural, pero no es condición suficiente: todo derecho podría ser convencional y así el derecho se presenta por sí mismo igual a la costumbre. Por ello debemos proceder de la siguiente forma:

Primero distinguir a la naturaleza humana de la naturaleza en general [*physis*], y después diferenciar los deseos e inclinaciones humanas de acuerdo con lo que es bueno con la propia naturaleza del hombre [*nomos original*], de aquello que se origina por ley o convención [*nomos ordenador*].¹⁶ Este es el razonamiento que está a la base del idealismo platónico.

El *nomos* para los griegos estaba constituido por las tradiciones, costumbres, prácticas. Ante el proceso de decadencia de la concepción mítica del mundo, de la ruptura del cosmos, la naturaleza como *physis* fue contrapuesta a la ley o convención, es decir, aquella *physis* pasó a ser lo natural; por oposición el hombre quedó *adscrito* a las leyes de la *ciudad*, leyes que regulaban a la *polis* que empezaron a darse como costumbre y tomaron el lugar de *nomos ordenador*. Mientras tanto el *nomos original* del hombre según el cual actúa de acuerdo con su naturaleza queda en el campo de la filosofía oscilando entre la *diké* y la *anánke*. Así la *diké* que significa cumplimiento de la justicia eterna e inmutable, se constituyó en una plataforma de la vida pública, ante la cual son considerados

¹⁴ Ibidem, p. 91.

¹⁵ Idem.

¹⁶ Ibidem, pp. 93-95 Paráfrasis.

como iguales altos y bajos¹⁷. La *anánke* o compulsión constituye la órbita donde actúa el *daimón*.¹⁸

Establecido ya el *nomos ordenador* la tensión entre *nomos* y *physis* se ha modificado cualitativamente pues el *nomos original* del hombre ha quedado de lado, apareciendo así la tensión entre la *polis* y el individuo.

El punto nodal de la discusión radica en saber si la vida de acuerdo con la naturaleza del hombre (*el nomos original*) es suficiente para que sea buena y justa de acuerdo con esa naturaleza o requiere de justicia o moralidad.¹⁹ La moral y el derecho sustituirán siglos después la función de lo divino en donde los procesos se fundamentarán en la ley y en el derecho y no en convicciones derivadas de un orden ético natural. Esta será en buena medida la labor de Kant.

Lo que ahora más intensamente nos ocupa es el estudio del episodio que inaugura la libertad del hombre griego como miembro subordinado a la totalidad de la *polis*, una época antropológica, en donde la naturaleza en sentido general se concentra en la naturaleza especial del hombre. Con ello, el derecho natural tiene entonces un sujeto específico.

No obstante, el destino y la fatalidad de mortales e inmortales siguieron presentes en el mundo griego pese a las indagaciones de los primeros filósofos. Sin embargo, su descripción sobre la naturaleza anunciaba la ruptura de aquella totalidad cósmica en la que los padres de generaciones de dioses explicaban y sujetaban la conducta humana. Mediante el mito se objetivaba la experiencia social del hombre.²⁰

La batalla que habría de dar la poesía sería ardua: con su permanente invitación a que el hombre fisgoneara la vida y los excesos de los dioses –a los que por cierto había que obedecer pero no imitar- afirmaba su influencia en el mundo humano controlando sus pensamientos y sentimientos. La nueva concepción de la naturaleza fue el asidero de las teorías que explicarían la vida del hombre en el horizonte de la *polis*.

¹⁷ Jaeger, Werner, *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 108.

¹⁸ El *daimón* se tratará más adelante en *El Banquete* de Platón.

¹⁹ Strauss, Leo, op. cit., nota 2, p. 95

²⁰ Cassirer, Ernst, *El mito del Estado* 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 60.

“Las deidades míticas de la antigua poesía griega estaban maculadas por todas las formas de la flaqueza humana, pero semejante idea de los dioses era incompatible con la concepción racional de lo divino que tenían Platón y Sócrates”.²¹ Simultáneamente las nuevas concepciones anunciaban en definitiva la emergencia de una forma de organización política que marcará en lo sucesivo las aspiraciones de muchos de los Estados de la modernidad: la *polis*.

La deducción mítica de la norma jurídica se basó en la purificación del derecho de la religión, lo que legitimó el dominio democrático de la polis sustituyendo al rey por la asamblea ciudadana. La renuncia a la figura representativa del monarca implicó una comprensión del derecho entendido como medio técnico perfeccionado en la búsqueda de la verdad basado en el principio democrático de la igualdad de los contrayentes [...] A diferencia de los dominios territoriales circundantes de las culturas mediterráneas, que conservaron el modelo tradicional de la legitimación religiosa del monarca como portador de la jurisdicción, la polis fue instaurada como forma estatal sin monarca. La asamblea ciudadana fue el resultado de una transformación secular en el sentido de una “democracia bien ordenada” y “autárquica” [Aristóteles] en la cual los ciudadanos orientaron su acción política al interés de la polis. Sin embargo, la jurisdicción autorizada por la asamblea ciudadana continuó amalgamada con principios derivados de la ética y de la naturaleza. El derecho de la polis combinó elementos permanentes derivado del orden ético natural junto con elementos convencionales y mutables”.²²

El orden ético natural de conjunto con elementos convencionales y mutables caracterizaron el derecho de la *polis* que se imponía a constelaciones sujetas a lo divino. La genealogía de los dioses según la *Teogonía*, y el orden social secularizado de *Los trabajos y los días* de Hesíodo (750 a.C., - ¿?) anunciaban desde entonces nuevos tiempos.

2. El problema de Sócrates

²¹ Jaeger, Werner, *La Teología de los primeros filósofos griegos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 10.

²² Müller, Klaus, “Del *Ius Publicum Europeam*, op. cit. nota 9, p. 8.

A. Sócrates y Aristófanes

El racionalismo sobre la naturaleza política del hombre aparece con Sócrates (470-399 a.C.). Si desde el punto de vista filosófico se reconoce que las cosas políticas o humanas son decisivas para la comprensión de la naturaleza en su conjunto, entonces a partir de ese momento las cosas políticas como clase o género del todo, habrán de ser estudiadas intensamente y distinguidas de las cosas que no son políticas. Esta es la tarea de la filosofía política y “Sócrates es el primer filósofo en rendir justicia a la pretensión de lo político, a la demanda planteada de hecho por la *polis*, la sociedad política. Y esto significa que también ha comprendido los límites de esa pretensión. Y de aquí que haya distinguido entre dos modos de vida, el político y el que trasciende la política, que es el más elevado”.²³

Sócrates sentó las bases de un nuevo orden, en el que la razón (como facultad teórica y práctica) domina las pasiones y así se logra el equilibrio interno que hace al hombre libre; no obstante, el dominio de sí mismo no es autonomía, que implica la aceptación del sujeto de lo objetivamente mandado.

El análisis de la cuestión socrática se centra en el documento más antiguo relacionado con Sócrates: la comedia de Aristófanes (455-385? a.C.) *Las Nubes*. Se trata de un documento muy controvertido, por su contenido y por su alcance al tratarse de la acusación indirecta que hizo el poeta contra Sócrates.

Pero por otro lado, también hay otras razones para acercarse a Aristófanes. Primero, por ser el personaje que debido a sus comedias, Platón emprende la lucha por la filosofía contra la poesía. Segundo, porque la poesía en general y la comedia aristofánica en particular, ejercen fuerte influencia en la formulación platónica sobre el mejor régimen político, en donde Platón por su parte coloca al filósofo como el gran protagonista. Y tercero, porque Aristófanes es crítico de la democracia ateniense, abierto partidario de la paz, y defensor de un modo de vida hedonista.

Sobre la importancia de Aristófanes, Hegel afirmó lo siguiente:

²³ Strauss, Leo, *¿Progreso o retorno?*, nota 6, p. 76.

La aparición de la comedia aristofánica es, por sí misma, un ingrediente tan esencial en el pueblo ateniense y Aristófanes una figura tan necesaria en el panorama de Atenas como la del augusto Pericles, la del frívolo Alcibíades, la del divino Sófocles y la del ético Sócrates, pues él forma parte también de las estrellas de este firmamento. Lo único que cabe decir es que nuestra seriedad germánica no comprende cómo Aristófanes podía sacar a escena a personajes que representaban a hombres de carne y hueso de la nación ateniense, llamándolos por sus nombres, para ponerlos en ridículo, y sobre todo a un hombre tan austero, tan honrado como Sócrates.²⁴

La poesía rinde justicia a las dos dimensiones de la vida, dividiéndose en tragedia y comedia, “[...] mientras que la destrucción de la ilusión dramática resulta fatal para el efecto trágico, puede incrementar el efecto cómico.”²⁵ El filósofo parece ser un buen personaje cómico. Además, interesa saber por qué Aristófanes tomó a Sócrates como centro de su ataque.

B. *Las Nubes*

Las Nubes (423 a.C.) influyó el ulterior desarrollo literario sobre Sócrates a través de los Diálogos de Platón (427-347 a.C.) y las obras de Jenofonte (427-355 a.C.) uno su discípulo y el otro su amigo. Como más adelante se verá *El Banquete*, escrito siete años después de *Las Nubes* es el único diálogo platónico donde Aristófanes toma parte, siendo la respuesta de Platón a las acusaciones que aquél hizo al maestro.

Una explicación de que la fuente más antigua sobre Sócrates sea una comedia, es que ella puede ser el lugar de encuentro entre los filósofos y los no filósofos. Para unos, los no filósofos son necesariamente ridículos y para los filósofos ocurre lo contrario.²⁶ La comedia y la tragedia griegas son de suma importancia pues de ellas podemos deducir los conceptos de orden y justicia imperantes e interpretar las concepciones de sus autores como exponentes de su tiempo.

²⁴ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía II*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 79.

²⁵ Strauss, Leo, *¿Progreso o retorno?*, op. cit., nota 6, pp. 41, 146.

²⁶ Idem, p. 36.

En la comedia aristofánica *Las Nubes*, Sócrates es presentado como filósofo natural y sofista, diestro en la enseñanza de la retórica. Dada la trascendencia de estas características en el desarrollo de la propia comedia como en el pensamiento platónico, Platón hace hablar a Sócrates sobre el particular. A continuación se analizan esas características en los propios diálogos de Platón.

a. Sócrates como “filósofo natural”

Ciertamente, el Sócrates platónico en el diálogo *Fedón* le dice a Cebes:

El caso es que yo, Cebes, cuando era joven estuve asombrosamente ansioso de ese saber que ahora llaman <investigación de la naturaleza>. Porque me parecía ser algo sublime conocer las causas de las cosas, por qué nace cada cosa y por qué perece y por qué es. Y muchas veces me devanaba la mente examinando por arriba y abajo, en primer lugar, cuestiones como éstas: ¿Es acaso cuando lo caliente y lo frío admiten cierto grado de putrefacción, según dicen algunos, cuando se desarrollan los seres vivos? ¿Y es la sangre con la que pensamos, o el aire, o el fuego? ¿O ninguno de estos factores, sino que el cerebro es quien presenta las sensaciones de oír, ver, y oler, y a partir de ellas puede originarse la memoria y la opinión, y de la memoria y la opinión, al afirmarse, de acuerdo con ellas, se origina el conocimiento?²⁷

Continua diciendo que la tesis de Anaxágoras que sostiene que la inteligencia es la norma y la causa de todos los seres, le parecía admirable pues siendo así las cosas estarían arregladas lo mejor posible, examinando en ellas lo mejor y lo peor, creyendo así encontrar en Anaxágoras un maestro de la causalidad.

“Pero de mi estupenda esperanza, amigo mío, salí defraudado, cuando al avanzar y leer veo que el hombre no recurre para nada a la inteligencia ni le atribuye ninguna causalidad en la ordenación de las cosas, sino que aduce como causas aires, éteres, aguas y otras muchas cosas absurdas.”²⁸

Sócrates expone su desacuerdo al no hallar en Anaxágoras la causa de las cosas: el aire, el éter, el agua y otras cosas que ocuparon el pensamiento

²⁷ Platón, “Fedón, Banquete, Fedro”, *Diálogos III*, Madrid, Gredos, 1986, 96a-b, pp. 101-102.

²⁸ *Ibidem*, 98b-c. p.106.

presocrático para explicar el origen y los primeros principios, no son la causa de las indagaciones de Sócrates, ni tampoco lo era la explicación de la composición de los cuerpos y su disposición natural. El punto radica en la distinción entre la causa y la cosa. Continúa diciendo Sócrates: “A esto me parece que los muchos que andan a tientas como en tinieblas, adoptando un nombre incorrecto, lo denominan como causa”.²⁹

Hasta aquí las indagaciones de Sócrates sobre la naturaleza. Sin embargo, continuo con el diálogo pues la esencia de las cosas y sobre todo las cosas humanas fueron el punto central de la *revolución socrática* y con ellas aludimos sin romper la temática del diálogo a la *segunda navegación* o preámbulo con el que Platón trata su teoría de las Ideas.

En su segunda tentativa Sócrates explica a Cebes de qué manera procedió:

¿Quieres, Cebes, que te haga una exposición de mi segunda singladura³⁰

³¹en la búsqueda de la causa, en la que me ocupé? [...] una vez que hube dejado de examinar las cosas, que debía precaverme para no sufrir lo que los que observan el sol durante un eclipse sufren en su observación. Pues algunos se echan a perder los ojos, a no ser que en el agua o en algún otro medio semejante contemplen la imagen del sol.³² Yo reflexioné entonces algo así y sentí temor de quedarme completamente ciego de alma al mirar directamente a las cosas con los ojos e intentar captarlas con todos mis sentidos. Opiné, pues, que era preciso refugiarme en los conceptos para examinar en ellos la verdad real. Ahora bien, quizás eso a lo que lo comparo no es apropiado en cierto sentido. Porque no estoy muy de acuerdo en que el que examina la realidad en los conceptos la contemple

²⁹ Ibidem, 99b, p. 107.

³⁰ La expresión griega *deúteros plous* <segunda navegación>, es la que se realiza con remos y es mucho más fatigosa que la <primera navegación> hecha con velas. Para este *viaje* Platón emplea el recurso metódico de la Teoría de las Ideas, la búsqueda de lo inteligible a diferencia de la primera navegación realizada por los naturistas y sus métodos.

³¹ Reale, Giovanni, *Por una nueva interpretación de Platón. Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las <Doctrinas no escritas>*, Barcelona, Herder, 2003, p. 147: “Las velas al viento de los Físicos eran los *sentidos* y las *sensaciones*; los remos de la segunda navegación son los *razonamientos* y los *postulados*: y precisamente en éstos se basa el nuevo método”. Sobre el tema volveremos ampliamente.

³² Es un símil del deslumbramiento que sufre el que sale de la caverna. *El mito de la caverna* es presentado por Platón en *La República* y se analizará posteriormente.

más en imágenes, que el que la examina en los hechos. En fin, el caso es que por ahí me lancé, y tomando como base cada vez el concepto que juzgo más incommovible, afirmo lo que me parece concordar con él como si fuera verdadero, tanto respecto de la causa como de todos los demás objetos, y lo que no, como no verdadero.³³

Aquí está la renuncia de Platón al mundo sensible; para no quedarse “ciego de alma” prefirió refugiarse en los conceptos para conocer la verdad, la *realidad*.

El sol identificado con el Bien, constituye el núcleo de la metafísica platónica que ilustra en sus diálogos, empleando en muchas ocasiones el recurso mítico, por ejemplo el célebre *mito de la caverna*.

En el diálogo *Fedón*, donde más adelante Platón prueba la inmortalidad del alma, su purificación y que el verdadero filósofo está preparado para la muerte, lo expuesto hasta ahora sobre las indagaciones de Sócrates para hallar las causas de las cosas, confirman que en su juventud, en su etapa *presocrática* se ocupó del estudio de la naturaleza en la que no permaneció por mucho tiempo.

b. Sócrates como supuesto maestro de retórica y sofista

La segunda característica que presenta Aristófanes de Sócrates en *Las Nubes* es que se trata de un sofista y maestro de retórica.

Si ha habido en la historia de los pensadores clásicos conflicto más hondo es justamente el de los sofistas y el pensamiento socrático, aunque estaban de acuerdo en un postulado fundamental: “Estaban convencidos de que el desiderátum de toda teoría filosófica era una teoría racional de la naturaleza humana”.³⁴ La contraposición de Sócrates/Platón con los sofistas era la siguiente:

La de que lo objetivo producido por el pensamiento es, al mismo tiempo, algo en y para sí, es decir, algo colocado por encima de todo particularismo de intereses e inclinaciones y que representa un poder sobre ellos. Por tanto, mientras que, de una parte, el momento de la libertad subjetiva, tal como la conciben Sócrates y Platón, consiste en llevar la conciencia dentro de sí, este retorno, por otro parte, se determina asimismo como un salir

³³ Platón, “Fedón”, op cit. nota. 27, 99d-e, 100a pp.108-109.

³⁴ Cassirer, Ernst, *El mito del Estado*, op. cit., nota 20, p. 68.

fuera de la subjetividad *especial*; lo cual lleva consigo, precisamente, el que se destierre el carácter contingente, casual, de las ocurrencias y el que el hombre tenga este “salir fuera” en el interior como lo espiritual general. Esto es, en efecto, lo verdadero, la unidad de lo subjetivo y lo objetivo en la terminología moderna...³⁵

El relativismo gnoseológico y moral de los sofistas no implica una definición universal sino muchas específicas, que presentan por ejemplo a la justicia en una inmensa variedad de definiciones que la hacen contingente, casual, como afirma Hegel, mientras que la postura socrática y platónica busca la unidad mediante definiciones universales que superen todo relativismo.

Sobre el tema de la retórica socrática, Jenofonte es una buena fuente. Jenofonte (427-355 a.C.) muestra en sus escritos que Sócrates trataba de beneficiar a todos con quien entraba en contacto, buscaba ser de utilidad al prójimo. “La palabra griega que designa la habilidad para la conversación es <dialéctica>”.³⁶ Jenofonte informa que la dialéctica socrática tenía dos dimensiones. Cuando alguien le contradecía Sócrates reorientaba el discurso a su presuposición fundamental cuestionando ¿Qué es? y así contestarla con la participación de su interlocutor quien de esta forma podría contemplar la verdad. Cuando hablaba con personas que solo le escuchaban analizaba las opiniones generalmente aceptadas para producir un acuerdo, esta es la dialéctica política o retórica.³⁷

“Fue Sócrates el que dio forma completa a la oralidad dialéctica, fundándola sobre el descubrimiento de la esencia del hombre como <*anima*>, es decir, como inteligencia, como capacidad de pensar y de querer el bien, concepción esta que, en sinergia con el método refutatorio y mayéutico, removía *in toto* los fundamentos y los cánones de la oralidad mimético-poética.”³⁸

Por otro lado, el proceder socrático no dependía del aplauso popular, a diferencia del trabajo del poeta. En el diálogo *Filebo*, el Sócrates platónico le dice a Protarco:

³⁵ G.W.F., Hegel, *Lecciones sobre historia de la filosofía II*, op. cit., nota 24, p. 42.

³⁶ Strauss, Leo, *¿Progreso o retorno?*, op. cit., nota 6, p. 85.

³⁷ *Ibidem*, pp. 74-85.

³⁸ Reale, Giovanni, *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*, Barcelona, Herder, 2001, p. 91.

Pero, ¿no acabamos de decir que es envidia la que provoca placer por las desgracias de los amigos? [...] Entonces, dice el argumento, al reírnos de las actitudes ridículas de nuestros amigos, al mezclar placer con envidia, estamos mezclando el placer con dolor; pues desde hace tiempo hemos convenido que la envidia es dolor del alma, y la risa placer, y ambas se dan a la vez, simultáneamente [...] El razonamiento nos indica, pues, que en los duelos y en las tragedias y comedias, no solo en el teatro sino también en toda la tragedia y comedia de la vida, los dolores están mezclados con los placeres, y también en otras muchísimas ocasiones.³⁹

Al refrendar la imitación de la experiencia poética, la envidia o dolor del alma como la llama Platón, por oposición tenemos la tarea que Sócrates enseñaba: el cuidado del alma y el logro de la virtud mediante el conocimiento, la envidia que despierta el conocimiento como modo de vida (*politeia*) propuesto por Sócrates, parece ser uno de los móviles que hacen de Sócrates el protagonista de *Las Nubes*.

c. La retórica platónica “expuesta” por Sócrates

En el diálogo de Platón *Fedro*, Sócrates conversa con Fedro sobre el amor, sobre la fuerza del Eros y desde luego sobre la esencia del alma. Pero también en este diálogo tenemos que con motivo del discurso amoroso que Lisias escribió a Fedro, éste le pide a Sócrates su parecer sobre el particular.

Sócrates primero señala que mediante la logografía los hombres se hacen inmortales como los dioses, juzgando vergonzoso no hablar ni escribir bien, sino mal y con torpeza. Señala cuáles son los fundamentos para escribir y hablar bien ya sea de asuntos privados o públicos en verso o en prosa usando el arte dialéctico a diferencia de las reglas que presentan los retóricos. Y es aquí donde Platón expone su pensamiento sobre la composición de discursos, sobre la retórica.

Dice Sócrates “¿No es necesario que, para que esté bien y hermosamente dicho lo que se dice, el pensamiento del que habla deberá ser conocedor de la verdad

³⁹ Platón, “Filebo, Timeo, Critias”, *Diálogos VI*, Gredos, Madrid, 1992, 50-b, pp. 92-93.

de aquello sobre lo que se va a hablar?”⁴⁰ A lo que Fedro responde que ha oído decir que el que ha de ser orador, no necesita saber lo que es verdaderamente justo, sino lo que opine la gente que va a juzgar; ni tampoco lo que es verdaderamente bueno y bello, sino lo que tiene tal apariencia. “Pues es de las apariencias de donde viene la persuasión, y no de la verdad.”⁴¹

Y sobre la persuasión, Sócrates la ilustra con lo siguiente:

Si yo tratara de persuadirte de que compraras un caballo para defenderte de los enemigos, y ninguno de los dos supiéramos lo que es un caballo, si bien yo pudiera saber de ti, que Fedro cree que el caballo es ese animal doméstico que tiene más largas orejas... Sería ridículo –dice Fedro- Y continua Sócrates: No todavía. Pero sí, si yo, en serio, intentara persuadirte haciendo un discurso en el que alabase al asno llamándolo caballo, y añadiendo que la adquisición de ese animal era utilísima para la casa y para la guerra, ya que no sólo sirve en ésta, sino que, además es capaz de llevar cargas y dedicarse, con provecho, a otras cosas. -Dice Fedro-: Eso sí que sería ya el colmo de la ridiculez. -A lo que Sócrates responde- ¿Y acaso no es mejor lo ridículo en el amigo que lo admirable en el enemigo? Por consiguiente, cuando un maestro de retórica, que no sabe lo que es el bien ni el mal, y en una ciudad a la que le pasa lo mismo, la persuade no sobre la <sombra del asno>, elogiándola como si fuese un caballo, sino sobre lo malo como si fuera bueno, y habiendo estudiado las opiniones de la gente, la lleva a hacer el mal en lugar del bien, ¿qué clase de frutos piensa que habría de cosechar la retórica de aquello que ha sembrado?⁴²

Entonces la cosecha del Sócrates aristofánico debido a su supuesta retórica en la comedia *Las Nubes*, es que su *think tank* arderá en llamas tras la elección de Aristófanes: para él fue mejor tener a Sócrates por *amigo*, ridiculizarlo y acabar con él que por enemigo y combatirlo.

⁴⁰ Platón, “Fedro”, op. cit., nota 27, 259e, p. 373.

⁴¹ Ibidem, 260a p. 373. En esta frase de Fedro, vale la pena ver la traducción de Porrúa: “Porque es la verosimilitud, no la verdad, la que produce convicción”, Platón, *Diálogos*, México, Porrúa, 2005, p. 279.

⁴² Ibidem, 260b-d, pp. 374-375.

Continuando con el argumento de Sócrates respecto de la persuasión, señala que la retórica podrá decir que sin ella aún el que conoce las cosas no por ello será más diestro en el arte de persuadir (se refiere a los filósofos). Desde ahora hay que analizar lo siguiente. Como se verá en la comedia *Las Nubes* Sócrates es presentado como un filósofo ajeno e indiferente a lo que ocurre en su entorno (tal como asumía la poesía a la filosofía) no obstante retórico y capaz de *persuadir* para obrar injustamente a un joven (en realidad quien lo persuade es el discurso injusto) haciendo uso de sus nuevas diosas, Las Nubes. Y era necesario presentar así a Sócrates para mostrar en efecto el alegato de la poesía: el saber no es garantía de persuasión ni la verdadera retórica socrática, y la única que posee poder público es la poesía, coronándose por encima de la filosofía. El sabio Sócrates no pudo convencer al pueblo de Atenas de su inocencia aun cuando fue un educador político por excelencia. En la comedia *Las Nubes* por filosofar *en el aire* y enseñar retórica también muere.

Más adelante, Sócrates dice sobre la retórica en su conjunto:

¿No es cierto que, en su conjunto, la retórica sería un arte de conducir las almas por medio de palabras, no sólo en los tribunales y en otras reuniones públicas, sino también las privadas, igual se trate de asuntos grandes como pequeños, y que en nada desmerecería su justo empleo por versar sobre cuestiones serias o fútiles?⁴³ Y recuerda las <artes> de Néstor y Ulises sobre las palabras que componían en Troya durante sus ratos de ocio.⁴⁴

Pero en los tribunales, dice Sócrates los contendientes se oponen con palabras acerca de lo justo y de lo injusto.

Por consiguiente el que hace esto con arte, hará que lo mismo, y ante las mismas personas, aparezca unas veces como justo y, cuando quiera, como injusto [...] ¿Y que, en las arengas públicas, parezcan a la ciudad las mismas cosas unas veces buenas y otras malas? [...] Así pues, no sólo es en los tribunales y en las arengas públicas donde surgen esas

⁴³ Ibidem, 261a -b, p. 376.

⁴⁴ Ibidem, p. 376. En pié de página se habla sobre la elocuencia de Néstor y Ulises, en la *Ilíada*, Cantos I y III, como posibles tratados de <retórica> que escribían estos héroes homéricos entre combate y combate. Lo anterior resulta necesario en virtud de la importancia de las arengas políticas a los combatientes, conocidas hasta la fecha.

controversias, sino que, al parecer, sobre todo lo que se dice hay un solo arte, si es que lo hay, que sería el mismo, y con el que alguien sería capaz de hacer todo semejante a todo, en la medida de lo posible, y ante quienes fuera posible, y desenmascarar a quien, haciendo lo mismo, trata de ocultarlo.⁴⁵

El razonamiento es éste: Quien pretende engañar a los demás, -sin estar él incluido- podrá hacerlo al producir ilusión con más facilidad en las cosas que se diferencian muy poco de las que son muy diferentes, reconociendo de antemano las semejanzas y diferencias de las cosas. Esto *funciona*, pero veamos si aplica en lo siguiente: dice Sócrates: “¿Y será realmente capaz, cuando ignora la verdad de cada una, de descubrir en otras cosas la semejanza, grande o pequeña, de lo que desconoce?”⁴⁶

Respecto de la forma del discurso, Sócrates dice: “Pero creo que me concederás que todo discurso debe estar compuesto como un organismo vivo, de forma que no sea acéfalo, ni le falten los pies, sino que tenga medio y extremos, y que al escribirlo, se combinen las partes entre sí y con el todo.”⁴⁷

Resumiendo las reglas de oro para los discursos tenemos lo siguiente:

Antes de que alguien vea la verdad de aquello sobre lo que habla o escribe, y llegue a ser capaz de definir cada cosa en sí y, definiéndola, sepa también dividirla en sus especies hasta lo indivisible, y por este procedimiento se haya llegado a conocer el fondo de la naturaleza de alma, descubriendo la clase de palabras adecuadas a la naturaleza de cada una, y establezca y adorne el discurso de manera que dé al alma compleja discursos complejos y multisonoros, y simples a la simple, no será posible que se llegue a manejar con arte el género de los discursos, en la medida en que su naturaleza lo permita, ni para enseñarlos ni para persuadir, según nos hace suponer todo lo que anteriormente hemos dicho.⁴⁸

⁴⁵ Ibidem, 261b-e, pp. 375-377.

⁴⁶ Ibidem, 262a p. 378.

⁴⁷ Ibidem, 264c, p. 382.

⁴⁸ Ibidem, 277c, p. 409.

Entonces hay que conocer la esencia de las cosas de las que se habla y escribe y también al que nos escucha o lee.

Como había dicho, en *Las Nubes*, Sócrates enseña dos disciplinas: ciencia natural y retórica. La ciencia natural y la retórica se corresponden con una dualidad de principios:

El primer principio es el éter, que es el remolino o caos original, el principio cósmico más elevado; y el otro principio son las Nubes, que confieren entendimiento y el poder de la palabra, y que inspiran los coros. Las Nubes se corresponden con la retórica, ya por su capacidad de adoptar cualquier forma, o por poder imitar cualquier cosa, o por revelar la naturaleza de las cosas. Y como al mismo tiempo pueden ocultar el cielo, ocultarían así también el éter, el Cielo, o la más alta realidad. La retórica, pues, es esencialmente tanto revelación como ocultación”.⁴⁹

Veamos entonces la revelación u ocultación del discurso injusto.

d. La paradoja del discurso injusto

La comedia *Las Nubes* (423 a.C.) inicia con un soliloquio de Estrepsíades quejándose de sus miserias, preocupaciones y deudas debido a la guerra del Peloponeso (431-404 a.C.) que para ese entonces transcurría en el octavo año, añorando los viejos tiempos y lamentándose de su matrimonio.

La justicia, tal como la entiende Aristófanes, consiste en preservar o restaurar lo ancestral o lo antiguo⁵⁰, y esto es un elemento clave de sus comedias. Siendo un aldeano su matrimonio con una mujer noble hizo que su hijo Fidípides heredara gustos costosos: su gusto por los caballos le ha generado a Estrepsíades grandes deudas. Necesita la ayuda de su hijo para salir de sus problemas.

Por otra parte, respecto de su postura sobre la guerra, hay que señalar que la guerra del Peloponeso inició en 431 a.C. En el año 425 a.C. dos años antes de *Las Nubes*, y a seis años ya de guerra, Aristófanes escribió *Los Acarnios*⁵¹ la más antigua muestra de la comedia ática que se ha conservado⁵² donde trata de la paz

⁴⁹ Strauss, Leo, *¿Progreso o retorno?*, op. cit., nota 6, p. 59.

⁵⁰ Ibidem, p. 42.

⁵¹ Aquí emplearemos *Los Acarnios*, aunque también se traduce como *Los Acarnienses*.

⁵² Aristófanes, “Los acarnienses-Los caballeros”, *Comedias I*, Madrid, Gredos, 1995, p. 71.

y analiza los motivos de los enemigos de Atenas al tiempo de criticar a Pericles. La vinculación de *Los Acarnios* con *Las Nubes* es obvia por el enfado y denuncia del poeta del estado de guerra.

En Aristófanes habrá que determinar si la guerra proviene del ambiente político-social, o si el propio ambiente político-social de Atenas es consecuencia de condicionamientos bélicos.⁵³ Parece que se trata del segundo razonamiento. Hay que hacer algunos comentarios a manera de preámbulo a *Las Nubes*.

La solicitud explícita al sacrificio (que usualmente exige el realismo político) de la población rural ateniense para enfrentar la guerra contra Esparta, es hecha por Pericles de acuerdo con la cronología de Tucídides después de su discurso en el Senado de Atenas con el que da respuesta a los lacedemonios anunciando su decisión de ir a la guerra. En este contexto, recordemos que Aristófanes defiende la vida rural.

La arenga de Pericles a los atenienses del campo para apoyar a la ciudad diciendo que la guerra los beneficiaría a todos, logró los resultados esperados y así llevaron a la ciudad todos los bienes que tenían en el campo, y no salieron a pelear, sino que permanecieron en ella defendiendo los navíos y municiones de mar. La emigración fue muy pesada por la costumbre que tenían de vivir en el campo “[...] la tierra de Ática fue muy poblada de villas y lugares, y cada lugar tenía su justicia y jurisdicción que llamaban Pritaneo, porque viviendo en sosiego y sin guerra no fuera menester la idea del Rey para consultar sus negocios [...]”.⁵⁴

Acarnas es la ciudad más grande que hay en toda la región de Ática y escenario de la comedia *Los Acarnios*. El ejército peloponés con Arquidamo al frente destruía Arcanas (431a.C.) ante la indecisión ateniense de socorrer a los acarnios. “Se ensañaron contra Pericles y le injuriaban porque no quería sacarlos al campo siendo su capitán, diciendo que él era causa de todo el mal, sin acordarse del consejo que les había dado y de lo que les había amonestado antes de la guerra”.⁵⁵ El consejo y la amonestación de Pericles tiene implícita a la *polis*, la

⁵³ Ibidem, p. 76.

⁵⁴ Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, 6ª ed., México, Porrúa, 2003, pp. 92-93.

⁵⁵ Ibidem, p. 97.

importancia de ser ciudadano de ella y de defenderla, a diferencia de otros contextos socio-políticos.

Los acarnios también defendieron sus tierras ante otra incursión encabezada por Zenemón que pretendía tomar la ciudad de Estrato, la mayor de toda la región de Acarnania. De esta incursión como de la de Arquidamo los acarnios salieron victoriosos.⁵⁶ El reclamo de los acarnios a Pericles respecto de la guerra es un buen motivo para que Aristófanes haya tomado a esa ciudad como escenario de su comedia. En *Los Acarnios* critica la guerra del Peloponeso, la prohibición de los de Megara de comerciar en Atenas, su propuesta de ponderar la justicia privada frente al Estado y contrastar el disfrute de los placeres frente a la dolorosa vida de los que van a la guerra. (Una amplia interpretación de *Los Acarnios* se presenta en el CAPÍTULO SEGUNDO. TUCÍDIDES Y EL REALISMO POLÍTICO ANTIGUO. LAS MINORÍAS EN LA *POLIS*.)

En la comedia *Las Nubes* las cosas transcurren así: cerca de la casa de Estrepsíades se halla la *escuela* o *think tank* de Sócrates; aquél le explica a su hijo que en esa escuela se enseñan dos clases de discursos que podrá aprender. El discurso justo y el injusto, siendo éste el más poderoso para ganar causas injustas. Si el hijo lo aprende librárá al padre de todas sus deudas. En un primer momento el padre va solo en busca de éxito.

A través de un discípulo de Sócrates, Estrepsíades se entera que en el laboratorio de ideas (*think tank*) estudian matemáticas y ciencia natural, que investigan cosas como cuánto puede saltar por sí misma una pulga. Al ver a un hombre colgado en una canasta observando al sol, pregunta al discípulo ¿Quién es? y le dice que es Sócrates, quien desde su canasta dice: “¿Por qué me llamas efímero mortal?”.⁵⁷ En ese momento Estrepsíades lo empieza a llamar: Socratitos, baja para que me enseñes lo que vine a aprender. Estrepsíades quiere aprender a hablar. Para ello, Sócrates le pide no reconocer otros dioses de la ciudad, sino solo a Las Nubes, el Caos y la Lengua, y así Estrepsíades se dirige a ellas: “Señoras del mundo, lo único que pido es algo muy corto. Que yo supere a los

⁵⁶ Ibidem, pp. 131-132.

⁵⁷ Aristófanes, “Las Nubes”, *Las once comedias*, 19ª ed., México, Porrúa, 2004, p. 71

griegos todos en elocuencia [...] No me digan que haga yo grandes discursos. Eso no lo deseo. Lo que quiero es que los fallos de la justicia venga a favor mío. De este modo escaparé de las garras de mis acreedores.”⁵⁸

Y de este forma solicita a Las Nubes lo siguiente: “Que sea yo un hombre de arrestos, hablantín y atrevido, un morral de engaños, al que nunca faltan palabras, que se burla de los procesos, que hace trizas las leyes, un taravilla, un coyote, todo lleno de arterías -El Corifeo de Las Nubes responde-: Este hombre tiene su lema. No es gente sin decisión. Es un atrevido en todo.”⁵⁹

Dicho esto, Las Nubes mandan a Sócrates *sondear su alma* pero el viejo resulta muy torpe para *aprender*. Las Nubes le recomiendan que si tiene un hijo en edad de aprender lo mande en su lugar. Pese al trabajo que le costó convencerlo logró llevar a su hijo Fidípides a casa de Sócrates, quien deja la escena cuando de su casa salen dos personajes peleando, el discurso justo y el discurso injusto.

El discurso injusto afirma que cómo puede haber justicia cuando Zeus no pereció por haber encadenado a su padre; el discurso justo defiende la antigua educación maratoniana con la que los jóvenes eran respetuosos de sus padres, llenando las palestras y dejando vacíos los baños públicos. Le pide al joven Fidípides este comportamiento y no observar las oprobiosas normas modernas; pero el discurso injusto dice: “Me llaman a mí Saber débil, o saber injusto, esos que se creen muy sabios, porque yo soy el primero que he contrapuesto razones a las leyes y a la justicia. Y sin embargo mi arte vale más de mil estateras. Es tener en cuenta razones flacas y hacer que valgan.”⁶⁰ Eso quiere enseñar al joven, alentándolo a que disfrute de los placeres naturales, que sea osado y no atienda a la templanza sino a Eros. Finalmente el discurso injusto triunfa y a sus filas se une el discurso justo. Estrepsíades insiste al discurso injusto que le afile la lengua a su hijo, que aprenda buena retórica, a lo que le responde: “Queda sin cuidado, va a salir un sofista hecho y derecho.”⁶¹

⁵⁸ Ibidem, p. 75.

⁵⁹ Idem.

⁶⁰ Ibidem, p. 85.

⁶¹ Ibidem, p. 87

El Corifeo, Las Nubes, advierte a Estrepsíades que se arrepentirá pues Fidípides aprendió la lección del discurso injusto. No obstante, sabedor del arte de la retórica que aprendió su hijo y confiado en ello, se rehúsa a pagar a sus acreedores al tiempo de negar los juramentos que hizo a Zeus al recibir los préstamos, señalando a los que le exigen el pago que ahora Zeus causa risa a todo el mundo. Así echa a todos de su casa.

Y la Antiestrofa dice: “Estoy pensando que va a hallar ahora lo que por tanto tiempo estuvo deseando: un hijo diestro en defender principios contrarios a la justicia para poder vencer a todos aquellos con quienes tiene negocios, aun con argumentos inadmisibles. Y acaso entonces deseará que el hijo fuera mudo”.⁶² Fidípides empieza a golpear a su padre diciéndole que lo hace con razón entablando con él una discusión en la que muestra cómo se emplea el discurso justo: el padre pidió a su hijo que le recitará algo de Esquilo y el joven mofándose empezó a cantar los versos de Eurípides en que un hermano viola a su hermana, con lo que Estrepsíades estalló en insultos a su hijo. Pero el joven le propinó una paliza. Tras proceder así, Fidípides puede demostrar a su progenitor que lo golpea con justicia diciendo que lo hace del mismo modo en que su padre lo golpeaba cuando era niño. Estrepsíades argumenta que si de niño lo golpeó fue en bien de su persona, Fidípides dice que es más justo castigar al viejo porque su falta tiene menos excusa. Y ahora el padre dice:

Pero no hay ley alguna que establezca que un padre deba soportar tal cosa.
 -El hijo responde- ¿No era un hombre como tú y como yo el que propuso la ley de que los padres castiguen a sus hijos? ¡Y todos los antiguos lo han seguido! Y yo hombre como él, ¿no tengo derecho a imponer una ley conforme a la cual los hijos castiguen a los padres? Y de buena gana perdonamos los golpes que se nos dieron antes de ser promulgada esta ley. –El padre contesta- Yo te pegué a ti y tú a su tiempo le pegarás a tu hijo, si llegas a tenerlo. Y si no lo tengo –dice Fidípides-⁶³

⁶² Ibidem, p. 90.

⁶³ Ibidem, pp. 92-93.

Hasta aquí el viejo concede a los hijos lo que es razonable, pero la siguiente afirmación de Fidípides es considerada por su padre como un crimen mayor: “A mi madre le daré sus golpes como a ti” y desafiando al viejo le dice poder probarlo con el discurso injusto que aprendió en el *think tank* de Sócrates. El padre lo condena a ir al infierno junto con Sócrates y su discurso injusto.

El viejo culpa a Las Nubes quienes responden que al hallar hombres con malas prácticas tratan de persuadirlo hasta hacerlos desdichados y aprender con ello a respetar a los dioses. Estrepsíades reconoce la existencia de Zeus y de los otros dioses y resuelve quemar la *escuela* de Sócrates matándolo con sus discípulos.

La comedia de Aristófanes pone de manifiesto su interés por la vida retirada disfrutando de los placeres de la vida rural con lo cual se establece la gran polaridad: entre la *polis* o ciudad y la familia, esto es, el *nomos* y *physis*, entre convención (ley) y naturaleza identificada por el poeta con la familia. Pero también sumemos a lo anterior que la premisa del convencionalismo es la identificación del bien con el placer, mientras que para los clásicos el bien es más fundamental que el hedonismo.⁶⁴ De aquí que Platón hable del *nomos original* del hombre que debe buscar el Bien, distinto del *nomos ordenador* (convención/ley) y de la *physis* (naturaleza).

Estrepsíades sobrepone a su amor de padre su interés por salir de las deudas que lo agobian, sin importar corromper a su hijo. El límite de su interés es la supuesta enseñanza socrática argumentada por Fidípides al citar la relación incestuosa entre hermanos y por otro lado cuando el joven defiende con justicia el maltrato a los padres.

No obstante la identidad que hace Aristófanes de la naturaleza con la familia, encuentra que su autoconservación está en peligro al no trascenderse por relaciones incestuosas y por el maltrato en particular a la progenitora. De esta manera la prohibición del incesto es un puente cuasinatural entre la familia y la ciudad y el abismo entre ellas se sortea si la convención se consagra por

⁶⁴ Strauss, Leo, *Natural Right*, op. cit. nota 2, p. 126. Respecto de Aristófanes la tendencia al disfrute natural emancipada de la voluntad de los dioses, la presenta en sus comedias *La Paz* y *Las Aves* (también traducida como *Los Pájaros*).

referencia a los dioses.⁶⁵ Pero los dioses no son hombres y no pueden vincularse a ellos por leyes humanas, por eso son punitivos y su proceder no debe ser imitado por el hombre. Por ello el hombre por sí mismo debe buscar una cierta reciprocidad entre lo que da y lo que recibe de la ciudad.

La subjetividad del pensamiento de Aristófanes queda identificada con la familia entendida como naturaleza. Esa subjetividad en Platón yace al interior del sistema metafísico que elabora, ubicando al sujeto en el centro de lo que llama el Bien que se alcanza mediante la purificación del alma.

e. La revolución socrática

¿Pero, por qué entra Sócrates en todo este asunto? La comedia aristofánica se basa en el conocimiento de la naturaleza y para los antiguos eso significaba filosofía.⁶⁶ Presenta a Sócrates como un filósofo de la naturaleza ciego del contexto en el que existe la filosofía: la vida política. Recordemos las palabras de Sócrates desde su canasta: “¿Por qué me llamas efímero mortal?” totalmente inconsciente de las cuestiones prácticas, y de que no todos son aptos para la vida contemplativa.

El Sócrates aristofánico no tiene un ápice de prudencia (*phronesis*) al ofrecer por ejemplo a Estrepsíades a sus diosas, Las Nubes, sin ni siquiera conocerlo. Pero algo más ilustra lo anterior, ¿por qué las Nubes no defendieron a Sócrates siendo él su único adorador en Atenas? Las Nubes reprochan que son las únicas que ayudan a la ciudad pero nadie les rinde honores ni ofrece sacrificio. Confiaban en que Sócrates las introdujera a la ciudad, pero dada la situación con Estrepsíades y su hijo, ellas se mantienen al margen, son prudentes. Y lo son ante la virtud de Sócrates “[...] consiste en su atrevimiento, su intrepidez, su disconformidad; virtud que le permite no adorar a las divinidades respetadas por la ciudad y adorar las divinidades que sólo él reverenciaba. Su vicio es la falta de sabiduría práctica o prudencia.”⁶⁷ Menos mal que Sócrates está ausente de la escena cuando ambos discursos instruyen al joven Fidípedes, limitando con ello la enseñanza socrática a exponer a sus discípulos los argumentos justos e injustos.

⁶⁵ Strauss, Leo, *¿Progreso o retorno?*, op. cit., nota 6, p. 62.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 55.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 64.

La supuesta incapacidad socrática para entender cuestiones políticas por un lado y la dedicación a la filosofía que trasciende la ciudad, lo humano y efímero por el otro, lo hacen apolítico, entonces la filosofía no es un poder público,⁶⁸ necesita del poeta para convencer a la multitud y eso es lo que quiere denunciar Aristófanes, al tiempo de acusar a Sócrates de introducir nuevos dioses a la ciudad, es decir, *Las Nubes*, que marcan el fin de Sócrates.

El verdadero Sócrates inauguró la filosofía interesada por las cosas humanas; por otro lado, su indiferencia por el aplauso del cual sí vive el poeta despierta importantes suspicacias sobre un Aristófanes envidioso, quien dentro de su horizonte rural, termina por reconocer a los dioses.

Aristófanes quiere mostrar que la poesía sí se ocupa de las experiencias de la vida y hace al conocimiento más comprensible. La disputa por la sabiduría entre la filosofía y la poesía le pertenece de acuerdo con Aristófanes a los poetas. La respuesta de Platón a este asunto la tenemos en *El Banquete*.

“Platón y Jenofonte defendieron a Sócrates contra estos cargos, de la siguiente manera: Sócrates está lejos de ser un ciego de la política pues él es verdaderamente el descubridor de lo político en su propia clase. Precisamente Sócrates entendió que lo político como tal, a saber, el hecho de que lo político está caracterizado por una cierta obstinación hacia la filosofía.”⁶⁹ La relación de la vida política con la filosofía política clásica la hacen esencialmente práctica.

La ciencia política originalmente designaba la habilidad mediante la que un hombre podría conducir bien los asuntos de la comunidad política mediante acciones y discursos. Desde que todas las acciones sensibles proceden de la deliberación y el elemento de la deliberación es el discurso, la habilidad de hablar toma primacía sobre la habilidad de hacer. De acuerdo con esto, aquella parte de la habilidad política que primeramente se convierte en el objeto de instrucción fue la habilidad de hablar en público. „Ciencia política”

⁶⁸ Ibidem, pp. 65-67.

⁶⁹ Strauss, Leo, *On Plato's Symposium*, op. cit., nota 8, p. 7.

en un sentido más preciso es una habilidad que esencialmente puede enseñarse, apareciendo primero como retórica, o como parte de ella.⁷⁰

Esa retórica aparece como el arte de influir en las opiniones muchas veces viendo el interés propio, mientras que la filosofía clásica es práctica al buscar orientar una forma de vida, la *politeia*.

Como se mencionó, el tema común de la poesía y de la filosofía son las cosas humanas. Las cosas humanas no obstante, son fundamentalmente las cosas políticas con las que se piensan los grandes objetivos⁷¹, y veamos lo siguiente:

“Lo político en lo político es el fenómeno el cual los griegos llamaron *politeia* [título original de la *República* de Platón]. Esta palabra significa algo así como constitución. La *politeia* que se entiende como el carácter del gobierno, los poderes del gobierno. En segundo lugar, sin embargo, y este es el sentido más importante, *politeia* designa un camino de vida.”⁷²

Entonces un camino de vida, implica no solo las cosas políticas, sino también las no políticas de donde aquellas toman su sentido y orientación. Hablar de lo político implica que hay algo fuera de él fundante de lo político.

Lo no político fue tradicionalmente llamado lo natural. Puede haber algo natural con lo que trascienda lo político en dignidad y lo que de a los políticos su orientación. Esto es lo que fue pensado por aquellos pensadores quienes hablaron de ley natural y derecho natural. La palabra “natural” indicó las fundaciones de lo político que por sí mismas no son simplemente políticas. La fundación de lo político es, de alguna forma, naturaleza...”⁷³

De la limitación esencial de lo político, es decir, la existencia de algo que lo trasciende podemos extraer tres supuestos:

Para Sócrates lo que trasciende la política es la filosofía o teoría accesible para algunos, a las “buenas naturalezas”. De acuerdo con la teoría de la revelación aquello que trasciende la política es accesible a través de la fe no dependiendo de

⁷⁰ Strauss, Leo, *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992, p. 52.

⁷¹ Strauss, Leo, *On Plato's*, op. cit., nota 8, p. 8.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ibidem*, p. 10.

predisposiciones naturales sino de la gracia divina. De acuerdo con el liberalismo lo que trasciende la política consiste en algo que cada ser humano posee en la misma medida que cualquier otro. La expresión clásica del pensamiento liberal es la idea de que la sociedad política existe para asegurar la protección de los derechos del hombre, al margen de dones naturales o de la gracia divina.⁷⁴

Siendo así, vemos que el individuo es capaz de trascender mediante la filosofía, no al reino de los cielos ni a la sociedad política que le asegure protección de derechos, sino al Bien mediante la perfección individual y en esto radica la subjetividad socrática que desarrollará Platón en sus obras, expuesta sobre todo en las alegorías que tratan el *ascenso* y el *descenso*, y sobre todo cuando aborda el tema del alma.

Después de 24 años de *Las Nubes*, Sócrates muere en el 399 a.C., tras declararse inocente de los cargos:

He aquí la acusación; ya la habéis visto en la comedia de Aristófanes, en la que representa un cierto Sócrates, que dice que se pasea por los aires y otras extravagancias semejantes, que yo ignoro absolutamente: y esto no lo digo porque desprecie esta clase de conocimientos, si entre vosotros hay alguno entendido en ellos [que Melito no formule nuevos cargos por esta concesión]⁷⁵ sino que es sólo para haceros ver que yo jamás me he mezclado en tales ciencias, pudiendo poner por testigos a la mayor parte de vosotros.⁷⁶

“Sócrates es culpable porque corrompe a los jóvenes, porque no cree en los dioses del Estado y porque, en lugar de éstos, pone divinidades nuevas bajo el nombre de demonios.”⁷⁷ En la comedia aristofánica los demonios son *Las Nubes*, las nuevas divinidades (retóricas) que Sócrates quiere introducir a la ciudad. Los diálogos de Platón: *Apología de Sócrates*, *Critón* y *Fedón* tienen por tema la muerte de Sócrates y en el *Fedón* se presenta la última conversación de Sócrates en la víspera de su muerte.

⁷⁴ Strauss, Leo, *Progreso o retorno*, nota 6, pp. 117-118. (Paráfrasis).

⁷⁵ Melito era poeta, junto con Anito fueron los acusadores de Sócrates.

⁷⁶ Platón, “Apología de Sócrates” *Diálogos*, México, Porrúa, 2005, p. 3.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 7.

Quiero señalar el acucioso examen de Hegel⁷⁸ en torno a los cargos y a la muerte de Sócrates analizados a la luz de la comedia *Las Nubes*. Hegel considera que se le acusaba de cosas funestas para el *espíritu* ateniense y ameritaba ser castigado. Sostiene que el principio de Sócrates parecía injustamente representado en un solo hombre, como patrimonio individual, principio que se abrió paso tras su muerte. “Además, la suerte de este sabio no es una suerte puramente personal, individualmente romántica, sino que es una suerte trágica general, moral: es la tragedia de Atenas, la tragedia de Grecia.”⁷⁹

Recordemos que Sócrates se niega a la multa o al destierro y elige tomar la cicuta y lo elige así con conocimiento. “El conocimiento provoca el pecado original, pero entraña, al mismo tiempo, el principio de la redención.”⁸⁰ La redención de Sócrates, *la inmortalidad del alma de Sócrates* es expuesta magistralmente por Platón en su diálogo *Fedón*. El destino de Sócrates lo marcó la contingencia de quienes hacían valer el *derecho positivo* de su tiempo, no obstante, obedeció en bien del orden jurídico total.

Así, tenemos el núcleo del mensaje socrático:

Toda mi ocupación es trabajar para persuadiros, jóvenes y viejos, que antes que el cuidado del cuerpo y de las riquezas, antes que cualquier otro cuidado, es el del alma y su perfeccionamiento; porque no me canso de deciros que la virtud no viene de las riquezas, sino, por el contrario, las riquezas vienen de la virtud y que es de aquí de donde nacen todos los demás bienes públicos y particulares.⁸¹

Más tarde los atenienses se arrepintieron y castigaron a los acusadores con la muerte y el destierro. Así, la acusación indirecta del poeta, cuyo arte busca conducir las *almas*, llegado el tiempo de que el sujeto teorice sobre opiniones comunes, si bien consensadas (según las instituciones en cuestión) finalmente se llega a las crisis que exigen reformulaciones teóricas.

⁷⁸ G.W.F., Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía II*, op. cit., nota 24, pp. 78-100.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 98.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 99.

⁸¹ Platón, “Apología de Sócrates”, op. cit., nota 76, p. 14.

Platón reflexiona sobre el mensaje socrático al tiempo de ser protagonista del fin de la *polis*. En este marco formula su versión más allá de lo sensible, con base en la clara distinción entre lo real y lo ideal.

III. EL IDEALISMO DE PLATÓN

1. *Elementos y características*

A. *Sobre los diálogos*

El pensamiento de Platón (427-347 a.C.) se expresa en diálogos (35 son los diálogos atribuidos a Platón) y no en tratados que exigirían una *unidad sistémica*. La obra de arte es una imitación de algo y esa imitación crea la ilusión de ser ella la cosa imitada. La imitación es perfecta si logra hacer olvidar la ilusión, y la ilusión consiste en el obviar algo esencial, reside en la abstracción de algo esencial. Como aquel pintor que pintaba uvas tan perfectas que eran picoteadas por los pájaros.⁸² La *mimesis* de lo inteligible no iguala al modelo ideal, hay que abstraerlo.

La totalidad del pensamiento de Platón se halla en todo el conjunto de la obra. Las acciones son la clave de la significación del discurso, más precisamente, quizá, lo no temático.⁸³

Respecto de la clasificación de los diálogos tenemos lo siguiente:

El diálogo es un discurso compuesto de preguntas y respuestas sobre cosas filosóficas y políticas, con decencia de costumbres en las personas introducidas en él y ornato en las palabras. La dialéctica es arte de disputar, por la cual refutamos o defendemos alguna cosa por medio de preguntas y respuestas entre los que disputan. El carácter del estilo de Platón en sus diálogos es de dos maneras, y en ambas excelente: uno interpretativo o expositivo, y el otro inquisitivo. El interpretativo se divide en otros dos caracteres, uno especulativo y otro práctico. Y aun el especulativo se divide también en dos, que son físico y lógico,⁸⁴ y el práctico en moral y político. El inquisitivo también se divide en dos principales caracteres, uno gimnástico y

⁸² Strauss, Leo, *¿Progreso o retorno?*, op. cit., nota 6, p. 102.

⁸³ *Ibidem*, pp. 103-104.

⁸⁴ Natural y racional.

otro agonístico. El gimnástico es institutivo, y de proyectos,⁸⁵ y el agonístico es acusativo y destructivo.⁸⁶

Los diálogos narrados por Sócrates suelen ser llamados diálogos socráticos. Pero hay otra distinción: los diálogos voluntarios y obligados. Los primeros son buscados de manera espontánea por Sócrates y los segundos a los que propiamente no puede rehuir. La *República* se trata del único diálogo narrado por Sócrates y forzoso.⁸⁷ (El argumento de justicia de la *República* es tratado en el subinciso *d.3* El individuo y el Estado ideal de este CAPÍTULO PRIMERO).

B. La metafísica

La metafísica de Platón está integrada por dos niveles de fundamentación: la teoría de las ideas y la Doctrina de los Principios del *Uno* y la *Díada*.

a. La teoría de las ideas

La teoría de las ideas corresponde a la mencionada *segunda navegación con remos* que emprendió Platón; como dijimos se refiere a la formulación del pensamiento suprasensible que busca establecer el camino ideal para llegar a la verdad.

a.1 Características de las ideas

Al explicar las ideas por oposición a lo sensible, se obtienen las características de esa realidad suprasensible. Sus características son las siguientes:

i) La *inteligibilidad* se opone a lo sensible, trasciende la dimensión de lo físico y lo corpóreo e impone una esfera de realidad que existe por encima de lo sensible y por esto solo puede captarse por la inteligencia. La trascendencia de las ideas es su propia inmanencia.

Esta característica puede ilustrarse con lo que le dice Sócrates a Simmias y a Cebes en el *Fedón*, respecto de la adquisición de la sabiduría:

⁸⁵ O de tentativa.

⁸⁶ A saber: o que acusa a uno, o disuelve los argumentos opuestos. Cfr. Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres*, México, Porrúa, 2003, pp. 108-109. Los traductores y prologuistas de esta obra, José Ortiz y Sáenz y José M. Riaño indican que no saben con precisión la época en que vivió Diógenes Laercio, pero por los filósofos que cita que florecieron en el siglo II de Cristo como Plutarco, Favorino, Epicteto, Sexto Empírico y Saturnino Citenas, no dudan que escribió después de todos a fines del mismo siglo II, p. XIII.

⁸⁷ Strauss, Leo, *¿Progreso o retorno?*, op. cit., nota 6, p. 107.

Pregunta Simmias, ¿cuándo entonces, el alma aprehende la verdad? Porque cuando intenta examinar algo en compañía del cuerpo, está claro que entonces es engañada por él. Sócrates contesta ¿No es, pues, al reflexionar, más que en ningún otro momento, cuando se le hace evidente algo de lo real? Y reflexiona, sin duda, de manera óptima, cuando no la perturba ninguna de esas cosas, ni el oído ni la vista, ni dolor ni placer alguno, sino que ella se encuentra al máximo en sí misma, mandando de paseo al cuerpo, y, sin comunicarse ni adherirse a él, tiende hacia lo existente.⁸⁸

Y eso existente, esas cosas que aprehende el alma, pregunta Sócrates ¿se han visto con los ojos? Y explica como se ven:

Entonces, ¿lo hará del modo más puro quien en rigor máximo vaya con su pensamiento solo hacia cada cosa, sin servirse de ninguna visión al reflexionar, ni arrastrando ninguna otra percepción de los sentidos en su razonamiento, sino que, usando sólo de la inteligencia pura por sí misma, intente atrapar cada objeto real puro, prescindiendo todo lo posible de los ojos, los oídos y, en una palabra, del cuerpo entero, porque le confunde y no le deja al alma adquirir la verdad y el saber cuando se le asocia? ¿No es ése, Simmias, más que ningún otro, el que alcanzará lo real?⁸⁹

ii) Al lado de la *inteligibilidad* tenemos la *incorporiedad*. De acuerdo con Gomperz según los presocráticos *incorporiedad* significa no tener una forma determinada, en sentido físico, relacionándose el término con lo infinito, sin límites, sin confines, sin visibilidad, sin determinación y por eso carece de cualquier forma.⁹⁰

Platón innova radicalmente este significado: para él lo incorpóreo trasciende no solo las características de los cuerpos físicos, sino la propia fuente material de los cuerpos físicos; y, por tanto, trasciende al propio uno-todo-infinito en el sentido de Meliso, y coincide con la causa no-física de las cosas físicas. Lo incorpóreo se convierte así en una forma inteligible, y por

⁸⁸ Platón, "Fedon", *Diálogos III*, op. cit., nota 27, 65c, p. 42.

⁸⁹ *Ibidem*, 66a, pp. 43-44.

⁹⁰ Reale, Giovanni, *Por una nueva interpretación de Platón*, op. cit., nota 31, p. 171.

tanto, en un ser de-terminado que actúa como causa de-terminante, esto es, como la causa verdadera y real.⁹¹

Lo *incorpóreo*, *asomato* por oposición al cuerpo, *soma*, se explica en la conversación entre Sócrates y el Extranjero de Elea en el Diálogo *Político*. Dice el extranjero:

[...] Creo, sin embargo, que hay algo que pasa inadvertido a la mayoría: que algunas realidades, por su propia naturaleza, comportan símiles sensibles fáciles de comprender, que pueden exhibirse sin mayor dificultad cuando se quiera dar, a quien la pida, una explicación sobre alguna de ellas, sin ninguna complicación ni argumento; pero, de las realidades más altas y valiosas, en cambio, no hay imagen alguna nítidamente adaptada a los hombres; en tales casos, entonces, si se quiere contentar al alma de quien pregunta, no hay posibilidad de señalar algo sensible que corresponda a la tal realidad y que bastaría para complacerla. En consecuencia, es imprescindible ejercitarse para poder dar y recibir razón de cada cosa. Pues las realidades incorpóreas, que son las más bellas e importantes, pueden mostrarse con claridad sólo valiéndose de la razón y por ningún otro medio; y es a ellas, sin duda, a las que apunta todo lo dicho hasta el momento. Más sencillo resulta, empero, en todos los casos, practicar con objetos pequeños que hacerlo con los más grandes.⁹²

iii) Otra característica, las ideas como *puro ser*. “Platón considera repetidamente las Ideas como el verdadero ser, ser en sí, ser estable y eterno, ser que se sitúa en un plano completamente distinto de lo sensible.”⁹³

Dice Sócrates en *Fedón*:

La entidad misma [...] ¿acaso es siempre de igual modo en idéntica condición, o unas veces de una manera y otras de otras? Lo igual en sí, lo bello en sí, lo que cada cosa es en realidad, lo ente, ¿admite alguna vez un cambio y de cualquier tipo? ¿O lo que es siempre cada uno de los mismos

⁹¹ Ibidem, p. 172.

⁹² Platón, “Parménides, Teeteto, Sofista, Político”, *Diálogos V*, Madrid, Gredos, 1998, 285e – 286a –b, pp. 565-566.

⁹³ Reale, Giovanni, *Por una nueva*, op. cit., nota 31, p. 172.

entes, que es de aspecto único en sí mismo, se mantiene idéntico y en las mismas condiciones, y nunca en ninguna parte de ningún modo acepta variación alguna? –Y sobre lo que *observa* el alma dice: [...] se orienta hacia lo puro, lo siempre existente e inmortal, que se mantiene idéntico, y, como si fuera de su misma especie se reúne con ello...⁹⁴

El Ser absoluto como ente es el que busca el filósofo. En la *República* Sócrates le dice a Glaucón:

Así es, amigo mío: si has hallado para los que van a gobernar un modo de vida mejor que el gobernar, podrás contar con un Estado bien gobernado; pues sólo en él gobiernan los que son realmente ricos, no en oro, sino en la riqueza que hace la felicidad: una vida virtuosa y sabia. No, en cambio, donde los pordioseros y necesitados de bienes privados marchan sobre los asuntos públicos, convencidos de que allí han de apoderarse del bien; pues cuando el gobierno se convierte en objeto de disputas, semejante guerra doméstica e intestina acaba con ellos y con el resto del Estado [...] ¿Quieres ahora que examinemos de qué modo se formarán tales hombres, y cómo se los ascenderá hacia la luz, tal como dicen que algunos han ascendido desde el Hades hasta los dioses? [...] Pero esto me parece, no es como un voleo de concha [un juego] sino un volverse del alma desde un día nocturno hasta uno verdadero; o sea, de un camino de ascenso hacia lo que es, camino al que correctamente llamamos „filosofía“.⁹⁵

Lo eterno e inmutable del Ser absoluto en sí, significa que las Ideas no pueden devenir ellas mismas, su propiedad es el *Ser* que el devenir por sí mismo no tiene.

Con eso se abría el camino de la recuperación de Heráclito y de Parménides, y de una mediación entre Heraclitismo y Eleatismo. El mundo del devenir es el mundo sensible, el mundo del ser y de lo inmóvil es el mundo inteligible. En otras palabras, el mundo de las cosas sensibles es el que tiene las características que Heráclito, y sobre todo sus seguidores, atribuían a todo el ser; mientras que el mundo de las ideas es el que tiene

⁹⁴ Platón, “Fedón”, *Diálogos III*, nota 27, 78d – 79d, pp. 68, 70.

⁹⁵ Platón, “República”, *Diálogos IV*, Madrid, Gredos, 1986, 521 a–c, pp. 345-346.

las características que Parménides y los Eleáticos atribuían a todo el ser. Platón supera la antítesis entre ambas escuelas precisamente con la distinción de los distintos planos del ser: no *todo* el ser es como pretendían los Heracliteos, sino sólo el ser sensible; e igualmente, no *todo el ser* es como pretendían los Eleáticos, sino sólo el ser inteligible, las ideas. La dimensión del *ser* del que hablaba Parménides es la <causa> [la verdadera <causa>], el *devenir* del que hablaban los Heracliteos es, en cambio, lo <causado>.⁹⁶

La interpretación de Reale se refiere a que el logro de la *segunda navegación* de Platón consiste en el descubrimiento de un nuevo tipo de <causa>, es decir, las realidades inteligibles como explicación de todas las cosas precisamente en función de esas realidades, y la exclusión de lo que es sensible y físico que pueda ser considerado como verdadera causa. Así lo sensible se reduce a nivel medio y sirve como instrumento con el que se realiza la verdadera causa.

Lo anterior se ilustra en el pasaje de *Fedón* donde Sócrates explica a Cebes la forma en que procedió tras su desilusión por las teorías de Anaxágoras, pasaje que se ha considerado como la carta magna de la metafísica occidental.⁹⁷

Recordemos lo que decía Sócrates:

[...] una vez que hube dejado de examinar las cosas, que debía precaverme para no sufrir lo que los que observan el sol durante un eclipse sufren en su observación. Pues algunos se echan a perder los ojos, a no ser que en el agua o en algún otro medio semejante contemplen la imagen del sol. Yo reflexioné entonces algo así y sentí temor de quedarme completamente ciego de alma al mirar directamente a las cosas con los ojos e intentar captarlas con todos mis sentidos. Opiné, pues, que era preciso refugiarme en los conceptos para examinar en ellos la verdad real. Ahora bien, quizás eso a lo que lo comparo no es apropiado en cierto sentido. Porque no estoy muy de acuerdo en que el que examina la realidad en los conceptos la contemple más en imágenes, que el que la examina en los hechos. En fin,

⁹⁶ Reale, Giovanni, *Por una nueva interpretación*, op. cit., nota 31, p. 176.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 137.

el caso es que por ahí me lancé, y tomando como base cada vez el concepto que juzgo más inconvencible, afirmo lo que me parece concordar con él como si fuera verdadero, tanto respecto de la *causa* como de todos los demás objetos, y lo que no, como no verdadero.⁹⁸

A continuación, Sócrates procede a explicar la causa de la que se ha ocupado, pidiendo de antemano reconocer la existencia de la *clase: lo bueno en sí, lo bello en sí, lo grande en sí, etc.*, en donde por cierto también dice algo que repite en varios de sus diálogos antes de iniciar su argumento: “Lo que digo no es nada nuevo, sino lo que siempre una y otra vez y también en el coloquio no he dejado de exponer”, o por ejemplo, “esto lo has escuchado con frecuencia”, “de esto ya hemos discutido.” Estas frases revelan la oralidad de sus teorías que solo transmitía por esta vía a sus más cercanos discípulos, seguramente al interior de la *Academia*.

Así tenemos lo referente a la causa:

[...] Me parece, pues, que si hay algo bello al margen de lo bello en sí, no será bello por ningún otro motivo, sino porque participa de aquella belleza. Y por el estilo, eso lo digo de todo. Admites este tipo de causa? [...] Por tanto, ya no admito ni puedo reconocer las otras causas, esas tan sabias. Conque, si alguien afirmara que cualquier cosa es bella, o porque tiene un color atractivo o una forma o cualquier cosa de ese estilo, mando a paseo todas las explicaciones –pues me confundo con todas las demás- y me atengo sencilla, simple y, quizás, ingenuamente a mi parecer: que no la hace bella ninguna otra cosa, sino la presencia o la comunicación o la presentación en ella en cualquier modo de aquello que es lo bello en sí. Eso ya no lo preciso con seguridad; pero sí lo de que todas las cosas bellas son bellas por la belleza. Me parece que eso es una respuesta firme tanto para mí como para responder a otro, y manteniéndome en ella pienso que nunca caeré en error, sino que es seguro, tanto para responderme a mí mismo como a cualquier otro, que por lo bello son bellas las cosas bellas.⁹⁹

⁹⁸ Platón, “Fedón”, *Diálogos III*, op. cit., nota 27, 99d-e, p. 108.

⁹⁹ *Ibidem*, 100b-e, pp. 109-110.

Entonces por la grandeza son grandes las cosas, y por la pequeñez son las pequeñas, es decir, por la participación en la Idea. Y así continua:

¿Y qué? ¿No te precaverá de decir, que, al añadirse una unidad a otra, la adición es causa de la producción del dos, o, al escindir, la escisión? Y a grandes voces proclamarías que no sabes ningún otro modo de producirse cada cosa, sino por participar cada una de la propia esencia de que participa y en estos casos no encuentras ninguna otra causa del producirse el dos, sino la participación en la dualidad, y que es preciso que participen en ella los que van a ser dos, y de la unidad lo que va a ser uno, y, en cuanto a las divisiones ésas y las sumas y todos los demás refinamientos, bien puedes mandarlos a paseo, dejando que a ellas respondan los más sabios que tú.¹⁰⁰

En la cita anterior quedan implícitos los dos niveles de fundamentación de la metafísica de Platón: la teoría de las ideas, y la doctrina de los principios supremos del *Uno* y la *Díada*. La siguiente cita se refiere a los principios supremos:

Tú, temeroso, según el dicho, de tu propia sombra y de tu inexperiencia, ateniéndote a lo seguro de tu principio básico, así contestarías. Y si alguno se enfrentara a tu mismo principio básico, lo mandarías de paseo y no le responderías hasta haber examinado las consecuencias derivadas de éste, si te concuerdan entre sí o si son discordantes. Y cuando te fuera preciso dar razón a este mismo, la darías de igual modo, tomando a tu vez como principio básico otro, el que pareciera mejor de los de arriba, hasta que llegaras a un punto suficiente...¹⁰¹

Y después de esto, preguntó Equócrates, a quien Fedón narra el diálogo, en donde Sócrates, Apolodoro, Cebes, Simmias y Critón participan en la conversación¹⁰²: Equócrates: “Y también a nosotros los ausentes que ahora lo

¹⁰⁰ Ibidem, 101c-d, pp. 111-112.

¹⁰¹ Ibidem, 101d-e, p. 112.

¹⁰² A diferencia de la *Apología* que es un diálogo socrático, interpretado por Sócrates y también se trata de un diálogo obligado, es decir, el diálogo de Sócrates con el pueblo de Atenas, el *Fedón* es un diálogo narrado por Fedón a Equócrates de lo que se conversó con amigos cercanos en la víspera de la muerte de Sócrates. En los diálogos narrados uno de los participantes del diálogo

escuchamos. Conque ¿qué fue lo que se dijo después de eso? –Fedón-: Según yo creo, que se hubo concedido eso, y se reconocía que cada una de las ideas era algo¹⁰³ y que las otras cosas tenían sus calificativos por participar de ellas...”¹⁰⁴ Nos referimos entonces a la participación de las ideas en la dualidad y en la unidad, los principios de la *Díada* y el *Uno* que se analizarán en el apartado de los principios supremos.

iv) La *inmutabilidad* de las ideas se refiere a que se sustraen a cualquier tipo de cambio, y la *perseidad* a que las ideas son en sí y por sí, es decir, absolutamente objetivas.¹⁰⁵ Esta característica se opone al flujo perenne de la teoría de Heráclito que hace de la multiplicidad de la cosa irreductible, incognoscible y al relativismo de la sofística que reducía la verdad a principios subjetivos.

La verdadera causa de las ideas es inmutable pues no está sujeta a la mutabilidad de las cosas sensibles: Es la verdadera causa y no la consecuencia de ellas. Las ideas no devienen.

v) La *unidad* de las ideas significa que constituye una multiplicidad unificada, es decir, la multiplicidad sensible: “Y el mismo discurso acerca de lo Justo y de lo Injusto, de lo Bueno y de lo Malo y todas las Ideas: cada una en sí misma es una, pero, al presentarse por doquier en comunión con las acciones, con los cuerpos y unas con otras, cada una aparece como múltiple [...] pues el dialéctico es sinóptico, no así el que no lo es”.¹⁰⁶

refiere la conversación a alguien que no participó y constituye también el puente con el lector. Por otra parte, *Fedón* es un diálogo voluntario buscado espontáneamente por Sócrates. Llegados al tema de los *principios supremos*, es la tercera ocasión desde que inicia el diálogo en la que participa Equécrates, *interrumpiendo* la relación de hechos enfatizando su papel de oyente y llamando la atención al lector con su intervención, como puente del diálogo narrado. La primera participación de Equécrates es para informarse sobre quienes estuvieron en aquel día, la segunda cuando Sócrates hizo alusión a la armonía e inmortalidad del alma 88d, y en esta tercera ocasión cuando se tratan los *principios supremos*.

¹⁰³ En este punto, los traductores del diálogo *Fedón* C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo aclaran: “Por vez primera en este diálogo, se usa *eidos* en el sentido estricto de <Idea> platónica. Antes *eidos* se había empleado en la acepción corriente de <tipo>. La frase que ahora traducimos puede también interpretarse dando un valor fuerte existencial al verbo <ser>”, p. 113. Esta aclaración confirma que Platón en este momento se refiere al Ser de las ideas, tratadas como tales de conjunto con los principios supremos.

¹⁰⁴ Platón, “Fedón”, *Diálogos III*, op. cit., nota 27, 102a, p. 113.

¹⁰⁵ Reale, Giovanni, *Por una nueva interpretación*, op. cit., nota 31, p. 167.

¹⁰⁶ Platón, “República”, *Diálogos IV*, op. cit., nota 95, 476a, 537c, pp. 286, 371.

La multiplicidad sensible se resuelve por la teoría de las ideas, pero la multiplicidad inteligible requiere de una posterior esfera de realidad. A continuación pasaremos a analizar el segundo nivel de la fundamentación metafísica platónica, la segunda parte de la *segunda navegación*: la doctrina de los principios del *Uno* y la *Díada*.

b. Doctrina de los Principios Supremos: el Uno y la Díada

En este tema la primera pregunta es: ¿Cuál es la relación de las ideas entre sí? Algunas ideas excluyen a otras ideas y a las cosas que participan de éstas; y otras ideas tienen implicadas a otras y consecuentemente también las cosas sensibles que de ellas participan: se trata de relaciones de exclusión y conexión.

La exclusión no se limita a lo que es contrario en sí mismo, por ejemplo el par del impar sino que se extiende a todo aquello vinculado con lo que es contrario respecto de otro: el cinco es contrario a lo par y además a todo lo vinculado con lo par.

Una exclusión por ejemplo se da entre la vida y la muerte. La muerte excluye por completo a la vida y viceversa. Pero hay algo que no coincide con la vida y sin embargo la incluye al tiempo de excluir a la muerte: Y esto es el alma. Medita, dice Sócrates a Cebes en el *Fedón*:

Es lo siguiente: que parece que no sólo los contrarios en sí no se aceptan, sino que también las cosas que, siendo contrarias entre sí, albergan esos contrarios siempre, parece que tampoco éstas admiten la idea contraria a la que reside en ellas, sino que, cuando ésta sobreviene o bien perecen o se retiran [...] no sólo el contrario no acepta a su contrario, sino tampoco aquello que conlleva en sí algo contrario a eso en lo que idea en sí se presenta, eso que la conlleva jamás acepta la idea contraria de la que está implicada en él. Así que si me preguntaras qué se ha de producir en el cuerpo para que se ponga caliente, no te daré aquella respuesta segura e indocta, que será el calor, sino una más sutil, de acuerdo con lo hablado ahora, que será el fuego. Y si me preguntaras qué se ha de producir en el cuerpo para que éste enferme, no te diré que la enfermedad, sino que la fiebre. –Contéstame dice Sócrates- ¿Qué es lo que ha de haber en un

cuerpo que esté vivo? Alma, -contestó él mismo y preguntó- ¿Hay algo contrario a la vida, o nada? La muerte ¿Por tanto, el alma jamás admitirá lo contrario a lo que ella siempre conlleva, según se ha reconocido en lo que antes hablamos?¹⁰⁷

El alma excluye a la muerte, pero no viceversa. Tenemos entonces que el alma es inmortal. De esta forma el razonamiento es: primero, llegar a una idea a partir de una visión panóptica y luego proceder a la distinción y división de esa idea (digamos a partir de *diferencias* específicas) con base en la participación implicada en la idea general y de ahí examinar sus relaciones con el resto de las ideas generales y lo que en ellas esté participando. Lo anterior se ilustra en el *Sofista*, en la conversación sobre la dialéctica entre el Extranjero de Elea y Teeteto:

Extr. Dividir por género y no considerar que una misma Forma¹⁰⁸ es diferente, ni que una diferente es la misma, ¿no decimos que corresponde a la ciencia dialéctica? [...] Quien es capaz de hacer esto: distinguir [A] una sola Forma que se extiende por completo a través de muchas, que están, cada una de ellas, separadas; y [B] muchas, distintas las unas de las otras, rodeadas desde fuera por una sola; y [C] una sola, pero constituida ahora en una unidad a partir de varios conjuntos; y [D] muchas diferenciadas, separadas por completo; quien es capaz de esto, repito, sabe distinguir, respecto de los géneros, y cómo algunos son capaces de comunicarse con otros, y cómo no.¹⁰⁹

El siguiente paso es determinar cuál es la jerarquía de las ideas y para ello habrá que saber cuál es el principio primero. Tal como se ha expuesto, la teoría de las ideas resuelve la multiplicidad sensible en una Idea, pero la multiplicidad, relaciones y jerarquía entre las Ideas requieren de otra explicación. Mediante la exclusión y la división Platón ha demostrado la inmortalidad del alma y no es casual que lo haga, sino porque a partir de esa inmortalidad se llega el supremo Bien. De acuerdo con el procedimiento señalado en el *Sofista* necesitamos el paso

¹⁰⁷ Platón, "Fedón" op. cit., nota 27, 104c, 105 a-d pp. 117-120.

¹⁰⁸ Consideremos que Forma es la traducción de *eidos*, entendida como la forma que puede ser vista con los ojos.

¹⁰⁹ Platón, "Sofista" *Diálogos V*, op. cit. nota 92, 253d-e, pp. 433-434.

[E] para cerrar el círculo, es decir, saber cuál es el principio que está por encima de las ideas.

El *Uno* y la *Díada* en Platón, son explicados por Aristóteles:

Siendo las ideas causas de los demás seres, Platón consideró sus elementos como los elementos de todos los seres. Desde el punto de vista de la materia, los principios son lo grande y lo pequeño; desde el punto de vista de la esencia, es la unidad. Porque en tanto que las ideas tienen lo grande y lo pequeño por sustancia, y que por otra parte participan de la unidad, las ideas son los números. Sobre esto de ser la unidad la esencia por excelencia, y que ninguna otra cosa puede aspirar a este título, Platón está de acuerdo con los pitagóricos, así como lo está también en la de ser los números las causas de la esencia de los otros seres [...] Sí, a diferencia de los pitagóricos, Platón colocó de esta suerte la unidad y los números fuera de las cosas e hizo intervenir las ideas, esto fue debido a sus estudios sobre los caracteres distintos de los seres, porque sus predecesores no conocían la dialéctica.¹¹⁰

El *Uno* es el principio que da unidad a todos los niveles, no es un *Uno* aritmético que pueda someterse a operaciones matemáticas sino es metafísico o ideal, su esencia no puede ser modificada por medio de operaciones.¹¹¹ La *Díada* concibe la dualidad de lo grande y de lo pequeño, no es tampoco un dos aritmético. En la bipolaridad entre el *Uno* y la *Díada*, el *Uno* unifica, ordena a aquello que tiende al defecto a la *Díada*, (lo grande o lo pequeño) y de ahí que para Platón el Bien sea el *Uno*.

Además, hay que señalar sobre cómo entendían los griegos los números. “[...] no consideraban el número como <número entero>, o sea, como una suerte de magnitud compacta, sino como relación articulada de magnitudes y de fracciones de magnitudes: Se entendía los números como *logoi* y *analogíai*. En consecuencia, el *logos* griego resulta estar esencialmente ligado a la dimensión numérica, precisamente en el significado de <relación>.”¹¹²

¹¹⁰ Aristóteles, *Metafísica*, op. cit., nota 10, pp. 17-18.

¹¹¹ Reale, Giovanni, *Platón. En búsqueda de la sabiduría*, op. cit., nota 38, p. 202.

¹¹² *Ibidem*, p. 203.

Según lo anterior, el *Uno* como medida de todas las cosas da unidad a lo múltiple con lo que se establece una trama de relaciones entre ideas expresadas *numéricamente*. En el *Filebo* se presentan cinco planos del Bien, donde Sócrates le dice a Protarco: “Entonces, Protarco, en todas partes has de proclamar, a lo lejos comunicándolo por medio de tus mensajeros, y a los presentes por ti mismo, que el placer no es ni el primer bien ni el segundo, sino que hay que pensar que cualquiera escogería con mayor agrado lo relativo a la medida, lo mesurado y oportuno y todo lo semejante.”¹¹³

Entonces el *Uno*, es el Bien, la medida de todas las cosas siendo el principio que ordena a la *Diada* (lo que tiende al defecto) y unifica a todas las ideas, según sus relaciones, no reduciéndolas a números.

C. La Idea del Bien

a. El *Uno-Bien* en la estructura metafísica

La abstracción forma parte de la estructura metafísica. La abstracción y la dialéctica conducen a la esencia. Para Platón el momento culminante de la abstracción, conduce a la Idea del Bien, a la esencia del sistema. En la *República* en la conversación entre Glaucón y Sócrates, éste le dice:

Y llamas también „dialéctico“ al que alcanza la razón de la esencia; en cuanto al que no puede dar razón a sí mismo y a los demás, en esa medida dirás que no tiene inteligencia de estas cosas [...] Y del mismo modo con respecto al Bien: aquel que no puede distinguir la Idea del Bien con la razón, abstrayéndola de las demás, y no pueda atravesar todas las dificultades como en medio de la batalla, ni aplicarse a esta búsqueda –no según la apariencia sino según la esencia- y tampoco hacer la marcha por todos estos lugares con un razonamiento que no decaiga, no dirás que semejante hombre posee el conocimiento del Bien en sí ni de ninguna otra cosa buena; sino que, si alcanza una imagen de éste, será por la opinión, no por la ciencia; y que en su vida actual esté soñando y durmiendo, y que

¹¹³ Platón, “Filebo”, *Diálogos VI*, op. cit., nota 39, 66a, p. 121.

bajaré al Hades antes de poder despertar aquí, para acabar durmiendo perfectamente allá.¹¹⁴

“En la historia del platonismo, <abstraer> en sentido griego alcanza su punto extremo en Plotino. Su célebre máxima, que se coloca en el vértice de su mística e indica el procedimiento a seguir para reunirse con el Uno, o sea, el Absoluto, utiliza propiamente esta terminología: *aphele panta*¹¹⁵ (*aphele* deriva del verbo *aphairo*, de donde proviene *apháiresis*), que significa <sepárate de todo>”.

De acuerdo con lo anterior el procedimiento *de ascenso* para alcanzar el supremo Bien es abstraer hasta llegar a la esencia, el Bien, como se indicó en la cita a *Filebo*, es la medida, el absoluto y por eso el *Uno*. Alcanzar el Bien es el fin de la *segunda navegación* de Platón.

La demostración platónica de que el Bien es *Uno* no se expresa como tal, por ejemplo en la *República*. A pesar de que Platón temía el descrédito y el ridículo al exponer el tema lo hace en el marco de los estudios que requiere el filósofo, a saber: aritmética, estereometría, astronomía, armonía y geometría como ciencia de lo que siempre es, obligando a contemplar la esencia y con ello ayuda a divisar más fácilmente la Idea del Bien.¹¹⁶

No obstante, en un primer momento, en la *República* le dice a sus interlocutores que primero les hablará del vástago del Bien, pagando solo los *intereses* de la deuda que les debe, es decir, hablarles del Bien en sí.

Platón explica en la *República* sobre el dios que hay en el cielo al que atribuye la autoría por la cual la luz hace que la vista vea y que las demás hermosas cosas visibles sean vistas. Se trata del sol. El ojo es el órgano de los sentidos más afín al sol, y la facultad que posee es como un fluido que le dispensa el sol.¹¹⁷

En tal caso, el sol no es la vista pero, al ser su causa, es visto por ella misma [...] Entonces ya podéis decir qué entendía yo por el vástago del Bien, al que el Bien ha engendrado análogo a sí mismo. De este modo, lo que en el ámbito inteligible es el Bien respecto de la inteligencia y de lo que

¹¹⁴ Platón, “República”, *Diálogos IV*, op. cit., nota 95, 534b-d, p. 367.

¹¹⁵ Reale, Giovanni, *Platón. En búsqueda de la sabiduría*, op. cit., nota 38, pp. 220-221. Cita a Plotino, *Enéadas*, V 3, 17, traducción del texto griego de la edición Bréhier.

¹¹⁶ Platón, “República”, *Diálogos IV*, op. cit., nota 95, 526c-e (paráfrasis), pp. 355-356.

¹¹⁷ *Ibidem*, 508b (paráfrasis), p. 332.

se entiende, esto es el sol en el ámbito visible respecto de la vista y de lo que se ve [...] Del mismo modo piensa así lo que corresponde al alma: cuando fija su mirada en objetos sobre los cuales brilla la verdad y lo que es, entiende, conoce y parece tener inteligencia; pero cuando se vuelve hacia lo sumergido en la oscuridad, que nace y perece, entonces opina y percibe débilmente con opiniones que la hacen ir de aquí para allá, y da la impresión de no tener inteligencia [...] Entonces, lo que aporta la verdad a las cosas cognoscibles y otorga al que conoce el poder de conocer, puedes decir que es la Idea del Bien. Y por ser causa de la ciencia y de la verdad, concíbela como cognoscible; y aun siendo bellos tanto el conocimiento como la verdad, si estimamos correctamente el asunto, tendremos a la Idea del Bien por algo distinto y más bello por ellas. Y así como dijimos que era correcto tomar a la luz y a la vista por afines al sol pero que sería erróneo creer que son el sol, análogamente ahora es correcto pensar que ambas cosas, la verdad y la ciencia, son afines al Bien, pero sería equivocado creer que una u otra fueran el Bien, ya que la condición del Bien es mucho más digna de estima.¹¹⁸

Hasta aquí, Platón habla de analogías y se mantiene en los márgenes de la definición del vástago del Bien, pero con lo que sigue salda la deuda, Platón nos dice que es el Bien:

Pienso que puedes decir que el sol no sólo aporta a lo que se ve la propiedad de ser visto, sino también la génesis, el crecimiento y la nutrición, sin ser él mismo génesis [...] Y así dirás que a las cosas cognoscibles les viene del Bien no sólo el ser conocidas, sino también de él les llega el existir y la esencia¹¹⁹ aunque el Bien no sea esencia, sino algo que se eleva más allá de la esencia en cuanto a dignidad y a potencia. – Y Glaucón se echó a reír:

¹¹⁸ Ibidem, 508b-e, 509a, pp. 332-333.

¹¹⁹ Aquí, el traductor Conrado Eggers Lan señala que traduce *ousía* por <esencia> consciente de que es una traducción deficiente. “Otra alternativa podría ser <realidad>, pero, como se verá en el Libro VII, la palabra *ousía* tiene en tal contexto una fuerte indicación de persistencia ontológica que se contrapone a la *génesis* o <devenir>”, 509b, p. 334.

¡Por Apolo!, exclamó, ¡Qué elevación demoníaca! Tú eres culpable –replicó Platón- pues me has forzado a decir lo que pensaba sobre ello.¹²⁰

A partir del pasaje anterior, Reale interpreta el Bien como *Uno* de la siguiente forma: “[...] tras habernos dicho que el Bien produce el ser y que es superior al ser en cuanto a dignidad y potencia, utiliza el término más emblemático que podía utilizar como prueba de sus afirmaciones, esto es, el nombre del dios que para los antiguos simbolizaba el *Uno*: ¡Por Apolo!”¹²¹

En este sentido cita a Plotino: “Probablemente este nombre de <Uno> significa supresión de lo múltiple. De ahí que los Pitagóricos lo llamaran simbólicamente Apolo, para negación de lo múltiple.”¹²² De esta forma: “<A> como alfa privativa, dado que el resto del nombre <pollon> corresponde al término que en griego designa lo <mucho>, el sentido que se obtiene de ello es el de <supresión o quita de lo mucho>, es decir, justamente el *Uno*. Es evidente entonces: la alusión de la definición del Bien como *Uno* se hace efectiva propiamente con la mención, en forma de exclamación, del Dios que era símbolo del *Uno*.”¹²³

De acuerdo con lo anterior, el Bien como *Uno* y medida absoluta se halla no solo en la cúspide de la metafísica de Platón, por encima de la teoría de las ideas y de los principios supremos, sino que es por así llamarlo el generador del existir y la esencia de lo inteligible a cuyo conocimiento podrá ascender el que busque la verdad y no permanezca en la opinión.

D. *El mejor Estado*

Como informa Diógenes Laercio: “[Platón] hizo una especie de miscelánea filosófica de las opiniones de los heraclíticos, de los pitagóricos y de los socráticos. En las cosas sensibles o sujetas a los sentidos filosofaba con Heráclito, en las intelectuales con Pitágoras, y en las políticas o civiles con Sócrates.”¹²⁴

¹²⁰ Ibidem.

¹²¹ Reale, Giovanni, *Por una nueva interpretación*, op. cit., nota 31, p. 338. También remite a su ensayo “L’*henologia* nella Republica di Platone: suoi presupposti e sue conseguenze” en AA. VV., *L’Uno e i Molti*, a cargo de V. Melchiorre, Milano 1990, pp. 133-151 donde reproduce los pasajes en los que Platón menciona a Apolo y demuestra que solo en la *República* se utiliza como expresión de exclamación.

¹²² Ibidem, p. 339, Plotino, *Enéadas*, V, 5, 6.

¹²³ Reale, Giovanni, *Platón. En búsqueda*, op. cit., nota 38, p. 235.

¹²⁴ Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres*, op. cit., nota 86, p. 95.

En los asuntos políticos y sobre la justicia Platón formula su idea sobre el mejor Estado considerando la dualidad Estado/Individuo. El mejor régimen y su articulación es hecha a partir del individuo hacia el Estado -Estado fundado en el discurso- por lo que en este inciso y sus subincisos, se plantea un análisis que corre en paralelo: la justicia del Estado y la del individuo.

Los puntos a analizar serán los siguientes: la experiencia de Platón después de sus viajes a Siracusa, y el momento en el que tiene lugar la fundación de la *Academia*. Algunas observaciones sobre el mito platónico de la escritura y la *reminiscencia*. En tercer lugar, la cronología de los diálogos que presentan el núcleo del tema de este capítulo: La *República*, *Fedón*, *Fedro* y el *Banquete*, sin excluir desde luego cualquier otro que de conjunto exprese tal pensamiento. Y, la interpretación del Estado ideal de acuerdo con la deducción mítica del modelo político, analizando el papel de Prometeo y Hermes, hasta llegar a la doble innovación de Platón: la idea de buscar en la sociedad un concepto de justicia válido también para el individuo.

a. La experiencia de Platón en Siracusa. *La Carta VII*

Existen dieciocho cartas que se han atribuido a Platón. Se ha descartado por completo la autenticidad de cinco. Las trece restantes forman parte del *Corpus Platonicum*, ubicadas por Trásilo contemporáneo del emperador Tiberio, al final de la novena tetralogía, a continuación de las *Leyes* y de *Epínomis*.¹²⁵ Diógenes Laercio en su informe sobre las obras que escribió Platón, menciona trece *Cartas*, todas morales.¹²⁶

En la *Carta VII*, Platón relata su experiencia de los asuntos de Siracusa en el período de 388 a 353 a.C., tiempo en el que realizó sus tres viajes a esa ciudad. Diógenes Laercio señala lo siguiente:

Platón hizo su primer viaje a Siracusa en 388-387 a.C., cuando reinaba el tirano Dionisio I. En aquel viaje conoció a Dión, cuñado de Dionisio con quien trabó una firme amistad que continuó sin rupturas hasta la muerte de Dión. A su regreso a Atenas en el año 387 a.C. Platón fundó la *Academia*.¹²⁷ Del año 387 al 367 a.C.,

¹²⁵ Platón, "Dudosos, Apócrifos, Cartas", *Diálogos VII*, Madrid, Gredos, 1992, p. 429.

¹²⁶ Diógenes Laercio, *Vidas...*, op. cit., nota 86, p. 110.

¹²⁷ Platón, "Cartas", *Diálogos VII*, op. cit., nota 125, pp. 431, 433.

Dionisio el Viejo consolidó su imperio en Sicilia e Italia. Lo sucedió su hijo Dionisio II asesorado por su tío Dión quien convenció a Platón a realizar su segundo viaje a Siracusa en el año 367 a.C. con la esperanza de realizar su ideal de Estado.¹²⁸ Este segundo intento fallido, terminó con un tercer viaje de Platón a pedido de Dión en el año 361-360 a.C. y también fue un fiasco. Entre el segundo y tercer viaje 367 y 361 a. C., respectivamente, y después de la muerte de Dión en 354 a. C., ocurren cambios radicales en el pensamiento político de Platón. La *República* escrita entre los años 390 y 370 a.C., representa los ideales anteriores sobre todo al segundo y tercer viajes a Siracusa. Para las *Leyes* considerado como su último diálogo pudo iniciar la recolección de datos antes del primer viaje (389 a.C.), los primeros libros se comenzaron a escribir en el 367 a.C., de los cuales los primeros cuatro estaban ya en manos de Dionisio II en el año 360 a. C.¹²⁹

A continuación haremos referencia a los aspectos más importantes de la *Carta VII* posterior a la *República*, pero cuyo contenido es ya desarrollado en este diálogo en el que Platón hace su propuesta sobre el mejor Estado.

Observemos que desde el mensaje de Sócrates en su *Apología*,¹³⁰ Platón enfatiza el cuidado del alma y su perfeccionamiento y que la virtud no se obtiene por las riquezas. La administración de la riqueza constituye parte del núcleo de la propuesta platónica, que se expresa en la sociedad basada en la división del trabajo. Como sabemos, la riqueza de la época provenía del empoderamiento ateniense (sobre todo después de la batalla de Salamina en el 480 a.C) tras su victoria en las guerras médicas, hasta su caída en la guerra del Peloponeso en el 404 a.C.

En el año 353 a.C., Platón escribe la *Carta VII Platón desea buena suerte a los amigos y parientes de Dión*. “[...] Dión murió en el 354 y Platón en el 347, en el 353 tendría unos setenta y cinco años, de modo que, de ser auténtica esta carta, se trata de su último testamento filosófico “[...] La carta es nada menos que una breve apología de su vida y de su pensamiento entero”.¹³¹

¹²⁸ Ibidem, pp. 433-434.

¹²⁹ Platón, *Diálogos VIII*, “Leyes Libros I-VI”, Madrid, Gredos, 1999.

¹³⁰ Véase en este trabajo el subinciso e. *La revolución socrática*.

¹³¹ Platón, “Cartas”, op. cit., nota 125, p. 445.

En la *Carta VII* Platón relata la instauración en el año 404 a.C. de la tiranía de los Treinta al frente de cincuenta y un hombres: Once en la ciudad,¹³² diez en el Pireo y treinta se constituyeron con plenos poderes como autoridad suprema.¹³³ Platón indica que algunos de ellos eran sus parientes¹³⁴ y lo invitaron a trabajar para el nuevo régimen. El joven Platón pensó que gobernarían a la ciudad sacándola de un régimen injusto a un sistema justo. Con esa invitación Platón debió haber visto cosas muy desagradables, hasta que el régimen de los Treinta cayó.

Con el nuevo régimen, Platón presenció la acusación contra Sócrates y el progresivo deterioro y corrupción de todo el sistema político, hasta llegar a comprender que todos los Estados de la época estaban mal gobernados. “Entonces me sentí obligado a reconocer, en alabanza de la filosofía verdadera, que sólo a partir de ella es posible distinguir lo que es justo, tanto en el terreno de la vida pública como en la privada. Por ello, no cesarán los males del género humano hasta que ocupen el poder los filósofos puros y auténticos o bien los que ejercen el poder en las ciudades lleguen a ser filósofos verdaderos.”¹³⁵

Desde su primer viaje a Sicilia, apunta que ninguna ciudad podría mantenerse tranquila bajo las leyes, cualesquiera que estas sean, con hombres dilapidadores de sus bienes, con excesos y en busca de placeres. En esas ciudades nunca cambiarán de régimen entre tiranías, oligarquías y democracias.¹³⁶

Platón hizo un segundo viaje a insistencia de Dionisio el joven recomendándole rodearse de hombres de confianza, que reconstruyera las ciudades devastadas de Sicilia y las asociara entre ellas por medio de leyes y constituciones estrechando su unión entre sí “[...] para defenderse contra los bárbaros, podría no ya duplicar el imperio de su padre, sino que en realidad lo multiplicaría.”¹³⁷

¹³² Los Once son los magistrados que cuidan las prisiones y el cumplimiento de las penas. Los once magistrados son citados en la diálogo *Fedón*: “Es que los Once desatan (de los grilletes) a Sócrates y le comunican que hoy morirá”, 59e.

¹³³ Platón, “*Cartas*”, op. cit., nota 125, 324c, p. 486.

¹³⁴ Idem, p. 486. “Critias, uno de los Treinta más odiados por su extremismo, era primo de la madre de Platón, y tío suyo, por consiguiente; Cármides, tío carnal materno del filósofo, era uno de los Diez en el Pireo”.

¹³⁵ Ibidem, 326, p. 488.

¹³⁶ Ibidem, 326c, p. 489.

¹³⁷ Ibidem, 332e, p. 500. Platón sugería confederaciones.

Dionisio como todo tirano estaba lleno de intrigas a su alrededor, lo que finalmente terminó con el destierro de Dión por *conspirar* contra la tiranía, y mantuvo a Platón a la fuerza mediante los ruegos de los tiranos que están mezclados con imposiciones.¹³⁸

Después de su tercer viaje, Platón regresó en definitiva al Peloponeso donde encontró a Dión quien le anunció su venganza contra Dionisio expulsándolo de Siracusa. Poco tiempo después Dión fue acusado por los mismos sicilianos de conspirar convertirse en tirano y fue asesinado.

Por lo anterior Platón aconseja en su *Carta VII a los parientes y amigos de Dión*: “No sometáis Sicilia ni ninguna otra ciudad a dueños absolutos, sino a las leyes, ya que ello no es bueno ni para los que someten ni para los sometidos...”¹³⁹ De lo anterior trató de convencer a Dionisio y a Dión: “[...] el primero de los cuales no me escuchó y vive ahora indignamente, y el segundo me hizo caso y ha muerto con honra, pues a quien aspira el soberano bien para sí y para la ciudad cualquier cosa que lo ocurra es justo y bueno.”¹⁴⁰ Con esto Platón dice al principio de su *Carta VII* que al entablar relaciones con Dión, que era muy joven y conversar con él de lo que le parecía mejor para los hombres: “[...] es posible que no me diera cuenta de que de alguna manera estaba preparando inconscientemente la futura caída de la tiranía”.¹⁴¹

La experiencia en Siracusa influyó en el sentir político de Platón y a diferencia de la *República*, en las *Leyes* delinea el Estado no en el discurso sino la justicia de un Estado posible sometido a las leyes.

b. El mito platónico sobre el origen de la escritura. La *reminiscencia*

Con la información autobiográfica de la *Carta VII*, es pertinente reflexionar por qué Platón no escribió tratados y lo hizo en forma dialogada sobre todo a la luz de su disputa con la poesía autónoma. La poesía como la filosofía encuentran su núcleo en la *conducción* de las almas, en la doctrina del alma.

¹³⁸ Ibidem, 329e, p. 494. (Paráfrasis).

¹³⁹ Ibidem, 334c, p. 502.

¹⁴⁰ Ibidem, 334e, p. 503.

¹⁴¹ Ibidem, 327, p. 490.

De esta manera, si Platón no hubiese entendido el peso de los mitos en la formación de la cultura y del ciudadano quizá hubiera escrito tratados. Además, el modelo pedagógico de la época radicaba en la expresión del orden a través de los mitos. Platón también sabía que el camino “instrumental” para el acercamiento del hombre a la filosofía y el éxito de ésta dependía de servirse de la poesía, no de la autónoma imitadora de personajes multicolores que presenta dioses y hombres de Estado en todo tipo de excesos, sino de la poesía en cumplimiento de su función pedagógica al servicio de la filosofía.

Respecto del origen de la escritura recordemos el mito platónico: entre las artes que Theuth presentó a Thamus rey de Egipto, estaba la escritura. Las letras, dijo el rey, producirán el olvido en las almas que fiándose de lo escrito, llegarán al recuerdo desde fuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos. Me refiero, le dice Sócrates a Fedro, al discurso que se escribe con ciencia en el alma del que aprende, capaz de defenderse a sí mismo y que sabe con quiénes hablar y ante quiénes callarse.¹⁴²

La teoría del conocimiento de Platón se basa en la inmortalidad del alma pues “[...] el aprender no es otra cosa sino recordar [...] Y eso es imposible, a menos que nuestra alma haya existido en algún lugar antes de llegar a existir en esta forma humana. De modo que también por ahí parece que el alma es algo inmortal.”¹⁴³ Aprender como *reminiscencia* es uno de los temas que trata el diálogo *Menón* que de manera central se ocupa de establecer si la virtud puede enseñarse.

Con su teoría del conocimiento a través de la *reminiscencia* Platón mantiene distancia de la escritura y sobre la adquisición de la virtud a través de la enseñanza. El conocimiento y la virtud se hallan al interior de un sistema metafísico ideal al que el hombre puede acceder, o más bien, las “buenas naturalezas”.

Por otro lado hay que considerar el hecho de que Platón confió importantes conocimientos a la intimidad de la oralidad en la *Academia*, lo que ha motivado

¹⁴² Platón, “Fedro”, (paráfrasis) op. cit., nota 27, 275a, 276a, pp. 403, 406.

¹⁴³ Ibidem, “Fedón”, 73a, p. 57.

investigaciones que buscan una nueva interpretación de su pensamiento. En la línea de las “doctrinas no escritas” se hallan los trabajos de Giovanni Reale citados con anterioridad.

De esta forma, y para concluir con este subinciso, en el diálogo *Fedro* habíamos analizado la forma de escribir discursos, haciendo mención a la retórica. En el diálogo *Georgias* el tema central es la retórica, es decir, producir la persuasión por medio de la palabra. En la primera parte del diálogo Sócrates discute de retórica con Georgias; en la segunda parte discute con Polo el pupilo de Georgias; y en la tercera parte, con Calicles. A Polo logra convencerlo mediante la dialéctica no mediante la retórica. A Calicles no logra persuadirlo aún haciendo uso de la amenaza, es decir, empleó un discurso punitivo en el que como último recurso apeló a la venganza de los dioses. El mito no tuvo efectos de arrepentimiento, es una especie de ineptitud socrática en tales materias.¹⁴⁴

Sobre el particular, Strauss menciona la interpretación del turco Al-Farabi quien dijo que el gran logro de Platón más allá de Sócrates, es que él si fue capaz de combinar el camino de Sócrates mediante el cual se puede enseñar dialécticamente a gente buena con el camino de Trasímaco por el que se puede persuadir a gente no dócil a quien debe atemorizarse.¹⁴⁵

Lo anterior nos lleva a reflexionar que si bien la construcción del sistema platónico idealiza el mejor Estado, no pasa por alto ni mucho menos, el uso de la fuerza y la apreciación de los asuntos políticos bajo la óptica realista. Sin embargo, Platón no transige, y en cambio radicaliza su postura frente a todo intento de menoscabar el Bien y la virtud. En la *República* define la esencia y exhorta continuamente al hombre a que la alcance mediante el conocimiento. Siendo así, apuesta al individuo el logro de la felicidad, y luego si es posible, la del Estado. La importancia de las leyes la expone en el *Político*, en las *Leyes* presenta el mejor régimen político que sí es posible de realizarse. Y más adelante en su diálogo de vejez *Timeo*, habla de la “ciudad en movimiento” de la ciudad en guerra.

¹⁴⁴ Strauss, Leo, *On Plato's Symposium*, op. cit., nota 8, p. 246.

¹⁴⁵ Ibidem, pp. 246-247.

c. República, Fedón, Fedro y Banquete. Cronología

La comprensión de Platón para la posteridad se revelaba como una de los más difíciles planteadas por los escritos de la Antigüedad. “Hasta ahora se había intentado reconstruir su filosofía al modo del siglo XVIII, esforzándose en abstraer de sus diversos diálogos el contenido dogmático, cuando lo tenía.”¹⁴⁶ No se concebía la existencia de un pensador que no fuese bajo la forma de un sistema. Por ello, “El mérito de Schleiermacher consiste en haberse dado cuenta, con la cierta mirada del romántico para desentrañar la forma como expresión de la individualidad espiritual, de que lo peculiar de la filosofía platónica era precisamente que no tendía a la forma de un sistema cerrado, sino que se manifestaba a través del diálogo filosófico inquisitivo.”¹⁴⁷

Schleiermacher entendió que la dialéctica platónica buscaba una meta ideal absoluta, y así dividió las obras de Platón en obras de carácter filosófico acumulativo o preparatorio y formal, considerando que lo característico de Platón era el hecho de que le importaba más exponer la filosofía y su esencia a través del movimiento vivo de la dialéctica que bajo la forma de un sistema dogmático consumado.¹⁴⁸

Ante la carencia absoluta de medios para localizar certeramente en el tiempo los diálogos platónicos se intentó establecer el orden cronológico mediante la observación del cambio de estilo patente en los diálogos y su comparación filológica.¹⁴⁹ Investigaciones que menoscabaron trabajos como los de Schleiermacher, un clásico, destacaron la importancia del método. Sin embargo, todo apuntaba a que la verdadera sustancia filosófica del pensamiento platónico era la teoría de las ideas.

Otro punto de vista para clasificar los diálogos de Platón es el biográfico, cuya fuente hemos analizado en la *Carta VII*. Se trata del Platón auténtico y real, la

¹⁴⁶ Jeager, Werner, *Paideia*, op. cit. nota 17, p. 459.

¹⁴⁷ Idem.

¹⁴⁸ Ibidem, p. 460.

¹⁴⁹ Ibidem, p. 461.

concepción que acerca de sí mismo exterioriza Platón corrobora toda la interpretación filosófica hecha al margen de la carta.¹⁵⁰

Como vemos, en la cronología de los diálogos platónicos no hay una postura unánime de los investigadores, sumado a ello que algunas partes de las obras fueron escritas en lapsos de tiempo diferentes y concluidas indistintamente. Sin embargo, se han establecido períodos en los que se clasifican los diferentes diálogos. Se trata del período socrático, de transición, de madurez y de vejez. En este subinciso los diálogos que nos ocupan pertenecen al período de madurez.¹⁵¹ Para entonces Platón tenía ya construido su propio sistema filosófico sustentado en una metafísica fundada en la teoría de las ideas, en los principios supremos y una ética y política subordinadas a esa metafísica. La *República* fue compuesta a lo largo de dos décadas, aproximadamente del 390 al 370 a.C.¹⁵² Los libros II y IV que tratan la justicia del Estado y la tesis del alma tripartita:

[...] habrían implicado una doble innovación con respecto al plan inicial de la obra: la tesis del alma tripartita por un lado, y, sobre todo, la idea de buscar en la sociedad un concepto de justicia válido también para el individuo, idea que permite impulsar la indagación acerca del mejor Estado posible, y que implica forjar un proyecto político. Ambas concepciones, por tanto, surgirían posteriormente al primer viaje a Italia y a Sicilia (388/387) y a la composición del *Fedón* y del *Banquete* (ca. 385), unos cinco años después de escrito el libro I.¹⁵³

La innovación de buscar en la sociedad un concepto de justicia válido para el individuo y el Estado (*República*) deriva de la descripción del proceso del universo (*Timeo*) con el objeto de dar una fundamentación política al estado ideal.

Entonces de acuerdo con esta cronología podemos decir que de los cuatro diálogos, el primero en elaborarse fue la *República* a partir del 390 al 370 a.C. período en el que tuvo lugar el primer viaje de Platón a Siracusa (388-387).

¹⁵⁰ Ibidem, p. 464.

¹⁵¹ Platón, *Diálogos III*, op. cit., nota 27, p. 9.

¹⁵² Platón, "República", *Diálogos IV*, op. cit., nota 95, p. 14. Esta cronología la presenta el traductor e introductor de la *República* publicada en Gredos, Conrado Eggers Lan.

¹⁵³ Ibidem, p. 15.

Paralelamente el *Fedón* y el *Banquete* se elaboraron en el 385 a.C. aproximadamente.

Respecto de los diálogos *Fedón*, *Fedro* y el *Banquete*, tenemos lo siguiente:

[...] El *Fedro* probablemente es posterior a la redacción de la *República*. De los otros dos se discute cuál quedó publicado antes. No es fácil conjeturarlo, pues tal vez se escribieron con muy poca distancia de tiempo. Parece más conveniente situar primero el *Fedón*, donde la exposición de la teoría de las ideas se hace con un énfasis especial. Al gran tema de la inmortalidad del alma le sucede la discusión del impulso erótico que mueve el universo hacia lo eterno y divino.¹⁵⁴

En esta cronología se establece primero a la *República*, después a *Fedro*, luego *Fedón* y finalmente el *Banquete*, diálogos agrupados en la época de madurez.

Por otro lado, el *Fedro* es el diálogo que ha experimentado fuertes cambios en su cronología. En el siglo XIX Schleiermacher defendió la tesis de que el *Fedro* era si no el primero, uno de los primeros escritos de Platón en el que se hacía una especie de programa de lo que se desarrollaría posteriormente.¹⁵⁵ Recientemente se sitúa al *Fedro* en el grupo de los diálogos de la época de madurez, integrada por el *Fedón*, el *Banquete* y la *República*.¹⁵⁶

Hasta aquí, de los cuatro diálogos que nos ocupan, parece que hay unanimidad respecto de que la *República* fue el primer diálogo que Platón empezó a escribir. No obstante, tenemos lo siguiente:

El banquete (como convite) tuvo lugar en el año 416 a.C. cuando Agatón ganó el primer premio con su tragedia. El hecho de que lo que ocurrió en el 416, fecha también de composición del *Banquete*, se cuente después de varios años (en 408-407 a.C.) se explica por lo siguiente: en el año 415 a.C., Alcibíades encabezó la expedición a Sicilia (el último sueño ateniense de conquista) que en la víspera de zarpar, ocurrió en Atenas la profanación de los misterios de Eleusis, relacionados con Hermes y Mercurio:

¹⁵⁴ Platón, *Diálogos III*, nota 27, p. 10. Esta cronología la presentan los traductores e introductores de los diálogos *Fedón*, *Banquete* y *Fedro*, publicado en Gredos, C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Iñigo.

¹⁵⁵ Ibidem p. 292, Cita a Schleiermacher, *Platons Werke*, vol. I, Berlín, 1855.

¹⁵⁶ Idem.

Pero estando los atenienses ocupados en disponer las cosas necesarias para esta empresa, todas las hermas y estatuas de piedra de Mercurio que estaban en la ciudad, así en las entradas de los templos como a las puertas de las casas y edificios suntuosos, que eran infinitas, se hallaron una noche quebradas y destrozadas, sin que se pudiese jamás saber ni haber indicio de quién había sido el autor de ello [...] a este fin agravaban más la cosa, y sembraban rumores por la ciudad de que estas faltas que se hacían en los sacrificios, y el romper y despedazar las imágenes significaba la destrucción de la República, dirigiendo la acusación contra Alcibiades por muchos indicios que había de su manera de vivir desordenada y del favor que tenía en el pueblo, de donde inferían que esto no podía ser hecho sin su conocimiento y consentimiento.¹⁵⁷

Después de este hecho, Alcibiades se desterró de Atenas en el año 411 a.C., y fue absuelto de todos los cargos convenciendo a los atenienses de que era necesario que volviera a la ciudad. En el año 408 a.C, hace su entrada triunfal y hasta entonces el *Banquete* es contado.¹⁵⁸ Por lo tanto el *Banquete* no pudo ser escrito en el 385, sino antes, en el 416.

Por su parte, el diálogo *Fedro* es una conversación entre Sócrates y el joven Fedro y por la descripción del lugar, se desarrolla a las afueras de Atenas. Al final del diálogo hay una referencia a Isócrates (279a) quien nació en el año 436 a.C. La cita no refleja a un hombre de 20 sino de 25 años aproximadamente.¹⁵⁹ Por eso *Fedro* tuvo lugar en el año 411 a.C. aproximadamente. Entonces según Strauss, el *Banquete* fue escrito primero en 416 a.C., después *Fedro* en 411.

Respecto de *Fedón* y la *República*, podemos comentar lo siguiente: si nos atenemos a que la *República* fue escrita a lo largo de dos décadas del 390 al 370 a.C., el *Fedón* trata sobre la inmortalidad del alma con su radical oposición al cuerpo, relata las últimas horas de Sócrates, quien murió en 399, pero sobre todo en este diálogo, Sócrates (antes de morir) expresa su desilusión por no encontrar en Anaxágoras que la inteligencia sea la norma y causa de los seres y de ahí su

¹⁵⁷ Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, op. cit., nota 54, pp. 364-365.

¹⁵⁸ Strauss, Leo, *On Plato's...* op. cit., nota 8, pp. 13-16.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 18.

huída al mundo suprasensible, a la fundación de la metafísica occidental. Entonces, podemos decir que el orden de los diálogos de los más antiguos a los más recientes es el siguiente: *Banquete* (416-415), *Fedro* (411), *Fedón* (385?¿) y *República* (390-370) con un período paralelo a *Fedón*.

Vemos entonces que con esta cronología, Platón se ocupó primero del Bien tomando como marco de referencia al cuerpo, la fuerza de Eros que presenta en el *Banquete*; es importante considerar que en este diálogo se expone el camino de los “iniciados” a una nueva realidad tras la profanación de Eleusis, poco antes de zarpar la expedición a Sicilia (415 a.C.) que marcó el fin de la *polis*. Después *Fedro* contiene varios temas pero podemos decir que dos son los más importantes: la retórica, como medio de persuasión por oposición a la verdad y la imposibilidad de que la escritura auxilie al hombre para alcanzar la virtud. Le sigue *Fedón* que contiene el núcleo de la teoría de las ideas y de los principios supremos (donde desde luego se trata la inmortalidad) diálogo escrito con cierto paralelismo con la *República* donde se revela que el Bien está más allá de la esencia y es el diálogo en el que Platón expone su ideal político del mejor Estado, es decir, se ocupa de la justicia con su doble innovación que se extiende al individuo justo.

La cronología de los diálogos nos permite determinar aproximadamente, cuáles hechos tenían lugar mientras Platón escribía los diálogos; tres cuestiones parecen ser las más importantes: en el año 404 a.C., la caída de la *polis* (época del *Banquete* y *Fedro*) la muerte de Sócrates en el 399 (época del *Fedón*) y los tres viajes de Platón a Siracusa entre el 388 y el 353 (época de la *República* y de los diálogos de vejez, en particular las *Leyes*).

d. Formación del Estado ideal

d.1 Prometeo, las artes y el fuego

Habíamos dicho al inicio de este capítulo que el modelo político con el cual los hombres se orientan para establecer un orden deriva del mito. El diálogo *Protágoras* muestra la limitada posibilidad del hombre de vivir en comunidad amenazado por los riesgos naturales. Así, cuando los dioses dispusieron crear a los mortales, mandaron a Prometeo a distribuir de cualidades suficientes entre

todos ellos, pero Epimeteo,¹⁶⁰ pidió a Prometeo hacer la distribución que éste posteriormente revisaría.¹⁶¹ Epimeteo distribuyó fuerza sin velocidad, a otros lo contrario; a otros les da diferentes medios de conservación y defensa; reparte cuevas, alas, los hace corpulentos, les da vello espeso para protegerse del frío y a cada especie le señaló su alimento, dando más fecundidad a los que serían alimento de los menos fecundos. La finalidad de la distribución era que ninguna especie fuera destruida y liberarlas de la violencia mutua. Pero Epimeteo hizo esta distribución solo entre los animales privados de razón. En la víspera de aparecer el hombre en el tierra, Prometeo lo encontró desnudo, sin armas, sin calzado. “Las artes que poseían eran un medio suficiente para alimentarse, pero muy insuficiente para defenderse de los animales, porque no tenían aún ningún conocimiento de la política, de la que el arte de la guerra es una parte”.¹⁶² Al buscar los medios para la conservación del hombre Prometeo robó a Hefestos y Atenea el secreto de las artes y el fuego:

[...] porque sin el fuego, las ciencias no podrían poseerse y serían inútiles, y de todo hizo un presente al hombre. He aquí de qué manera el hombre recibió la ciencia de conservar su vida; pero no recibió el conocimiento de la política, porque la política estaba en poder de Zeus, y Prometeo no tenía aún la libertad de entrar en el santuario del padre de los dioses, cuya entrada estaba defendida por guardas terribles.¹⁶³

De acuerdo con Hesíodo, Zeus había negado la fuerza del fuego entre los mortales, pero Prometeo le robó el fuego en una caña hueca lo que desató la furia del gran dios.¹⁶⁴

Prometeo desde luego fue castigado por este robo a ser encadenado a un roquedal por Fuerza y Efestos guardando el secreto de la caída de Zeus quien se convirtió en dios de mortales e inmortales tras haber lanzado a su padre de su

¹⁶⁰ Hesíodo, *Teogonía, El escudo de Heracles, Los trabajos y los días*, 8ª. ed., México, Porrúa, 2004, p. 13, de acuerdo con la *Teogonía* de Hesíodo, Epimeteo y Prometeo son hermanos, hijos de Yapeto y Oceánida. A Epimeteo lo llama el insensato “quien desde el origen fue funesto para los hombres industrioses, por ser el primero en casarse con una virgen imaginada por Zeus”.

¹⁶¹ Platón, “Protágoras o de los sofistas”, *Diálogos*, op. cit., nota 76, 155-156, (Paráfrasis).

¹⁶² *Ibidem*, p. 157.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 156.

¹⁶⁴ Hesíodo, *Teogonía*, op. cit., nota 160, p. 14.

solio. El secreto es que Ío (quien es perseguida por un tábano por orden de Hera, esposa de Zeus) contraerá nupcias con Zeus y tendrá un hijo más poderoso que su padre que librará a Prometeo. Hermes, el mensajero de Zeus exige a Prometeo revelar el secreto y tras varias advertencias, Prometeo decide no hablar y por ello permanecer encadenado soportando el castigo de Zeus por haber dado a los hombres los medios de supervivencia.¹⁶⁵

En cuanto a los hombres, Zeus les mandó algunas calamidades: les envió a la más perniciosa raza de las mujeres, el peor azote para los hombres mortales, porque no se adhieren a la pobreza, sino que les gusta la riqueza. Pero a cambio de esa calamidad, el bien es que aquel que elija a una esposa prudente no tendrá problemas, pero el que se case con una mujer mala por naturaleza, “tendrá en su pecho un dolor sin fin y su alma y su corazón serán presa de un mal irremediable...”¹⁶⁶ El hombre que rehuya al matrimonio y llegue a la vejez sin hijos, será privado de los cuidados que requieren los ancianos y si no fue pobre, sus bienes se repartirán entre sus parientes lejanos.¹⁶⁷

El arte y el fuego son condiciones para sobrevivir, pero el hombre necesitaba algo más que eso para lograr la organización política.

d.2 Hermes, derecho y justicia

El hombre reconoció la existencia de los dioses por participar de las cualidades divinas y por eso les levantó altares y les dedicó estatuas. Sin embargo, los primeros hombres vivían dispersos, no había ciudades y con facilidad eran devorados por las bestias. “Creyeron que era indispensable reunirse para su mutua conservación, construyendo ciudades. Pero apenas estuvieron reunidos, se

¹⁶⁵ Esquilo, “Prometeo encadenado”, *Las siete tragedias*, 25ª ed., México, Porrúa, 2003, pp. 84-108, (Paráfrasis).

¹⁶⁶ Hesíodo, *Teogonía*, op. cit., nota 160, p. 15.

¹⁶⁷ Diógenes Laercio, op. cit., nota 86, p.11 cita a Hermipo quien atribuye a Tales de Mileto lo que otros refieren de Sócrates: “Decía, escribe Hermipo, que por tres cosas daba gracias a la fortuna: la primera, por haber nacido hombre y no bestia; segunda, varón y no mujer; tercera, griego y no bárbaro”. La fortuna de los clásicos en relación con esas características hoy son bien resueltas por la clonación, inseminación artificial o por un eficiente servicio migratorio. Por otro lado, no tengo ningún dato sobre la vida de Hermipo, pero respecto de Sócrates, sabemos que con Jantipa, su esposa, la dialéctica socrática no tenía muy buenos resultados.

causaron los unos a los otros muchos males, porque aún no tenían ninguna idea de la política”.¹⁶⁸

Zeus, compasivo y temeroso de que la raza humana fuera exterminada¹⁶⁹ “[...] envió a Hermes con orden de dar a los hombres pudor y justicia, a fin de que construyesen sus ciudades y estrechasen los lazos de una común amistad”.¹⁷⁰ Pero entonces Hermes preguntó si debía hacer la distribución del pudor y la justicia como lo hizo Epimeteo con las artes. “A todos, sin dudar, respondió Zeus; es preciso que todos sean partícipes, porque si se entregan a un pequeño número, como se ha hecho con las demás artes, jamás habrá ni sociedades ni poblaciones. Además, publicarás de mi parte una ley, según la que todo hombre que no participe del pudor y de la justicia será exterminado y considerado como la peste de la sociedad”.¹⁷¹ Por eso, Protágoras explica a Sócrates, cuando los atenienses deliberan sobre las artes, escuchan pocos consejos, pero cuando se trata de asuntos políticos, y como la política versa sobre la justicia y la templanza, entonces escuchan a todo el mundo, pues de otra manera no hay sociedad.

Con lo que Prometeo y Hermes representan, podemos hacer una síntesis de las grandes líneas que ocupan al pensamiento político desde entonces hasta nuestros días. La supervivencia humana que facilitó Prometeo configura el estado de naturaleza en donde priva el miedo, la inseguridad y la ausencia de toda idea de orden; sobre todo, priva la incapacidad del hombre para defenderse de los animales y de las amenazas de su propia especie “... no tenían aún ningún conocimiento de la política, de la que el arte de la guerra es una parte”, cuando intentaban reunirse se causaban males mutuos. De tal manera que con el reparto de Hermes la comunidad quedó constituida en comunidad política dotada de derecho y virtud.

Con la política, el derecho y la virtud aparecen como el *medio de contención* de la guerra siempre y cuando todos los hombres estén persuadidos de que cada uno

¹⁶⁸ Platón, “Protágoras”, op. cit., nota 76, p. 157.

¹⁶⁹ En muchos pasajes míticos de la Antigüedad se manifiesta la importancia de debilitar al hombre para someterlo a la voluntad de los dioses, pero no al grado de aniquilarlo, pues los dioses por su parte requieren conservarlo para no romper la relación “dar y recibir”. La modernidad tiene formas más sofisticadas para mantener esa relación, pero su contenido es el mismo.

¹⁷⁰ Platón, op. cit., nota 76, p. 157.

¹⁷¹ Idem.

tiene conocimiento suficiente de la justicia y de las demás virtudes políticas. La virtud y la justicia son útiles a toda sociedad que pretenda asegurar a todos la pacífica convivencia. Lo anterior, es un importante preámbulo al idealismo trascendental kantiano por el cual la razón práctica del sujeto autónomo legislador del orden universal, parte de la base de que todos se obliguen a lo mismo; en el caso de la formación de la sociedad civil, del Estado, el hecho de que todos los hombres estén persuadidos de que cada uno tiene conocimiento suficiente de la justicia constituye la *voluntad general* de origen rousseauiano. De forma análoga Kant procede a diseñar el derecho de gentes.

De acuerdo con Platón el conocimiento de la política para el hombre era necesario, pues el arte de la guerra es una parte de ella; la guerra entonces se entiende como algo planificado en el seno de la organización política con el objeto de que sus miembros no sean devorados por las bestias o no se causen males mutuos.

La planificación de la guerra en una política no jerárquica, responde a la guerra practicada durante la época de la *Respublica Christiana* donde el soberano hacía uso de la violencia, siguiendo procedimientos según los conceptos de pueblos cristianos y no cristianos, o entre dos pueblos cristianos que resolvían sus diferencias reconociendo un ordo espiritual común.

No es sino hasta la disolución del *Ius Publicum Europem*, con la primera guerra mundial que los Estados aceptan su responsabilidad para conservar la paz internacional, y aquí la influencia de Kant es decisiva. No obstante la igualdad jurídica de los Estados (exceptuando claro las superpotencias con derecho de veto en Naciones Unidas) contrasta con su desigualdad fáctica y con la ausencia de una jurisdicción obligatoria que haga cumplir el nuevo derecho internacional.

Siguiendo a Platón, al establecerse la organización política la guerra permanece no obstante, como instrumento de supervivencia pero ahora entre las diferentes organizaciones políticas. De aquí la concepción kantiana de que en las relaciones interestatales los Estados se encuentra en el estado de salvajes, sin ley: vivir sin leyes es no vivir de acuerdo con la razón.

El derecho y la política siguen sin resolver el problema que motivó el envío de Hermes por Zeus. El antagonismo justicia/compulsión se mantiene como hilo conductor que ha generado todo tipo de formulaciones. Como veremos en el CAPÍTULO TERCERO de esta investigación, con su idealismo trascendental Kant pretende reemplazar aquella dialéctica por el binomio libertad/ley moral.

d.3 El individuo y el Estado ideal

En páginas anteriores, cuando hablamos de la clasificación y de consideraciones cronológicas de los diálogos platónicos, señalamos que la República (hay que recordar que su nombre original es *Politeia*, que designa un camino de vida) pertenece al período de madurez de Platón y además se trata de un diálogo socrático. Pero lo más importante es que es el único diálogo socrático narrado por Sócrates y forzoso.¹⁷² De acuerdo con esta clasificación y con la que se ocupa de las doctrinas no escritas, la *República* es un diálogo que Platón quiso dar a conocer, en el marco de lo que implica la compulsión y la razón, lo ancestral y lo nuevo, es decir, la Atenas maratoniana y la democrática. La *República* es la respuesta de Platón al fin de la *polis*.

Es forzoso porque desde el punto de vista dramático, el diálogo inicia cuando Sócrates y Glaucón bajan juntos al Pireo a hacer una plegaria y después se disponen a ir a la ciudad. Pero son llamados por el esclavo de Polemarco quien con Adimanto y Nicérato llegan a la escena. Polemarco lanza un desafío a Sócrates: en virtud de que ellos son más Sócrates tendría que superarlos en fuerza para poder proseguir su marcha a la ciudad. Finalmente *acepta* la invitación de Polemarco para cenar en su casa y después ver carreras de antorchas. “El carácter de la restauración socrática comienza a revelarse por la acción que precede a la conversación. La conversación acerca de la justicia no es del todo voluntaria”.¹⁷³ En virtud de ser Polemarco un jefe militar (coerción) e invitar a todos a cenar (persuasión), Strauss considera que ceder a este binomio es un acto de justicia (prudencia) por parte de Sócrates, quien con su acto sintetiza aquel binomio, combinó la compulsión con la razón.

¹⁷² Strauss, Leo, ¿Progreso o retorno?, op. cit., nota 6, p. 107.

¹⁷³ Strauss, *La ciudad y el hombre*, op. cit., nota 1, p. 97.

En la *República* nadie cena. Estamos ante una abstracción absoluta de los placeres del cuerpo. Además la plática inicial se desarrolla en el Pireo, asiento de la armada y poder comercial atenienses y bastión de la democracia que pretendió ser depuesta por una autoridad denominada los Diez en el Pireo.¹⁷⁴ “La acusación más severa pronunciada alguna vez contra la democracia imperante, el sistema de gobierno nuevo que favorece la novedad, fue pronunciada en la *República* sin que ninguna voz saliera en su defensa”.¹⁷⁵

En este sentido, la propuesta platónica de fundar el mejor Estado en el discurso, consiste en la separación entre lo real y lo ideal, entre la *polis* tal como es, y la *polis* tal como Platón *ideó* que debía ser. De esta manera inicia el diálogo *forzoso* de Platón sobre la justicia.

La búsqueda del mejor Estado se hace en el marco de la justicia, tanto en el Estado como en el individuo y para tratar una y otra, citemos lo siguiente:

[...] dicha investigación debe realizarse de este modo: si se prescribiera leer desde lejos letras pequeñas a quienes no tienen una vista muy aguda, y alguien se percatara de que las mismas letras se hallan en un tamaño mayor en otro lugar más grande, parecería un regalo del cielo el reconocer primeramente las letras más grandes, para observar después si las pequeñas son las mismas que aquéllas.¹⁷⁶

La justicia del Estado inscrita en letras grandes sería lo deseable para encontrarlas después con letras pequeñas en el individuo. El individuo como evidencia de verificación del mejor Estado, mediante el conocimiento será sabio, valiente y prudente y por lo tanto justo.

Platón establece un itinerario que busca analizar tipos de Estado graduados en función de la virtud que poseen. Primero, señala cuál es el Estado *sano*, que se refiere a lo siguiente:

[...] el Estado nace cuando cada uno de nosotros no se autoabastece, sino que necesita de muchas cosas. ¿O piensas que es otro el origen de la fundación del Estado? –le pregunta Sócrates a Adimanto quien dice, no. En

¹⁷⁴ Ibidem, pp. 96-97 (Paráfrasis),

¹⁷⁵ Idem.

¹⁷⁶ Platón, “República”, op. cit., nota 95, 368d, pp. 120-121.

tal caso –continúa Sócrates- cuando un hombre se asocia con otro por una necesidad, con otro por otra necesidad, habiendo necesidad de muchas cosas, llegan a congregarse en una sola morada muchos hombres para asociarse y auxiliarse. ¿No daremos a este alojamiento común el nombre de „Estado“? Vamos, pues –dice Sócrates- y forjaremos en teoría el Estado desde su comienzo, aunque, según parece, lo forjarán nuestras necesidades.¹⁷⁷

Las necesidades que enumera Sócrates, en la *República*, son el alimento, la vivienda, la vestimenta y después la producción de bienes para el intercambio con otros Estados, todo lo anterior con las personas que desarrollen los oficios respectivos, de acuerdo con sus dotes naturales y su disposición natural, es decir, uno será apto para realizar una tarea y otro para otra.¹⁷⁸ La naturaleza del hombre es el contenido material de la *idea* de la justicia como conocimiento infalible.

Después Platón explica cómo nace un Estado lujoso (tránsito del Estado sano hacia el Estado enfermo, lo que llama una “sociedad de cerdos”) en el que no bastarán las cosas mencionadas ni el régimen de vida diseñado, sino se querrán adquirir bienes suntuarios y de ahí derivarán necesidades de este tipo, lo que hará necesario agrandar el Estado. “Porque aquel Estado sano no es ya suficiente, sino que debe aumentarse su tamaño y llenarlo con una multitud de gente que no tiene ya en vista las necesidades en el Estado.”¹⁷⁹

Y así, viene lo que es evidente: “Y el territorio que era anteriormente suficiente para alimentar a la gente no será ya suficiente, sino pequeño. ¿No es así? En tal caso deberemos amputar el territorio vecino, si queremos contar con tierra suficiente para pastorear y cultivar, así como nuestros vecinos deberán hacerlo con la nuestra, en cuanto se abandonen a un afán ilimitado de posesión de riquezas, sobrepasando el límite de sus necesidades.”¹⁸⁰

Cuando aparece la acumulación de la riqueza aparecen demandas que exceden las necesidades elementales y la ambición ilimitada de poseer más.

¹⁷⁷ Ibidem, 369 b-c, pp. 121-122.

¹⁷⁸ Ibidem, la exposición de este Estado aparece del 369d al 372e, pp. 122-127, (Paráfrasis).

¹⁷⁹ Ibidem, 373b, p. 128.

¹⁸⁰ Ibidem, 373e, p. 129.

La guerra entonces se convierte en la nueva necesidad del Estado que requiere “todo un ejército que pueda marchar en defensa de toda la riqueza propia combatiendo a los invasores...”¹⁸¹

Según lo anterior, respecto de los bienes tenemos algunas distinciones: hay los que nos agradan por el placer de poseerlos pero que no nos producen nada en el futuro. Otros son los que derivan en ganancias que nos benefician, pero que no deseamos poseer por sí mismos. Y otros que nos agradan por sí mismos y por lo que generan en el futuro. En estos últimos se halla la justicia, pues esos bienes son producto de la ocupación de cada uno “...de una sola cosa de cuantas conciernen al Estado, aquella para la cual la naturaleza lo hubiera dotado mejor [...] Y la justicia consistía en hacer lo que es propio de uno, sin dispersarse en muchas tareas...”¹⁸² En este contexto se explica el mito de las clases y así “... el mejor Estado gobernado es aquel en que más gente dice lo „mío” y lo „no mío” referidas a las mismas cosas y del mismo modo.”¹⁸³

De esta forma, la fundación del mejor Estado podríamos plantearla, en una primera instancia, a partir de lo que implican los bienes en relación con el fomento del alma filosófica. Al respecto Platón dice:

Más aún; todos los llamados „bienes” corrompen al alma y la arrancan de la filosofía: la belleza, la riqueza, la fuerza corporal, las conexiones políticas influyentes y todo lo afín a estas cosas...”¹⁸⁴ Con lo anterior, no es posible que el hombre pueda filosofar: ¿Ves, ahora que no hablábamos mal cuando decíamos que aquellas cualidades de las que se compone la naturaleza filosófica, si se nutren en el mal, son de algún modo causa del deterioro de su ocupación, y así pasa con los llamados „bienes”, las riquezas y todos los recursos con que está provisto?.”¹⁸⁵

En la educación del filósofo, Platón habla de la responsabilidad de los poetas, cuyos mitos deberán ser controlados, pues por ejemplo, los niños no discernen el sentido de lo alegórico. Su primera investida contra la poesía mítica la hallamos

¹⁸¹ Ibidem, 374a, p. 129.

¹⁸² Ibidem, 433a, p. 223.

¹⁸³ Ibidem, 462c, p. 265.

¹⁸⁴ Ibidem, 491c, p. 306.

¹⁸⁵ Ibidem, 495a, p. 311.

en los libros II y III. Pero en el libro X, señala que la poesía trata con la parte inferior del alma, echa a perder la parte racional y en el Estado se admitirá la poesía en prosa cuando sea beneficiosa para la organización política y para la vida humana.¹⁸⁶

Por lo tanto, Glaucón, cuando encuentres a quienes alaban a Homero diciendo que este poeta ha educado a la Hélade, y que con respecto a la administración y educación de los asuntos humanos es digno de que se le tome para estudiar, y que hay que disponer toda nuestra vida de acuerdo con lo que prescribe dicho poeta, debemos amarlos y saludarlos como a las mejores personas que sea posible encontrar, y convenir con ellos en que Homero es el más grande poeta y el primero de los trágicos, pero hay que saber también que, en cuanto a la poesía, sólo deben admitirse en nuestro Estado los himnos a los dioses y las alabanzas a los hombres buenos. Si en cambio recibes a la Musa dulzona, sea en versos líricos o épicos, el placer y el dolor reinarán en tu Estado en lugar de la ley y la razón que la comunidad juzgue siempre la mejor.¹⁸⁷

Lo anterior ilustra la importancia de los poetas y su trabajo de persuasión, de conjunto con la dirección del filósofo.

La función de los guardianes es de gran importancia pues requiere mayor arte y aplicación. Y es curioso ver la analogía que establece Platón respecto del filósofo como guardián señorial del Estado, con lo que llama actitud filosófica del perro:

Que, al ver un desconocido, aun cuando no haya sufrido antes nada malo de parte de éste, se enfurece con él; en cambio, al ver a un conocido, aunque éste jamás le haya hecho bien alguno, lo recibe con alegría. ¿No te has maravillado nunca de eso? [...] De este modo: no distingue un aspecto amigo de un enemigo por ningún otro medio que por haber conocido al primero y desconocido al segundo. Y bien, ¿cómo no habría de ser amante de aprender quien delimita mediante el conocimiento y el desconocimiento lo propio de lo ajeno? [...] ¿Y acaso no es lo mismo el ser amante de

¹⁸⁶ Ibidem, 605a, 607e, pp. 475 y 477.

¹⁸⁷ Ibidem, 606e, 607a, p. 476.

aprender y el ser filósofo? [...] ¿Admitiremos confiadamente, entonces, que también en el caso del hombre, si queremos que alguien sea manso frente a los familiares y conocidos debe ser por naturaleza filósofo y amante de aprender? [...] Filósofo, fogoso, rápido y fuerte, por consiguiente, ha de ser, por naturaleza, el que pueda llegar a ser el guardián señorial de nuestro Estado.¹⁸⁸

El comportamiento del perro es muy ilustrativo para entender teorías modernas que se ocupan de la relación amigo-enemigo. La sola existencia de un desconocido provocará agresividad en el perro al igual que en los antiguos y modernos guardianes del Estado.

La justicia del Estado bien fundado, el Estado ideal tendrá las siguientes características: sabiduría, valentía, moderación (*prudencia/phronesis*) y justicia; Platón deduce esas características y las lleva al individuo, al alma tripartita del hombre. El segundo momento de la fundación del mejor Estado ocurre cuando se establece la necesidad de un gobierno jerárquico dirigido con gente educada en la justicia, para lo cual Platón procede como sigue:

Ahora bien, ¿hay en el Estado que acabamos de fundar un tipo de conocimiento presente en algunos ciudadanos, por el cual no se delibere sobre alguna cuestión particular del Estado sino sobre éste en su totalidad y sobre la modalidad de sus relaciones consigo mismo y con los demás Estados? [...] Es el conocimiento apropiado para la vigilancia, y está presente en aquellos gobernantes a los que hemos denominado „guardianes perfectos“ [...] un Estado es valiente gracias a una parte de sí mismo, porque con esta parte tiene posibilidad de conservar, en toda circunstancia, la opinión acerca de las cosas temibles, que han de ser las mismas y tal cual el legislador ha dispuesto en su programa educativo. ¿No llamas a esto „valentía“? [...] la valentía es en cierto modo, conservación [...] La conservación de la opinión engendrada por la ley, por medio de la educación, acerca de cuáles y cómo son las cosas temibles. Y he dicho que ella era conservación „en toda circunstancia“ en el sentido de que quien es

¹⁸⁸ Ibidem, 376a-c, pp. 133-134.

valiente ha de mantenerla –y no expulsarla del alma nunca- [...] Pues bien, al poder de conservación, en toda circunstancia, de la opinión correcta y legítima lo considero „valentía“. La moderación es un tipo de ordenamiento y control de los placeres y apetitos, como cuando se dice que hay que ser „dueño de sí mismo“ [...] allí donde la parte mejor gobierna a la peor.¹⁸⁹

De acuerdo con esta cita, solo los que acceden al Bien a través del conocimiento poseyendo en su alma las características mencionadas, son aptos para gobernar.

Al llegar al tema de la justicia, Sócrates dice que todo el tiempo han estado hablando de la justicia: la justicia consiste en hacer lo que es propio de cada quien de acuerdo con su naturaleza, sin dispersarse en muchas tareas y sin inmiscuirse en los asuntos de los demás.

Platón considera a la riqueza y a la pobreza como cosas que corrompen y que requieren la vigilancia de los guardianes del Estado, para que no se introduzcan inadvertidamente: “Pues la riqueza y la pobreza, ya que una produce el libertinaje, la pereza y el afán de novedades, mientras la otra genera el servilismo y la vileza, además del afán de cambios.”¹⁹⁰ De ahí su propuesta de crear un Estado autárquico basado en una organización social en donde cada quien haga lo que por aptitud le corresponda, es decir, un *comunismo integral*.

Pero el cuerpo representa el límite absoluto de este comunismo; el hombre no puede hablando en rigor, compartir su cuerpo con nadie más, mientras que sí puede perfectamente compartir sus pensamientos y deseos con otros [...] El argumento de la *República* en su conjunto se basa también, y sobre todo, en el paralelismo entre el hombre individual y la *polis* pero este paralelismo queda rápidamente reemplazado por el paralelismo entre el alma del individuo y la *polis*.¹⁹¹

Lo anterior explica por ejemplo, por qué en el *Fedón* Platón trata la inmortalidad del alma y el acceso al Bien, cuyo camino se expone en el *Banquete*.

La peor villanía o injusticia al Estado es cuando las tres clases: una clasificada por oficios, otra la de los guerreros y otra la de los consejeros y guardianes, se

¹⁸⁹ Ibidem, 428d, 429c-d, 430b, 430e, pp. 215-216, 217, 218, 219.

¹⁹⁰ Ibidem, 422a, p. 204,

¹⁹¹ Strauss, Leo, *¿Progreso o retorno?*, op. cit., nota 6, pp. 121-122.

dispersan en múltiples tareas e intercambian una por la otra. Al ser así, la estructura diseñada para el mejor Estado se derrumba y pierde su sentido. La *planificación* de la justicia con base en la abstracción del cuerpo encuentra su límite en la dispersión, en la pérdida de armonía de las partes.

Al final del libro IX, Sócrates le dice a Glaucón: “[...] hablas del Estado cuya fundación acabamos de describir, y que se halla sólo en las palabras, ya que no creo que exista en ningún lugar de la tierra.”¹⁹² El paradigma de la justicia queda ahí como el *modelo ideal* al que deben aspirar las formaciones políticas.

2. El paradigma antropológico

La pretensión de este inciso es demostrar cómo para Platón el individuo es capaz de una perfección de la cual la ciudad no lo es. Tal como indicamos en párrafos anteriores, las palabras pequeñas se inscriben en el individuo:

Por ahora llevemos a término el examen tal como lo hemos concebido, o sea, que si dábamos con algo de mayor tamaño que poseyera la justicia y procurábamos contemplarla allí, luego sería más fácil divisarla en un solo hombre. Y nos ha parecido que este „algo“ es el Estado, por lo cual lo hemos fundado lo mejor que hemos podido, sabedores de que la justicia estaría en el Estado mejor fundado. Ahora bien, lo que allí se nos ha puesto en evidencia refirámoslo al individuo, y si concuerda lo de allí con lo de aquí quiere decir que marcha bien. Si en cambio aparece en el individuo algo diferente, retornaremos al Estado para verificarlo allí.¹⁹³

De acuerdo con lo anterior, a partir del individuo, como evidencia, se puede verificar si el Estado está bien fundado. El punto nodal para el funcionamiento del mejor Estado es que los filósofos gobiernen; Platón por experiencia propia, sabía que era imposible y por ello sostenía que ningún Estado de su tiempo sería feliz.

El individuo como evidencia de verificación del mejor Estado cobra relevancia al concentrarnos en el paradigma antropológico de Platón por la cual el individuo debe perseguir la verdad. En cuanto a ese paradigma, en la *República* se establece cómo habrá de formarse a los filósofos, y la abstracción característica

¹⁹² Platón, “República”, op. cit. nota 95, 592a, p. 455.

¹⁹³ Ibidem, 434d-e, pp. 225-226.

es la abstracción del cuerpo. En el *Fedro* se exponen varios temas, pero el que nos interesa se ocupa de la retórica. En el *Fedón* tenemos la radical separación del cuerpo y del alma y su inmortalidad. Y en el *Banquete* tenemos la propuesta *sensible* de Platón para que el individuo siga en este mundo con las categorías ideales de la metafísica platónica, no en el Estado ideal imposible de lograr, ni en la isla de los Bienaventurados, ni en el Tártaro o escuchando los mensajes de Er, sino aquí, de la mano del Eros.

La dualidad Estado/individuo se expresa magistralmente en la *República*:

El hombre que persiga el conocimiento afinará la armonía del cuerpo con la del alma [...] dirigirá su mirada hacia la organización política que tiene dentro de sí, vigilando que no lo perturbe allí lo abundante o lo escaso de su fortuna; y, gobernándose de ese modo, acrecentará su fortuna o la gastará, en la medida que le sea posible [...] En lo concerniente a los honores, mirará en el mismo sentido; participará y gustará voluntariamente de aquellos que considere que pueden mejorarlo, pero en cuanto a aquellos que disuelvan el estado habitual de su alma, los rehuirá en público y en privado –por consiguiente dijo Glaucón-, y al menos si presta atención a eso, no estará dispuesto a actuar en política. –Eso sí, ¡por el perro! – exclamó Sócrates-. Ciertamente en su propio Estado actuará, aun cuando no en su patria, salvo que se presente algún azar divino.¹⁹⁴

En la *República* la forma de verificar al mejor Estado consiste en saber si el individuo cuenta en su alma con los tres géneros mencionados para el Estado: la sabiduría, la valentía y la moderación, afirmando que estos géneros llegan al Estado procedentes del individuo.

Platón advierte que el camino que conduce al alma es más largo y complejo. Aquel género por el cual el alma razona, la denomina „raciocinio“ que equivale a la sabiduría del Estado. La moderación y la valentía las contrasta con otros géneros: La parte por la cual el alma ama, tiene hambre, sed y es excitada por todos los demás apetitos es la irracional o apetitiva, el deseo, que contrasta con la moderación. Y la fogosidad por la cual nos enardecemos, pero también podemos

¹⁹⁴ Ibidem, 591d-e, 592a, p. 455.

combatir contra los deseos, o bien, cuando los deseos violentan al hombre contra su raciocinio, la fogosidad (*thymos*) puede convertirse en aliada del raciocinio. Así, la fogosidad contrastaría con la valentía. “La razón domina política o regíamente a la fogosidad por medio de la persuasión, mientras que al deseo lo domina despóticamente por medio del simple mandato. Se muestra, pues, que la fogosidad es el vínculo entre lo sublime y lo inferior en el hombre, o lo que confiere unidad al hombre.”¹⁹⁵

Al raciocinio corresponde mandar por ser sabio y tener cuidado del alma entera y a la fogosidad le corresponde ser servidor y aliado de aquél [...] y estas dos especies gobernarán sobre lo apetitivo, que es lo que más abunda en cada alma y que es, por su naturaleza insaciablemente ávido de riquezas [...] y el desorden y el funcionamiento errático de estas partes es lo que constituye la injusticia, la inmoderación, la cobardía, la ignorancia y, en resumen, todos los males del alma.”¹⁹⁶

Veamos cómo propone Platón dominar al Eros, el deseo, lo apetitivo del hombre, lo que más abunda en su alma.

A. *La naturaleza del hombre/el alma del hombre*

De acuerdo con la cronología de los diálogos, examinamos que la fecha probable del *Banquete* es el año 416 a.C. Retomemos algunos datos. El *Banquete* escrito siete años después de *Las Nubes* (423 a.C.) constituye la respuesta de Platón a las acusaciones hechas por Aristófanes contra Sócrates. De hecho, es el único diálogo platónico donde el poeta toma parte. En *Las Nubes* la acusación de Aristófanes contra Sócrates gira en torno a la introducción de nuevas divinidades, la corrupción de la juventud y su indiferencia por la vida cotidiana, lo no político; recordemos una de las escenas iniciales de *Las Nubes* en la que Sócrates responde desde su canasta, desde los aires.

El *Banquete* se contó por Aristodemo y Apolodoro nueve años después de su composición, entre los años 408 y 407 a.C., cuando Alcibíades regresó a Atenas tras haber sido desterrado por su posible participación en la destrucción de las

¹⁹⁵ Strauss, Leo, *¿Progreso o retorno?*, op. cit., nota 6, p. 123.

¹⁹⁶ Platón, “República”, op. cit., nota 95, 441e. 442a, 444b, pp. 237, 241.

estatuas de Eleusis y de su fracaso en Sicilia. En los misterios de Eleusis se llevaban a cabo los ritos de iniciación al culto de las diosas agrícolas Démeter y Perséfone. La profanación fue de las hermas y estatuas de piedra de Mercurio. Recordemos que Hermes, mensajero de Zeus, cumple las órdenes de éste de llevar el pudor y la justicia a los hombres para constituirse políticamente; Hermes simboliza el arte de la política, la constitución de la república.

En la *República* priva la abstracción del cuerpo y por tanto del Eros: no se expone la naturaleza del hombre/alma. En cambio en el *Banquete* se pone en juego al cuerpo; la temática que ocupa a Platón se refiere a cómo el hombre puede alcanzar el Bien domando la parte irracional de su alma.

En el *Banquete* participan seis personas que celebran la victoria de Agatón (agathon en griego significa *bien*) por la composición de su tragedia en el año 416 a.C. En su casa la atmósfera es relajada, los invitados comen y beben y son todos atenienses de buena educación. A iniciativa de Fedro, los presentes harán un elogio a Eros, pues es un dios que no ha sido venerado como debiera.

Platón hace manifiesta su intención de poner en escena al cuerpo: aún cuando todos convienen en beber moderadamente, beben, comen y el intempestivo hipo de Aristófanes modifica el orden de los discursos, los que entonces podrían clasificarse en dos grupos: un grupo donde está Fedro, Pausanias y Erixímaco y el otro donde está Aristófanes, Agatón y Sócrates. Observamos que gracias al hipo de Aristófanes,¹⁹⁷ Sócrates queda en el grupo de los poetas a quienes en este convite supera con su discurso.

Después de pronunciados los discursos, Alcibíades ebrio, irrumpe en la reunión con el objeto de coronar a Agatón y termina coronando a Sócrates tras pronunciar un discurso en el que evidencia su sentir por Sócrates, describiendo su magnetismo, su Eros. Con esto, al coronar a Sócrates, Platón corona a la filosofía y no a la poesía como pretendía Aristófanes.

¹⁹⁷ Este hipo ha tenido muchas interpretaciones: Se trata de una representación que Platón hace de Aristófanes con sorna en venganza de la presentación que hizo de Sócrates en *Las Nubes*. También porque uno de los recursos de la comedia son los sonidos del cuerpo. Y otra, con la que muchos coincidimos es que se altera el orden de los discursos.

Antes de iniciar el análisis del *Banquete* hay que hacer algunas aclaraciones. En la *República* nos referimos a las tres partes del alma: la razón o sabiduría, la valentía como fogosidad y la moderación contrastada con lo apetitivo o deseo. También dijimos que de las dos partes no racionales la fogosidad es más digna pues puede ser aliada de la razón y podría estar destinada a la pasión política, es decir, la fogosidad no erótica. En la parte apetitiva se hallan los deseos, y el deseo incluye al Eros.

Planteemos lo siguiente: en el *Banquete* el tema es el Eros y hay que saber si Eros es amor a lo bello o amor al Bien.

“En griego la palabra bello significa lo que es adorable, especialmente en el sentido de observar, pero también lo que es adorable para el ojo de la mente [*Nous*]. Esta es la palabra griega [bello] para lo que podríamos llamar moral.”¹⁹⁸ Por esto, hay que hablar de la doble raíz de la moralidad a la luz de lo comentado sobre las letras grandes y pequeñas, las unas inscritas en el Estado y las otras en el individuo.

¿Hay unidad de la moral o unidad del hombre? Por un lado están las exigencias morales de la sociedad, de la *polis* identificadas con las necesidades del cuerpo, y por otro lado están las exigencias morales del hombre, identificadas con las necesidades del espíritu.¹⁹⁹ Se trata de la tensión *polis*/individuo.

La unidad del hombre consiste en el hecho de que él es una parte del todo, potencialmente abierto a ese todo; o en el lenguaje platónico, una parte del todo que ha visto las ideas de todas las cosas. La preocupación del hombre por su apertura al todo es la vida del espíritu. La dualidad de ser una parte y a la vez estar abierta al todo, siendo por ello, en un sentido, el mismo todo: he ahí lo que es el hombre.²⁰⁰

Debemos reconocer entonces que la dualidad del hombre: la razón y lo no racional, plantea desafíos de todo tipo para aprehender su unidad como hombre y para alcanzar su felicidad; para Platón el logro de la felicidad es el logro de la

¹⁹⁸ Strauss, Leo, *On Plato's Symposium*, op. cit., nota 8, p. 29.

¹⁹⁹ Strauss, Leo, *¿Progreso o retorno?*, op. cit. nota 6, p. 121.

²⁰⁰ Idem.

justicia y el dominio de la compulsión, dualidad como decíamos en la presentación del capítulo, ha acompañado al hombre desde que es hombre.

El itinerario propuesto por Platón en la *República* según la división del alma deja de lado la parte erótica, pero en cambio presenta una fogosidad que nace del mismo deseo cuando éste experimenta una resistencia o contrariedad y de aquí que la fogosidad sea un deseo de victoria.²⁰¹

“Podemos decir que la acción de la *República* consiste, primero, en despertar la fogosidad o la virtud que le pertenece –es decir, el celo debido a una justicia incomprendida o lo que hoy llamamos <idealismo político>, y a continuación, en la purga de esa fogosidad.”²⁰²

Con el *Banquete* Platón no tiene como tema central la *physis* o naturaleza, el *nomos ordenador* o convención de la polis, sino la naturaleza propia del hombre el *nomos original* buscando su unidad con la totalidad. La ruptura de la totalidad cósmica con el descubrimiento de la naturaleza, después el escándalo del 416 de Eleusis vinculados a la creencia de los dioses olímpicos, a la inmortalidad y a la democracia ateniense, el fracaso en Sicilia en el 415 y el hecho de que el *Banquete* pese a ser escrito en el 416, haya sido contado hasta el 407 cuando regresa Alcibiades de su destierro, son hechos que cierran el círculo de la intención de Platón.

Al ocuparse del Eros, Platón se está ocupando del hombre y pretende demostrar si el *nomos original* del hombre es suficiente para saber si la vida de acuerdo con esa naturaleza es buena y justa o requiere de justicia y moralidad. El logro de la justicia y moralidad radica en un proceso de purificación para los “iniciados” en los misterios, en la llamada iniciación misteriosa.

En el *Banquete* no hay división del alma, sino una división tripartita de Eros: una es el amor heterosexual para fines de procreación, dos, el amor a la fama inmortal que se parece a la fogosidad de la *República* y la tercera es amor a la sabiduría, a la virtud moral.²⁰³

²⁰¹ Ibidem, p. 124.

²⁰² Ibidem, p. 126.

²⁰³ Strauss, *On Plato's Symposium*, op. cit. nota 8, p. 57.

B. *La purga de Eros. El Banquete*

La discusión sobre la tripartición de Eros la encontramos en lo que la extranjera de Mantinea, Diotima le enseñó a Sócrates, quien lo hace público en el *Banquete*. Sócrates al igual que Agatón pensaba que Eros era un gran dios y de las cosas bellas. Pero Diotima para demostrarle a Sócrates por qué pensaba que Eros era un dios, le dijo que hay algo entre la sabiduría y la ignorancia y es la recta opinión, es decir, la que no puede dar razón pero posee realidad (se refiere aquí a lo empírico). Entonces con base en la recta opinión, Sócrates consideraba a Eros un dios. Sin embargo, Eros es algo intermedio entre lo mortal y lo inmortal.

Sobre Eros, Diotima le dice a Sócrates:

Un gran demon, Sócrates. Pues también todo lo demónico está entre la divinidad y lo mortal [...] Interpreta y comunica a los dioses las cosas de los hombres y a los hombres las de los dioses, súplicas y sacrificios de los unos y de los otros órdenes y recompensas por los sacrificios. Al estar en medio de unos y otros llena el espacio entre ambos, de suerte que el todo queda unido consigo mismo como un continuo [...] La divinidad no tiene contacto con el hombre, sino que es a través de este demon como se produce todo contacto y diálogo entre los dioses y los hombres, tanto como si están despiertos como si están durmiendo. Y así, el que es sabio en tales materias es un hombre demónico [...] Estos démones, en efecto, son numerosos y de todas clases, y uno de ellos es también Eros.²⁰⁴

Eros como mediador entre mortales e inmortales representaría el vínculo de la relación “dar y recibir” que se establece en las sociedades y con el que se logra la unidad.

Eros es hijo de Penia pobre e ignorante y de Poros hijo de Metis rico y amante del conocimiento. Y para saber quiénes aman el conocimiento, Diotima dice:

Ninguno de los dioses ama la sabiduría ni desea ser sabio, porque ya lo es, como tampoco ama la sabiduría cualquier otro que sea sabio. Por otro lado, los ignorantes ni aman la sabiduría ni desean hacerse sabios, pues en esto precisamente es la ignorancia una cosa molesta: en que quien no es ni

²⁰⁴ Platón, “Banquete”, *Diálogos III*, op. cit., nota 27, 201e-203a, pp. 246-248.

bello, ni bueno, ni inteligente se crea a sí mismo que lo es suficiente. Así, pues, el que no cree estar necesitado no desea tampoco lo que no cree necesitar.²⁰⁵

Entonces los que aman la sabiduría están en medio de los sabios e ignorantes, donde también está Eros. “La sabiduría, en efecto, es una de las cosas más bellas y Eros es amor de lo bello, de modo que Eros es necesariamente amante de la sabiduría, y por ser amante de la sabiduría está, por tanto, en medio del sabio y del ignorante.”²⁰⁶

Sócrates pensaba que Eros era lo amado y no lo que ama, por eso consideraba que Eros era totalmente bello, pues lo que es susceptible de ser amado es lo verdaderamente bello. Pero entonces lo verdaderamente bello es la sabiduría que Eros quiere amar. Esta es pues la función de Eros.

Para explicar las funciones de Eros en relación con los hombres, hay que considerar que Diotima reemplaza lo bello por lo bueno. En relación con la fecundidad del cuerpo y del alma dice: “Pero el conocimiento mayor y el más bello es la regulación de lo que concierne a las ciudades y familias, cuyo nombre es medida y justicia”.²⁰⁷ En relación con lo que el hombre desea y en su búsqueda por la felicidad dice:

Mas si alguien nos preguntara: <¿En qué sentido, Sócrates y Diotima, es Eros amor a las cosas bellas?> O así, más claramente: el que ama las cosas bellas desea, ¿qué desea? –Que lleguen a ser tuyas dijo Sócrates- Pero esta respuesta –dijo Diotima- exige aún la siguiente pregunta: ¿qué será de aquel que haga tuyas las cosas bellas? Imagínate que alguien, haciendo un cambio y empleando la palabra <bueno> en lugar de <bello>, te preguntara: <Veamos, Sócrates, el que ama las cosas buenas desea, ¿qué desea?> Que lleguen a ser tuyas –dijo Sócrates- ¿Y que será de aquel que haga tuyas las cosas buenas? –preguntó Diotima- Esto ya –dijo Sócrates- puedo contestarlo más fácilmente: que será feliz.²⁰⁸

²⁰⁵ Ibidem, 204a, p. 249.

²⁰⁶ Ibidem, 204b, p. 250.

²⁰⁷ Ibidem, 209a, p. 259.

²⁰⁸ Ibidem, 204d-e, pp. 250-251.

El que desea cosas bellas quiere que sean suyas y el que ama las cosas bellas al desearlas quiere que sean buenas, entonces el que ama las cosas buenas las hace suyas y será feliz. Después hay que saber si la voluntad y el deseo de poseer el bien por siempre es común a todos los hombres. En su *Introducción a la Filosofía del Derecho*, Welzel, señala que para Tomás de Aquino el amor (cristiano) está dirigido a un bien como forma perfecta, así todo amor debe ser referido al que ama en comunión con lo general. La manera de aprehender lo individual no deducible de conceptos generales es afirmando el carácter propio de la voluntad frente al intelecto. A esta resultado llega Juan Duns Escoto (1270-1308) en su lucha contra el aristotelismo de Tomás de Aquino.

La división tripartita de Eros es la siguiente: primero, el amor heterosexual para fines de procreación, segundo, el amor a la fama inmortal, y, tercero, amor a la sabiduría, a la virtud moral.

Para entender por qué se dice que unos aman y otros no, Diotima afirma que del género amor, la poesía ha hecho suya la totalidad de ese género siendo solo una especie, por ello, los poetas son solo creadores de una porción de ese amor, y esa porción se llama poesía. Pero por tomar la especie por el género, todo deseo de lo que es bueno y de ser feliz es para todo el mundo <el grandísimo y engañoso amor>. Diotima señala que, el amor no es ni de una mitad ni de un todo (aquí se hace alusión a la leyenda que expresó Aristófanes en su discurso referente a que el amor es la búsqueda de la mitad de sí mismo, tras haber sido dividido el hombre por conspirar contra Zeus).

Para tratar el amor a la fama inmortal Diotima vincula el tema con el trabajo de los poetas. Habla de Homero y Hesíodo quienes han dejado descendientes que les procuran fama y recuerdo inmortales. De igual manera, habla de los *hijos* que dejaron Licurgo y Solón, leyes que han engendrado toda clase de virtud.²⁰⁹

Para exponer el amor heterosexual con fines de procreación, se vincula con la fecundidad del cuerpo y para tratar el amor a la sabiduría y a la virtud (para alcanzar el bien) se vincula con la fecundidad del alma y por ello con la inmortalidad.

²⁰⁹ Ibidem, 209d, p. 260.

¿Cómo participa lo mortal de lo inmortal? ¿Cómo participa lo inmortal de lo mortal? Reservo mi respuesta para exponerla después del procedimiento para iniciarse en los misterios del amor que Diotima revelará a Sócrates.

Eros no es un Dios susceptible de ser amado, sino que quiere amar lo bello, la sabiduría; recordemos entonces que Diotima ya ha reemplazado lo bello por el bueno. De esta forma, el procedimiento para iniciarse en las cosas del amor es el siguiente:

Primero dirigirse a los cuerpos bellos. Después enamorarse de un solo cuerpo y engendrar en él bellos razonamientos, entendiendo que la belleza de un cuerpo es afín a todos y así perseguir la belleza de la forma. Después de esto debe hacerse amante de todos los cuerpos bellos calmando el arrebato por uno solo considerándolo insignificante (en relación con la idea de lo bello).

Dice Diotima:

A continuación debe considerar más valiosa la belleza de las almas que la del cuerpo, de suerte que si alguien es virtuoso de alma, aunque tenga un escaso esplendor, séale suficiente para amarle, cuidarle, engendrar y buscar razonamientos tales que hagan mejores a los jóvenes, para que sea obligado, una vez más, a contemplar la belleza que reside en las normas de conducta y en las leyes y a reconocer que todo lo bello está emparentado consigo mismo [...] Después de las normas de conducta debe conducirlo a las ciencias [...] y vuelto hacia ese mar de lo bello y contemplándolo, engendre muchos bellos y magníficos discursos y pensamientos en ilimitado amor por la sabiduría.²¹⁰

Quien haya seguido estos pasos ordenadamente, descubrirá la belleza en sí. La acción específica para generar en el cuerpo y procrear en lo bello algo eterno e inmortal junto con el bien, se vincula a la procreación mediante la relación heterosexual. De esta forma lo mortal participa de lo inmortal.

Ahora, la acción especial para generar en el alma y procrear en lo bello algo eterno e inmortal junto con el bien, se vincularía a la relación homosexual en la

²¹⁰ Ibidem, 210b-e, pp. 262-263.

que la procreación como tal está ausente, no así la contemplación de la belleza y la fecundidad del alma. De esta forma lo inmortal participa de lo mortal.

Por consiguiente, cuando alguien asciende a partir de las cosas de este mundo mediante el recto amor de los jóvenes y empieza a divisar aquella belleza, puede decirse que toca casi el fin. Pues ésta es justamente la manera correcta de acercarse a las cosas del amor o de ser conducido por otro: empezando por las cosas bellas de aquí y sirviéndose de ellas como de peldaños ir ascendiendo continuamente, en base a aquella belleza [...] ¿Acaso crees que es vana la vida de un hombre que mira en esa dirección, que contempla esa belleza con lo que es necesario contemplarla y vive en su compañía? ¿O no crees que sólo entonces, cuando vea la belleza con lo que es visible, le será posible engendrar, no ya imágenes de virtud, al no estar en contacto con una imagen, sino virtudes verdaderas, ya que está en contacto con la verdad? Y al que ha engendrado una virtud verdadera, ¿no crees que le es posible hacerse amigo de los dioses y llegar a ser, si algún otro hombre puede serlo, inmortal también él?²¹¹

La relación homosexual formaba parte del mundo griego y fue tema recurrente de la poesía. Platón *confió* el ascenso al Bien a la contemplación de la belleza en sí, a la sabiduría, que inicia en la contemplación del cuerpo. Recordemos la definición del amor que en su charla Sócrates le da al joven Fedro:

[...] el apetito que, sin control de lo racional, domina ese estado de ánimo que tiende hacia lo recto, y es impulsado ciegamente hacia el goce de la belleza y, poderosamente fortalecido por otros apetitos con él emparentados, es arrastrado hacia el esplendor de los cuerpos, y llega a conseguir la victoria en este empeño, tomando el nombre de esa fuerza que le impulsa, se le llama Amor.²¹²

Tomando lo bello que es adorable para el ojo de la mente, (*Nous*) y en griego se puede llamar moral, relacionado con la definición anterior y la iniciación mística, se puede concluir que la virtud moral se logra dejando atrás el amor a la fama

²¹¹ Ibidem, 211b-212a, pp. 264-265.

²¹² Ibidem, "Fedro", 238c, p. 331.

inmortal, al amor heterosexual con fines de procreación y concentrarse en el amor a la sabiduría dada en la fecundidad del alma. Lo anterior se supedita a la purificación del Eros, a su catarsis.

Ahora bien, lo anterior tiene implícita la idea de acuerdo con todo el pensamiento platónico, que la filosofía es amor a la belleza, a la sabiduría. Los filósofos entonces, estarían más cerca de alcanzar el Bien.

Al término del discurso de Sócrates, hizo su aparición Alcibiades relatando avergonzado sus fallidas conquistas con Sócrates.

Yo, pues, mordido por algo más doloroso y en la parte más dolorosa de la que uno podría ser mordido –pues es en el corazón, en el alma, o como haya que llamarlo, donde he sido herido y mordido por los discursos filosóficos, que se agarran más cruelmente que una víbora cuando se apoderan de un alma joven no mal dotada por naturaleza y la obligan a hacer y decir cualquier cosa...²¹³

Sócrates responde de la siguiente forma:

Querido Alcibiades, parece que realmente no eres un tonto, si efectivamente es verdad lo que dices de mí y hay en mí un poder por el cual tú podrías llegar a ser mejor. En tal caso, debes estar viendo en mí, supongo, una belleza irresistible y muy diferente a tu buen aspecto físico. Ahora bien, si intentas, al verla, compartirla conmigo y cambiar belleza por belleza, no en poco piensas aventajarme, pues pretendes adquirir lo que es verdaderamente bello a cambio de lo que lo es sólo en apariencia, y de hecho te propones intercambiar <oro por bronce>. Pero mi feliz amigo, examínalo mejor, no sea que te pase desapercibido que no soy nada. La vista del entendimiento, ten por cierto, empieza a ver agudamente cuando la de los ojos comienza a perder su fuerza, y tú todavía estás lejos de eso.²¹⁴

Sócrates es lo amado, lo susceptible de ser amado por el amante, en él está la belleza, el Eros purificado capaz de mejorar a los demás, el demonio mediador

²¹³ Ibidem, "Banquete", 218a, p. 276.

²¹⁴ Ibidem, 218e-219a, p. 277.

entre mortales e inmortales. Alcibiades no busca el Bien, sino que es ambicioso, amante de los honores: “Yo me avergüenzo únicamente ante él, pues sé perfectamente que, si bien no puedo negarle que no se debe hacer lo que ordena, sin embargo, cuando me aparto de su lado, me dejo vencer por el honor que me dispensa la multitud.”²¹⁵ La fogosidad de Alcibiades que podría ser persuadida por la razón, no cede a sus apetitos.

La fogosidad o *thymos* no logra vincular lo sublime con lo inferior, no logra la unidad. Alcibiades se siente infeliz. La fogosidad que nace de su deseo al experimentar la contrariedad que representa la posición de Sócrates, frustra su deseo de victoria, y así habla de Sócrates: “Y muchas veces vería con agrado que ya no viviera entre los hombres, pero si esto sucediera, bien sé que me dolería mucho más, de modo que no sé como tratar con este hombre.”²¹⁶

Poseer el conocimiento, el Bien por siempre en lugar de la riqueza, requiere orientar a los demás en su búsqueda, lo que implica la participación del filósofo y la sustitución de los bienes que derivan de la riqueza, por el conocimiento del Bien en sí. Así el reemplazo de la inmortalidad producto de los honores o de la procreación, por la generación de la virtud, constituye la tarea del filósofo.

“El *Banquete*, la *República* y el *Fedón*, son diálogos destinados a purificaciones. Para purificarnos del miedo a la muerte, el *Fedón*; para purificarnos del peligro inherente de Eros, el *Banquete*; para purificarnos del peligro inherente de lo que hoy podríamos llamar idealismo político y la desilusión que él produce, la *República*.”²¹⁷

El final de estos tres diálogos es el siguiente:

Sobre el alma inmortal en el *Fedón*, donde se relatan las últimas horas de Sócrates, quien dice: “Al sobrevenirle entonces al ser humano la muerte, según parece, lo mortal en él muere, pero lo inmortal se va y se aleja, salvo e indestructible, cediendo el lugar a la muerte.”²¹⁸ Y le dice a Critón, que sepulte su cuerpo del modo que le sea grato y como le parezca que es lo más normal.

²¹⁵ Ibidem, 216b-c, p. 273.

²¹⁶ Ibidem, 216c, p. 273.

²¹⁷ Ibidem, p. 240.

²¹⁸ Ibidem, “Fedón”, 106e, p. 122.

La comparación de la naturaleza del hombre y su *ascenso* al conocimiento es mostrada en la *República* en el *mito de la caverna*. Varios hombres que desde niños están encadenados de piernas y cuello solo pueden mirar delante de ellos, no pueden girar todo el cuerpo. Arriba a lo lejos está la luz de un fuego que brilla a sus espaldas y entre ellos hay un camino por donde pasan hombres y animales de quienes los prisioneros solo ven sombras, y *las sombras son su realidad*. Si uno de los prisioneros fuera liberado y forzado a salir de la caverna mirando hacia la luz, por ello, sería incapaz de volver a percibir aquellas sombras, sombras (opiniones) no obstante, que tenía por reales. Para poder ver los objetos con la luz del sol tendrá que acostumbrarse y después miraría con más facilidad las sombras, las figuras de los hombres y los objetos reflejados en el agua. Después podrá contemplar la noche, lo que hay en el cielo y los astros, y después podrá percibir el sol no imágenes en el agua, sino como es en sí y por sí. Al recordar la caverna y el conocimiento que allí existe, se sentirá feliz del cambio y compadecerá a sus compañeros por los encomios mutuos cuando divisaban con mayor agudeza las sombras de los objetos. Si descendiera nuevamente a la caverna sus ojos se ofuscarían al llegar repentinamente del sol tratando de discriminar aquellas sombras en ardua competencia con los demás aún encadenados y le tomará a sus ojos un tiempo nada breve para acostumbrarse de nuevo “¿no se expondría al ridículo y a que se dijera de él, que, por haber subido hasta lo alto, se había estropeado los ojos, y que ni siquiera valdría la pena intentar marchar hacia arriba? Y si intentase desatarlos y conducirlos hacia la luz, ¿no lo matarían, si pudieran tenerlo en sus manos y matarlo?”²¹⁹ Esta parece una alusión a Sócrates, y es una descripción mítica del ascenso del dogma público y los peligros de acceder al conocimiento.

En el *Banquete*, solo Agatón, Aristófanes y Sócrates siguieron conversando toda la noche y bebiendo de una gran copa, pero ya cabeceaban. “Primero se durmió Aristófanes y, luego, cuando ya era de día, Agatón. Entonces Sócrates, tras haberlos dormido, se levantó y se fue. Aristodemo, como solía, le siguió. Cuando

²¹⁹ Platón, “República”, *Diálogos IV*, op. cit., nota 95, 514a,-517a, pp. 338-342.

Sócrates llegó al Liceo, se lavó, pasó el resto del día como de costumbre y, habiéndolo pasado así, al atardecer se fue a su casa a descansar.”²²⁰

La doble innovación de Platón: buscar en la sociedad un concepto de justicia válido también para el individuo, me parece que lo presenta en la *República* y en el *Banquete*, respectivamente. En aquella la justicia *en sí es irrealizable*, se trata solo de la *idea del Estado*. Se trata de un idealismo cuyo conocimiento de la justicia como saber infalible representa verdades eternas e inmutables.

En el *Banquete* al ocuparse del hombre y explícitamente del Eros, enmarcado en la órbita donde actúa el *daimón*, es decir, entre mortales e inmortales, tiene el fin de cumplir su papel de mediador, esto es, propiciar en los demás la virtud moral tal como lo hizo Sócrates, quien en varios diálogos es presentado con personalidad magnética o demoníaca.

La purga a Eros lo convierte en el medio para alcanzar el Bien. De esta forma la naturaleza del hombre, su *nomos original*, distinto del *nomos ordenador* de la *polis* y de la naturaleza como *physis* requiere ser purificado para que la vida de acuerdo con esa naturaleza sea buena y justa, es decir, alcance el Bien y logre la unidad. De esta forma el sujeto puede alcanzar una perfección de la que el Estado no es capaz. Se trata de la autosuficiencia del sujeto a través de la filosofía.

Esta es a mi juicio la versión antropológica de Platón para la mejora no del género humano, sino del hombre para que siga aquí, en el mundo sensible y de la mano de Eros alcance la felicidad filosófica, es decir, la justicia. El final del *Banquete* solo dice que Sócrates se fue a su casa a descansar y al día siguiente la pasó como de costumbre.

CONCLUSIÓN

La distinción entre *nomos* y *physis* marca el inicio del pensamiento racional sobre la naturaleza humana y del derecho natural, que en la época clásica se caracterizó por la “ley natural” como expresión de un orden eterno e inmutable anterior a la voluntad humana. Sócrates abre el camino para la construcción del pensamiento racional sobre la naturaleza humana proponiendo un modo de vida filosófico como camino de trascendencia.

²²⁰ Platón, “Banquete”, *Diálogos III*, op. cit., nota 27, 223d, p. 287.

Para Platón, la *justicia en sí* como saber infalible, como conocimiento objetivo es el único capaz de armonizar las necesidades espirituales del hombre con las exigencias de la *polis*. Las exigencias de la *polis* como necesidades del cuerpo y pasiones que se experimentan en el mundo sensible, deben ser dominadas por la razón. De esta forma la dialéctica justicia/compulsión encuentra a partir de la naturaleza del hombre como contenido material, una jerarquía social adecuada para el gobierno del filósofo único capaz de indicar a cada uno lo que debe hacer de acuerdo con su naturaleza.

Alcanzar el Bien, implica el dominio de las pasiones. Platón propone la purga de Eros de acuerdo con el *Banquete*. El paradigma antropológico es la posibilidad de un modo de vida (*políteia*) haciendo uso de la filosofía como camino de trascendencia. Aristófanes representa la postura antagónica al modo de vida de Sócrates, al pensamiento platónico y al realismo político. La propuesta aristofánica es un modo de vida hedonista vinculado con la naturaleza (*physis*) no con el hombre como subjetividad capaz de generar lo objetivo. La poesía es empleada por Platón para contribuir en su empresa persuasiva de la “coacción para el bien”, uniendo en su modelo las capacidades retóricas y filosóficas.

El fundamento de la propuesta platónica de la justicia como saber infalible, es su teoría de las ideas y de los principios supremos. El Uno-Bien como medida absoluta de acuerdo con la metafísica de Platón nutre al cristianismo. De tal manera que esta teoría es de trascendencia en el mundo Occidental y en el derecho orientado por ideales. La ley natural de los clásicos como orden eterno e inmutable será modificada hasta llegar propiamente al derecho natural de la modernidad que mantiene la *idea*, confiriendo derechos.

El binomio justicia/compulsión con el que hemos caracterizado este CAPÍTULO PRIMERO, aplicado a la política interna, oscila justamente entre las necesidades espirituales del hombre de unidad frente a las exigencias derivadas de la naturaleza humana vinculadas con la *polis*, la tensión entre el *nomos original* y el *nomos ordenador*. De tal manera que dicho binomio tendrá correlatos dependiendo de la epistemología en cuestión y de las demandas derivadas del hombre, lo que nos dará cuenta de la forma que adopta el derecho.

CAPÍTULO SEGUNDO

TUCÍDIDES Y EL REALISMO POLÍTICO ANTIGUO. LAS MINORÍAS EN LA *POLIS*

I. PRESENTACIÓN DEL CAPÍTULO

Tucídides al igual que Platón, fue capaz de presentar lo universal desde lo particular, desde la guerra de su tiempo. En su informe sobre la guerra del Peloponeso como la guerra total donde se agota toda la riqueza e involucra a todas las ciudades griegas como horizonte del *grecismo*, Tucídides pone en juego a la justicia y a la compulsión natural del hombre en el complejo terreno de las relaciones internacionales no domeñadas por el derecho internacional de la época, esto es, los tratados entre las confederaciones y los acuerdos entre las diferentes *polis*. Su paradigmática *Historia sobre la guerra del Peloponeso* continua siendo fuente interpretativa del realismo político que ocupa la atención de teóricos como Hans Morgenthau (entre otros) y la práctica de poderosos Estados.

Al exponer lo ocurrido en la guerra del Peloponeso, Tucídides actúa no solo como historiador, sino como exponente del realismo en la teoría política que hasta hoy constituye el “mapa orientador” para entender la *Realpolitik*.

El realismo político se inscribe en el derecho natural que el más fuerte ejerce por necesidad natural, es decir, la contraparte del derecho natural basado en la razón de acuerdo con lo expuesto en el CAPÍTULO PRIMERO.

De la enseñanza de Tucídides tenemos que el hombre no es primariamente un ser racional, sino que está determinado por sus impulsos y por relaciones de fuerza que descansan en su propia naturaleza humana. Ésta es la otra cara del derecho natural en la que los impulsos del hombre no se dominan por la razón, en particular en las relaciones internacionales.

El marco de referencia en el CAPÍTULO PRIMERO era la política interna, donde el binomio justicia/compulsión se establecía en la relación entre las necesidades espirituales del hombre y su felicidad frente a las exigencias de la *polis* (necesidades derivadas del mundo sensible) generando la tensión *polis*/individuo es decir, *nomos ordenador/nomos original*.

Este CAPÍTULO SEGUNDO también lo caracterizamos por el binomio justicia/compulsión en el marco de la política exterior, de las relaciones internacionales donde dicho binomio implica lo siguiente: a la justicia corresponde el orden justo de acuerdo con la ley natural que se expresa en la “legalidad de las relaciones internacionales de la época”, frente a la compulsión natural del hombre que se expresa en el temor, la necesidad y el uso de la fuerza en las relaciones “interestatales”, configurando el realismo político.

Con el binomio justicia/compulsión, el primer objetivo de este CAPÍTULO SEGUNDO es identificar en la multiplicidad empírica las constantes realistas, para descifrar el mapa de la arena política internacional que socava principios de paz e igualdad jurídica de los Estados proclamados por el derecho internacional moderno.

Tal como se advierte en la introducción general del trabajo, la investigación en su conjunto, se ocupa de la relación del derecho internacional con los derechos de minorías, lo cual involucra las relaciones internacionales, es decir, la gestión de la política exterior conocida como *crisis permanente* que en todos los tiempos ha dibujado y desdibujado fronteras creando Imperios, Estados, minorías, pueblos autóctonos y todo tipo de organizaciones sociales y políticas.

Además esta crisis está presente en la Antigüedad en la poesía épica de Homero y seguramente siglos antes, de tal manera que la justicia y la compulsión natural del hombre, esa compleja dualidad lo ha acompañado desde que es hombre.

Por lo anterior estamos obligados a la interdisciplina y de conjunto obtener no soluciones, sino al menos líneas teóricas que reinterpreten al derecho internacional de hoy no solo como dominio absoluto del derecho positivo (que en todo caso se trata de *otra* alternativa que pretende validez objetiva sobre constelaciones sociales muchas veces distantes de él, pero a las que somete mediante coerción) sino también como un *orden* que pretende *cristalizar* procesos materiales y de pensamiento de los que él mismo no da cuenta y de los que debemos ocuparnos.

De conjunto con el idealismo y el realismo político, el segundo objetivo es interpretar el papel que jugaron las minorías en la Atenas del siglo V a.C. Con el marco de referencia de las minorías o metecos de esa época caracterizadas en este CAPÍTULO como *minorías políticas*, podemos extraer algunas conclusiones contrastadas a la luz de los derechos de minorías configurados por el derecho internacional moderno.

El Capítulo II. REALISMO POLÍTICO ANTIGUO, el Apartado 1. *Consideraciones generales*, destaca la disputa entre idealismo y realismo como medios discursivos y de actuación empleados incluso de forma simultánea. El resultado es la vulnerabilidad del derecho internacional. La comprensión de la teoría realista sigue encontrando su mejor fuente en la *Historia de la guerra del Peloponeso* y la caída de Atenas.

El Apartado 2. *El realismo anterior a Tucídides*, argumenta la presencia del pensamiento y acciones realistas antes de Tucídides, por ejemplo, se hace la interpretación de un episodio de la guerra de Troya de acuerdo con la *Ilíada* de Homero y de las guerras médicas siguiendo a Herodoto en *Los nueve libros de la historia*.

El Apartado 3. *La guerra del Peloponeso*, inicia con el inciso A. *El pensamiento de Tucídides*, donde se establece la importancia de la guerra del Peloponeso. Si bien Tucídides reconoce que la guerra de Troya fue la primera en común de los griegos y las guerras médicas les dieron un sentimiento de unidad que no tenían, la guerra del Peloponeso a diferencia de las anteriores, fue el gran movimiento en el que la cima de poder y riqueza fue usada y agotada por tratarse de un evento masivo que involucró a todos los griegos. Lo anterior, hace de esta guerra idónea para el entendimiento de todas las guerras futuras. En el inciso B. *Los orígenes de la guerra*, se examina el empoderamiento de Atenas después de las guerras médicas. Aquí se destaca que el triunfo sobre los medos propició no sólo un sentimiento de unidad sino también un sentimiento de “superioridad antropológica” frente a lo no griego, es decir frente a los “bárbaros”. El antecedente inmediato de la guerra del Peloponeso fue la guerra entre corintios y corcirenses y por ello el rompimiento de la paz y tregua que tenían espartanos y atenienses al tomar parte

en las disputas de aquéllos. No obstante, esta es la parte formal, Tucídides reconoce como la verdadera causa de la guerra el miedo de los espartanos por la pujanza ateniense.

En el inciso C. *Los discursos previos al inicio de las hostilidades* (es decir, las causas de la guerra) son los elementos que Tucídides propone para *tener comprensión* de la postura de los beligerantes. La pujanza ateniense y el temor espartano se expresan en discursos que revelan la demanda y la flaqueza de la justicia. Ante el temor, difícil era mantener el orden justo de acuerdo con la ley natural. En el marco del derecho natural, las acciones realistas de ambos bandos basadas en la naturaleza humana, rompieron con la “legalidad de las relaciones internacionales de la época” enfrentando de nuevo el desafío expresado por el binomio justicia/compulsión. En este punto es importante aclarar que la extensión de algunas de las transcripciones de los discursos se debe a que considero importante seguir no solo la secuencia de los alegatos de cada parte, sino porque el contenido argumentativo de ellos, permite deducir la postura realista de los involucrados.

De conjunto con el estudio de los discursos de los confederados atenienses y lacedemonios antes de la guerra, en el subinciso a. El realismo y la “razón” de los discursos, se interpretan los elementos empíricos con la “razón” que argumenta cada parte, para enfatizar la importancia de un elemento no dicho en los discursos: el miedo de Atenas que la obligó a ser potencia y a su vez el miedo de Esparta que la obligó a guerrear contra Atenas. Aquí se destaca que los límites de la naturaleza humana no son la justicia y la ley, sino el temor, el honor y el provecho, “las más grandes cosas” como las llaman los embajadores atenienses al pronunciar su discurso ante el Senado espartano, que he llamado el “discurso casual”. Desde luego el discurso de Pericles ante el Senado de Atenas refleja claramente lo que implica actuar de acuerdo con el realismo político: “El imperio es como una tiranía que se toma de manera violenta e injusta pero que es más peligroso perder”. De todo lo anterior tenemos que ninguna de las partes tuvo *razones* para evitar la guerra, aún cuando la fortuna y el azar fueron insoslayables por ambos.

El Apartado 4. *Los principios del realismo político de Morgenthau*, examina dichos principios de conjunto con los móviles que inspiran a Morgenthau a formular una teoría de las relaciones internacionales. De acuerdo con la búsqueda de una teoría que asegure el ejercicio del poder como categoría objetiva con validez universal, se interpreta que la forma de proceder de este pensador es análoga a como lo hizo Platón. Los principios del realismo político son: equilibrio de poder; objetividad de las leyes en política; el concepto de interés definido en términos de poder como elemento orientador del realismo político; el interés definido como poder es una categoría objetiva con validez universal; el significado moral de la acción política implica que los principios morales universales no pueden aplicarse a las acciones de los Estados en su formulación universal abstracta: la acción política acertada se inspira en el principio moral de la supervivencia nacional; el realismo defiende la autonomía de la esfera política subordinando a ella a la moral y al derecho.

Con base en la interpretación de los principios del realismo político, en el Apartado 5. *La política real de Pericles*, analizo el proceder de Pericles como el gran estratega de Atenas. Con base en el cálculo real de las posibilidades de triunfo de Atenas, Pericles diseña una estrategia de acción política y bélica. Para su análisis divido dicha estrategia en cuatro partes: el inciso A. *La acción política*; B. *La política real de las acciones*; C. *La estrategia bélica de triunfo*; y, D. *Epílogo: ir a la guerra para defender el imperio*.

El Apartado 6. *El principio moral de la supervivencia nacional: la loa a los muertos*, da cuenta del núcleo de la supervivencia nacional como principio moral: la virtud republicana como parámetro de felicidad, gloria o sacrificio, está por encima del interés individual: no importan los bienes privados, es necesario el sacrificio personal por la república. La libertad de la república hace libres a los hombres para poder adquirir bienes, los bienes no adquieren al hombre. Si la república no es libre, no hay hombres libres ni riquezas públicas o privadas.

El inciso A. *Lo rural en la ciudad*, presenta la tensión entre la *polis* y el individuo deducida de la postura y comedias de Aristófanes. La *polis* como horizonte político del individuo, riñe con la satisfacción de intereses personales. El subinciso a. La

tensión *polis*/individuo. *Los Acarnios* de Aristófanes, combina la política interior y exterior del binomio justicia/compulsión. Se analiza la tensión que se establece por las exigencias de una *polis* en guerra (*nomos ordenador*) que dispone de los recursos y de la vida de los particulares (*physis* en Aristófanes identificada con la naturaleza, vida retirada y hedonista y *nomos original* o virtud moral en Platón). En el realismo no hay lugar para la subjetividad. El subinciso *b*. Diódoto y la pena de muerte a los de Mitilene, tiene como reflexión la diferenciada aplicación de la pena de muerte según los intereses del realismo político y la tensión que la medida provoca con los individuos. Mitilene muestra que la acción política acertada es no matar a todo el pueblo por haberse levantado contra Atenas.

El inciso B. *Melos: el discurso justo y el discurso injusto*, representa la piedra angular del realismo político interpretado en el ya clásico diálogo de Melos. Los melios quieren mantener su neutralidad y no tomar parte en la guerra, lo único que tienen/quieren es ofrecer su amistad; su debilidad bélica los hace vulnerables y mantener su neutralidad atenta contra el poder ateniense que les exige unirse a sus filas, pero los melios se rehúsan. El derecho natural que el más fuerte ejerce por necesidad natural no es exclusiva de Atenas es una doctrina universal: ante la desigualdad y asimetría de fuerzas, no hay justicia que valga. Atenas borró del mapa a los melios.

Para finalizar el Capítulo II. el inciso C. *Sicilia, el último puerto ateniense*, examina las causas de la capitulación de Atenas. El azar y la fortuna difícilmente calculables cobraron su precio (por ejemplo, la peste que apareció en Atenas desde el primer año de guerra). La caída de la República y la democracia fueron anunciadas con la mutilación de las Hermas en víspera de zarpar los atenienses a Sicilia; la ausencia de un buen estratega y el Estado a manos de intereses particulares cierran el capítulo de la *polis* y su realismo político.

El binomio justicia/compulsión referido a la política exterior, hacen del orden justo de acuerdo con la ley natural *un referente de la razón*, un referente de la *idea de justicia* (manifiesta en la legalidad de la época, por ejemplo, los tratados y treguas que son rotos una vez que aparece el temor) que no logra imponerse a la

compulsión natural del hombre movido por el temor, la necesidad y el uso de la fuerza.

De esta manera, desde la caída de la *polis* está claramente documentado y narrado el fenómeno real en las relaciones internacionales. Dicho fenómeno al igual que el propio derecho natural, se basa en la naturaleza del hombre. De esta forma, el binomio justicia/compulsión encuentra en las relaciones internacionales un referente *ad hoc* (dada la ausencia en el derecho internacional de la coerción necesaria que lo haga un sistema válido, aún considerando el monismo jurídico) que permite evaluar la propia naturaleza del hombre poniendo a prueba la validez de la justicia, o tan solo la *idea de la justicia* como modelo a seguir.

Con base en el idealismo de Platón y el realismo de Tucídides como estrategias interpretativas de toda la investigación, El Capítulo III. LAS MINORÍAS EN LA *POLIS*, tiene por objetivo determinar quiénes eran y qué papel jugaron las minorías en la *polis* y a partir de aquí extraer algunas conclusiones contrastadas a la luz de los derechos de minorías (y *pueblos autóctonos*) configurados por el derecho internacional moderno.

En virtud de la exclusión de la vida política, los metecos en la *polis* del siglo V a.C., son a quienes caracterizamos como *minorías políticas*. Según lo anterior, veremos que el binomio justicia/compulsión en relación con los metecos, se desplaza en la *polis* en una banda singular.

La ley natural clásica como orden objetivo anterior a la voluntad humana y la teoría de Platón que edificó el derecho natural de verdades eternas e inmutables, no poseen relevancia empírica en relación al meteco, hombre, o esclavo. No obstante, los metecos como sujetos excluidos de derechos políticos de acuerdo con la política interior de la *polis*, son la evidencia empírica del interés del realismo político en la particular conducción de Atenas hacia el imperio, donde la forma política al interior conocida como la “democracia radical” de Pericles cohesionó a la sociedad (de ciudadanos) y al Estado con miras al dominio en las relaciones internacionales.

El camino que siguió la ciudadanía en Ática se caracterizó por la guerra, los derechos políticos y de propiedad, elementos experimentados intensamente

durante el gobierno de Pericles, y en particular la ciudadanía como característica dable en la democracia de acuerdo con Aristóteles.

El Capítulo III. LAS MINORÍAS EN LA *POLIS*, en su Apartado 1. *Consideraciones conceptuales y temporales*, determina quiénes eran las minorías en la polis en el siglo V a.C. En virtud de la exclusión de derechos políticos y de propiedad, los metecos representan las minorías en la Antigüedad caracterizadas en este Capítulo como *minorías políticas*. En el Apartado 2. *El camino hacia la democracia*, hace una revisión desde el punto de vista realista del proceso de Atenas hacia la democracia como forma de gobierno que da cohesión a la sociedad y al Estado de cara a la guerra del Peloponeso. El Apartado 3. *La ciudadanía en Atenas. El decreto restrictivo de Pericles*, considera a la ciudadanía como referencia teórico-práctica de exclusión de los metecos. En el inciso A. *Los extranjeros en la Odisea. El “demonio” de Ulises en la República*, se examinan las leyes de hospitalidad anteriores a la formación de la *polis*, aplicadas a viajeros náufragos como Ulises que es auxiliado para regresar a casa. La importancia de la elección de Ulises de un modo de vida (*politeia*) ajeno a cargos públicos pasa a ser criterio de orden objetivo según nuestra interpretación del mito de Er en la *República*. De esta forma la exclusión de los metecos deriva de su condición de no ciudadanos según las leyes de la *polis*.

Con el objeto de determinar los elementos conductores de la ciudadanía, en el inciso B. *Hacia la ciudadanía*, se hace un examen del tratamiento de la ciudadanía desde la Atenas arcaica hasta su restricción a hijos de padres ciudadanos, establecida por Pericles en el año 451 a.C. Con base en el proceso que siguió Atenas hacia la democracia (y al Imperio) y la interpretación del concepto de *ciudadano* según Aristóteles, se obtienen algunas conclusiones respecto de la situación de los metecos a la luz de la virtud moral platónica y de su rol en la virtud republicana, considerando el decreto de Pericles que restringió la ciudadanía.

El inciso C. *El ciudadano según Aristóteles. El rol de los metecos*, discute las implicaciones del pensamiento de Aristóteles, según el cual la ciudadanía es un atributo dable a la comunidad de ciudadanos organizados en una forma de gobierno, preferentemente la democracia, pasando por alto la naturaleza material

del sujeto o del grupo. En este contexto se discute el decreto restrictivo de la ciudadanía de Pericles, según el cual serían acreedores a ella solo los hijos de ciudadanos. Con lo anterior los metecos quedan caracterizados como una minoría excluida de la vida política de la *polis*, no obstante derivada de dicha exclusión, su disposición económica y militar fue aprovechada de cara a la guerra del Peloponeso. El apartado 4. *Los metecos y los ingresos públicos*, muestra la importancia de los metecos en las actividades comerciales al estar vedados sus derechos políticos. Su condición de *minorías políticas* hace comprensible que su función se pretenda regular junto con las finanzas públicas como ámbito beneficiario de sus actividades.

Tal como se expresa en la introducción general del trabajo, no asumimos las relaciones internacionales y al derecho internacional como disciplinas separadas, por el contrario, el contenido material de ambos es por un lado el uso de la fuerza y por el otro la regulación del mismo fenómeno, por lo que el escenario que comparten, al margen de todo el galimatías jurídico que alega uno y las demostraciones de poder que exhibe el otro, hacen del fenómeno internacional un asunto complejo, con la gran diferencia de que en el proceso de juridificación de las relaciones internacionales, lo que visiblemente emerge es un cuerpo normativo que apacigua la conciencia jurídica de algunos, pero no da cuenta de procesos previstos y calculados que siguen motivando a muchos.

II. REALISMO POLÍTICO ANTIGUO

1. *Consideraciones generales*

La postura realista en las relaciones internacionales aparece desde la Antigüedad. La “gestión de la crisis permanente”, es el arte de la política exterior.²²¹ Es necesario analizar cómo la prosperidad material y la estabilidad pueden combinarse y tener por resultado acciones con tendencias expansivas que ponen en crisis las relaciones internacionales. El realismo político al ocuparse específicamente del proceder real de los Estados en el concierto internacional, se

²²¹ Kaplan, Robert D., *El retorno de la Antigüedad. La política de los guerreros*, Barcelona, Ediciones B, 2002, p. 44.

mantiene al margen de consideraciones jurídicas, por lo cual la temática ocupa desde luego al derecho internacional pues con tal proceder, es este derecho el que se ve constantemente vulnerado.

El idealismo y el realismo político como estrategias interpretativas de lo anterior, se contraponen según la razón y la fuerza que respectivamente emplean, sobre todo ante la disyuntiva de la justicia. Para el idealismo las acciones del hombre deben estar sujetas a la ley asegurando la justicia, al margen de la política. El realismo en cambio, somete el derecho a la esfera política, esfera autónoma cuya moralidad se rige por la propia acción política al servicio de intereses o principios nacionales o en su caso imperiales.

Ambas posturas entonces, no dejan de ser propuestas ya no digamos de solución, sino medios de actuación o discursivos que buscan dar forma y prevalecer en las relaciones internacionales, empleándose incluso ambos simultáneamente.

Tucídides es el expositor del realismo en la teoría política, es decir, la política real. Sin embargo, el ejercicio de la política real es anterior a Tucídides, presente en el mundo griego desde Homero y las grandes epopeyas, hasta ser testigos en la modernidad o posmodernidad, de los nuevos paradigmas bélicos que aniquilan a miles con el empleo de sofisticados sistemas informáticos de la llamada revolución de los asuntos militares (RMA Revolution in Military Affairs) cuya guerra aséptica no pone fin a las categorías realistas de la necesidad, el uso de la fuerza y la hegemonía, conocidas ya desde la Antigüedad.

No parece haber grandes diferencias entre la conducta de aquellos y los hombres de hoy. Si acaso el derecho internacional moderno nos podrá dar un informe muy escueto de lo que siempre ha querido mantener a distancia: la política en las relaciones internacionales. Por ello, el realismo político constituye un verdadero desafío para un derecho, el internacional, basado en la buena voluntad de las partes con miras a la paz. No es fácil hallar soluciones, pero sí sustituirlas por *ejercicios realistas*, tal como lo hizo Marshall con el Reglamento de la Academia de Infantería de Fort Benning, Georgia en 1927. En su discurso en la Universidad de Princeton del 22 de febrero de 1947, Marshall decía: “[...] un

hombre no puede pensar con pleno conocimiento y hondas convicciones acerca de [...] las cuestiones internacionales básicas de hoy sin por lo menos haber revisado mentalmente el período de la guerra del Peloponeso y la caída de Atenas.”²²²

Este CAPÍTULO SEGUNDO tiene como propósito interpretar el realismo político antiguo con el fin de demostrar la vigencia de sus categorías que responden a la *razón de Estado*. De conjunto con el idealismo, se procederá a interpretar el papel de las minorías de aquella época y la posibilidad de extraer algunas conclusiones sobre su posterior tratamiento realista y/o idealista reflejado en el derecho internacional.

2. *El realismo anterior a Tucídides*

Desde Homero (840 a.C.?) la epopeya narra cómo se ponen en juego ambiciones e intereses. La contingencia de los actores modernos o posmodernos, es solo eso, contingencia que no reemplaza el contenido de las *acciones realistas* del pasado. En el Segundo Canto de la *Ilíada*, Agamemnon pone a prueba a sus hombres al exhortarlos a abandonar la guerra al tiempo de atemorizarlos y enardecerlos para triunfar en Troya. Esta acción está simbolizada por el rapto y el rescate de Helena.

Ante el regreso de los argivos, Juno le pide a Minerva:

¡Oh dioses! ¡Hija de Júpiter, que lleva la égida! ¡Indómita deidad! ¿Huirán los argivos a sus casas, a su tierra, por el ancho dorso del mar, y dejarán como trofeo a Príamo y a los troyanos la argiva Helena, por la cual tantos aqueos perecieron en Troya, lejos de su patria? Ve en seguida al ejército de los aqueos, de bronceas corazas, detén con suaves palabras a cada guerrero y no permitas que boten al mar los corvos bajeles.”²²³

De inmediato Minerva bajó del Olimpo y repitió a Ulises lo dicho por Juno. Aquél cuando encontraba a un rey o a un capitán le decía: “¡Ilustre! No es digno de ti temblar como un cobarde. Detente y haz que los otros se detengan también. Aún no conoces claramente la intención del Átrida: ahora nos prueba, y pronto

²²² Ibidem, p. 43.

²²³ Homero, *La Ilíada*, 15ª ed., México, Porrúa, 1973, p.13.

castigará a los aqueos [...] la cólera de los reyes alumnos de Jove, es terrible, porque su dignidad procede del pródigo Júpiter, y este los ama.”²²⁴

Y mientras ofrecían sacrificio a los dioses, observaron cómo un enorme dragón de espalda roja saltó del altar a una rama devorando a ocho pajaritos agazapados detrás de las hojas y después a su madre. El dios que hizo aparecer al dragón obró en él un prodigio:

[...] el hijo del artero Saturno transformólo en piedra, y nosotros, inmóviles, admirábamos lo que ocurría. De este modo, las grandes y portentosas acciones de los dioses interrumpieron las hecatombes. Y en seguida Calcas, vaticinando, exclamó: „Por qué enmudecéis, aqueos de larga cabellera? El pródigo Júpiter es quien nos muestra ese prodigio grande, tardío, de lejano cumplimento, pero cuya gloria jamás perecerá. Como el dragón devoró a los polluelos del ave y al ave misma, los cuales eran ocho, y con la madre que los dio a luz, nueve, así nosotros combatiremos allí igual número de años, y al décimo tomaremos la ciudad de anchas calles“. Tal fue lo que dijo y todo se va cumpliendo. ¡Ea, aqueos, de hermosas grebas, quedaos todos hasta que tomemos la gran ciudad de Príamo!”²²⁵

A base de pruebas, temor y vaticinios, los aqueos harán suyo ese gran prodigio, lejano, pero de gloria eterna (esto es el amor a la inmortalidad referida por Platón): derrotar a Troya y con ella, el inicio de guerras intercontinentales incluidas las guerras médicas, que a su vez marcaron el ascenso y la caída de Atenas en el Peloponeso.

Haciendo uso del realismo político y de sus propias categorías morales, se mantiene vigente la búsqueda de aquella gloria eterna del predominio no solo de Occidente sobre Oriente sino es insoslayable la intención hegemónica sobre el mundo entero.

Herodoto (485-420 a.C.) en su historia de las guerras médicas, expone los raptos de mujeres: Ío raptada por los fenicios fue el principio de los atentados públicos entre asiáticos y europeos; los cretenses pagaron la injuria a los fenicios

²²⁴ Ibidem, p. 11.

²²⁵ Ibidem, p. 13.

raptando a Europa; después los griegos tras navegar por el río Fasis y llegar a Ea, robaron a Medea. Más adelante, Alejandro hijo de Príamo robó a Helena de quienes los griegos solicitaron su restitución respondiendo los asiáticos no haber sido satisfecha su injuria por el rapto de Medea. A continuación vemos cómo Herodoto considera los raptos de mujeres, en particular de Helena, como meros pretextos para desencadenar guerras:

Hasta aquí, pues, según dicen los persas, no hubo más hostilidades que las de estos raptos mutuos, siendo los griegos los que tuvieron la culpa de que en lo sucesivo se encendiese la discordia, por haber empezado sus expediciones contra el Asia primero que pensasen los persas en hacerlas contra Europa. En su opinión, esto de robar las mujeres es a la verdad una cosa que repugna a las reglas de la justicia; pero también es poco conforme a la cultura y civilización el tomar con tanto empeño la venganza por ellas; y por el contrario, el no hacer ningún caso de las arrebatadas, es propio de gente cuerda y política, porque bien claro está que si ellas no lo quisiesen de veras, nunca hubieran sido robadas [...] Por esta razón, añaden los persas, los pueblos de Asia miraron siempre con mucha frialdad estos raptos femeniles, muy al revés de los griegos, quienes por una hembra lacedemonia juntaron un ejército numerosísimo, y pasando al Asia, destruyeron el reino de Príamo; época fatal del odio con que miraron ellos después por enemigo perpetuo al nombre griego. Lo que no tiene duda es que al Asia y a las naciones bárbaras que la pueblan, las miran los persas como cosa propia suya, reputando a toda la Europa, y con mucha particularidad a la Grecia, como una región separada de su dominio.²²⁶

Antes fueron mujeres raptadas, hoy son alegatos de armas de cualquier tipo que igualmente desencadenan acciones preventivo-expansivas.

En Herodoto los testimonios históricos, sus viajes, la religión y la alusión a los mitos constituyen los elementos con los que reconstruye su historia “[...] se dirige principalmente a que no llegue a desvanecerse con el tiempo la memoria de los hechos públicos de los hombres, ni menos a oscurecer las grandes y maravillosas

²²⁶ Herodoto, *Los nueve libros de la historia*, 8ª ed., México, Porrúa, 2002, p. 3.

hazañas, así de los griegos como de los bárbaros.”²²⁷ Herodoto da cuenta de las guerras médicas a principios del siglo V a.C., que llevaron a Grecia a ser la potencia de su época. No es necesario llegar hasta Tucídides para identificar discursos y acciones realistas tanto en Homero como en Herodoto.

Jerjes, a la muerte de Darío, su padre, hablaba así:

Mi ánimo es, después de construir un puente sobre el Helesponto, conducir mis ejércitos por la Europa contra la Grecia, resuelto a vengar en los atenienses las injurias que tienen hechas a los persas y a nuestro padre [...] Bien sabéis que ellos, conducidos antes por Aristágoras el milesio, aquel esclavo nuestro, llegaron hasta Sardes y pegaron fuego a los bosques sagrados y a los templos; y nadie ignora cómo nos recibieron al desembarcar en sus costas, cuando Datis y Artafernes iban al frente del ejército. Éste es el motivo que me precisa a ir contra ellos con mis tropas; y además de esto, cuando me detengo a pensarlo, hallo sumas ventajas en sus conquistas, tales en realidad que, si logramos sujetarles a ellos y a sus vecinos que habitan el país de Pélope el frigio, no serán ya otros los confines del imperio persiano que los que dividen en la región del aire el firmamento del suelo. Desde aquel punto no verá el mismo sol otro imperio confinante como el nuestro, porque yo al frente de mis persas, y en compañía vuestra, corriendo vencedor por toda la Europa, de todos los Estados de ella haré uno solo, y éste mío [...] Así lograremos, en fin, poner bajo nuestro dominio, tanto a los que nos tienen ofendidos, como a los que ningún agravio nos han ocasionado.²²⁸

Los agravios e injurias y los no agravios y las no injurias responden a intereses hegemónicos. Unos so pretexto de raptadas, otros por prender fuego a bosques sagrados, pero al fin con pretensiones de dominio que requieren hacer uso de la fuerza.

Respecto del imperio persa tenemos que se remonta a Ciro en el año 550 a.C., sin embargo, es con su hijo Darío I cuyo reinado del 522 al 486 registró la

²²⁷ Ibidem, p. 1.

²²⁸ Ibidem, pp. 365-366.

concentración del poder político nunca vista en el mundo antiguo.²²⁹ Durante las guerras médicas, la victoria ateniense en Maratón en 490 mostró su superioridad y su voluntad de resistir a los asiáticos. Es en el reinado de Jerjes del 485 al 465, cuando invadió Grecia y fue derrotado en la batalla de Salamina en 480, y en las de Platea y Micala en el 479. En ésta última batalla la defección de los jonios contribuyó a aniquilar a los persas. El año 480 marca el ascenso de Atenas: al lado de la Liga del Peloponeso, en el 478-477 fundó la Liga Marítima Délico-Atica que hasta la paz de Calias de 449/48 enfrentó a los persas. Los hechos anteriores tuvieron por consecuencia el inicio de las tensiones entre los dos grandes protagonistas de la guerra del Peloponeso: Esparta y Atenas. La capitulación de Atenas ocurrió en el 404 a.C. Hablamos entonces de medio siglo de hegemonía.

Quiero enfatizar la importancia de las guerras médicas en la historia de Occidente. Si los griegos no hubieran detenido el avance persa, posiblemente Occidente no sería lo que es hoy. No hubiera habido *polis*, sobre todo la *polis* del siglo de Pericles, el siglo V, ni hubieran recorrido por Europa y Asia los sueños panhelénicos de Alejandro y quizá tampoco hubiera florecido Roma. No lo sabemos.

Mientras que el imperio persa se integraba por una multiplicidad de pueblos unificados por la voluntad del Gran Rey a través de sus satrapías, “[...] vemos que las abundantes ciudades-estados griegas, las *polis* viven sin relacionarse unas con otras; no existe siquiera una gran idea común, ni un sentimiento nacional helénico, que sólo empieza a formarse la víspera de las grandes guerras médicas”²³⁰.

¿Qué objetivos perseguía Jerjes con su expedición? No cabe duda que se trata, en esta empresa, de la ejecución de un vasto proyecto preparado desde mucho antes. También la alianza con los cartagineses, a quienes correspondía en esto la misión de ligar las fuerzas de los griegos occidentales, habla en tal sentido. El objetivo no podía ser otro que la

²²⁹ Bengston, Hermann, *Griegos y persas. El mundo mediterráneo de la Edad Antigua, I*, 24ª ed., vol. 5, México, Siglo XXI, 2006, p. 4.

²³⁰ *Ibidem*, p. 18.

sumisión de toda Grecia y, tal vez, de todo el occidente habitado por helenos.²³¹

Como toda empresa expansiva, los persas iban por todo. Respecto de Cartago, vale la pena señalar que su alianza con los persas, los ubica desde entonces como diferentes o adversos a lo griego y posteriormente a lo romano. Su marginalidad durante la guerra del Peloponeso les permite florecer tras la caída de Atenas y la decadencia de Esparta después de su triunfo sobre aquélla. Más adelante la historia verificará cómo el ascenso de Roma empieza con su victoria sobre Cartago, en las guerras púnicas.

3. *La guerra del Peloponeso*

A. *El pensamiento de Tucídides*

Es hasta Tucídides (460-398 a.C.) que propiamente tenemos un relato que introduce el pragmatismo en el discurso político y su *Historia de la guerra del Peloponeso* puede que sea la obra más emblemática sobre la teoría de las relaciones internacionales de todos los tiempos.²³² Para él la guerra de Troya, no fue un hecho tan célebre como lo narra Homero, aunque fue la primera en común de los griegos. Tucídides, ateniense y conocedor de la vida urbana:

[...] Escribió la guerra que tuvieron entre sí los peloponeses y atenienses, comenzando desde el principio de ella, por creer que fuese la mayor y más digna de ser escrita, que ninguna de todas las anteriores, pues unos y otros florecían en prosperidad y tenían todos los recursos necesarios para ella; y también porque todos los otros pueblos de Grecia se levantaron a favor y ayuda de la una o la otra parte, unos desde el principio de la guerra y otros después. Fue este movimiento de guerra muy grande, no solamente de todos los griegos, sino también en parte de los bárbaros y extraños de todas las naciones.²³³

Ese gran movimiento que refiere Tucídides, tiene su origen en lo que antes fue Grecia: la mudanza frecuente de los habitantes no requería comerciar sino solo labrar un espacio de tierra para vivir, pero “la más habitada fue siempre la tierra de

²³¹ Ibidem, p. 46.

²³² Kaplan, Robert D., *El retorno de la Antigüedad*, op. cit., nota 221, p. 84.

²³³ Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, op. cit., nota 54, p. 2.

Atenas, por ser estéril y ruin estaba más pacífica y sin alborotos.”²³⁴ Los griegos antes de Troya no habían hecho ninguna hazaña en común y por muchas costumbres vivieron como los bárbaros. “Mucho tiempo después, estando ya la Grecia pacífica y asegurada con los descendientes de Hércules, comenzaron a enviar gentes fuera de ella para poblar otras tierras. Entre las cuales los atenienses poblaron la Jonia y muchas de las islas, y los peloponeses, la mayor parte de Sicilia y de Italia, y otras ciudades de Grecia. Todo esto fue poblado y edificado después de la guerra de Troya.”²³⁵

Después de Troya, tras relatar las guerras que tuvieron los griegos entre sí y contra los bárbaros, Tucídides señala que:

[...] desde que el rey Jerjes partió de Grecia hasta el comienzo de la que ahora escribimos, por espacio de cincuenta años, durante los cuales los atenienses aumentaron en gran manera su imperio y poder, cosa que los lacedemonios sentían y comprendían muy bien, pero no lo impedían, sino que vivieron lo más de este tiempo en paz y reposo, porque no eran muy ligeros para emprender guerras, ni las declaraban sino por necesidad, y también porque estuvieron ocupados en guerras civiles, hasta que vieron que crecía el poder de los atenienses más y más cada día y que maltrataban y ultrajaban a sus amigos y aliados. Entonces determinaron no sufrirlo más y acudir a la guerra con todas sus fuerzas para abatirles si pudiesen.”²³⁶

La guerra del Peloponeso tiene lugar en los momentos álgidos de la historia de Atenas, en el siglo V a.C., *el siglo de Pericles*, y es la guerra griega total, tras un proceso de reposo de cincuenta años (la pentecostecia) que antecede al gran movimiento.

La guerra como un tipo de movimiento y la paz como un tipo de reposo son igualmente opuestos como el más grande movimiento al más grande reposo. El más grande movimiento presupone que los antagonistas poseen el máximo de poder y riqueza edificados en un largo período, en un período mucho más largo

²³⁴ Ibidem, p. 3.

²³⁵ Ibidem, p. 8.

²³⁶ Ibidem, p. 64.

que el más grande movimiento haya durado. El poder y la riqueza se edificaron no a través del movimiento sino en y a través del reposo. El movimiento desde el inicio de la guerra del Peloponeso fue en su totalidad un progreso –un progreso en poder y riqueza. El movimiento inicial o no reposo implicó un tiempo muy largo. Comparado con el lapso de tiempo implicado, el progreso a través del reposo es de muy corta duración, pensando en una duración mucho más larga que el movimiento culminante, o sea, la guerra del Peloponeso. El más grande movimiento es el movimiento en el que la cima de poder y riqueza es usada y agotada. Guerra y paz comprenden la totalidad de la vida humana tal como lo mostró Homero en su *Ilíada* y *Odisea* y la mayor guerra significa entonces comprender la totalidad de la vida humana.²³⁷

“Desde que su informe sobre la Guerra del Peloponeso fue pensado para ser la guía para el entendimiento de todas las guerras futuras, la Guerra del Peloponeso tuvo que haber tenido una idoneidad particular para el entendimiento de la guerra como tal, y esto se debe al hecho de que fue la guerra griega más grande conocida por Tucídides.”²³⁸ Se trata como señala Strauss, de un hecho masivo donde estuvo implicada la totalidad de la vida de Atenas y de ahí la capacidad de Tucídides de presentar lo universal a partir de una guerra de veintisiete años (431-401 a.C.) que puso fin a la *polis*.

Para explicar lo anterior, hagamos el símil de la *más grande guerra* con la búsqueda que Sócrates y sus compañeros hacen de la verdadera justicia en el diálogo platónico la *República*.²³⁹

La justicia se halla en el *Estado con letras grandes*, y en pequeñas en el individuo. La justicia es el Estado, la pertenencia a la *polis* es ser ciudadano del Estado y vivir en justicia, en la *politeia*, en un camino de vida. La guerra del Peloponeso puso fin a la *polis*, a la justicia que se escribe con letras grandes. “Ninguna guerra griega en el futuro arrojará indicio relevante en relación con las guerras de Grecia, que no haya sido claramente observado en la Guerra del

²³⁷ Strauss, Leo, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, op. cit., nota 70, pp. 82-83, (Paráfrasis).

²³⁸ Ibidem, p. 81.

²³⁹ Idem.

Peloponeso.”²⁴⁰ Solo un evento masivo de esa naturaleza pudo acabar con la *polis*. De esta forma, Platón diseña el camino a una nueva realidad accesible al sujeto, a la justicia que se escribe con letras pequeñas. Se trata entonces de la propuesta antropológica de Platón de mejora del hombre para alcanzar el conocimiento a través de la “iniciación mística”.

En la guerra del Peloponeso estuvo implicada la totalidad de la vida humana y al estarlo se comprenden sus límites y su naturaleza. Los límites de la naturaleza humana no son precisamente la justicia y la ley, sino el temor, el honor y el provecho “las más grandes cosas”²⁴¹ como las llaman los embajadores atenienses en el Senado lacedemonio, al intentar disuadir a los espartanos de no entablar guerra contra Atenas.

“Las más grandes cosas” quedan contenidas en el exhorto de Pericles al pueblo de Atenas para continuar la guerra: “El imperio es como una tiranía que se toma de manera violenta e injusta pero que es más peligroso perder”.²⁴²

B. *Los orígenes de la guerra*

Después de la guerra de Troya, Grecia se hizo poderosa y rica, los griegos se dedicaron a la navegación, siendo los corintios los primeros en inventar los barcos, los trirremes. “La más antigua guerra que sepamos haberse hecho por mar, fue entre los corintios y los corcienses, hará a lo más doscientos y sesenta años”.²⁴³ La estratégica ubicación de Corinto sobre el Istmo entre dos mares lo hizo un importante centro de navegación y comercio dentro del Peloponeso.

Los tiranos llegados a consecuencia de las altas rentas de las ciudades, fueron expulsados de Atenas y de otras ciudades griegas, excepto los que mandaban en Sicilia, porque los lacedemonios por más de cuatrocientos años y hasta el fin de la guerra del Peloponeso mantuvieron la oligarquía y no hacían tributarios a sus confederados, a diferencia de los atenienses que impusieron tributo.²⁴⁴

Después de la expulsión de los tiranos, los atenienses guerrearon con los medos, a quienes vencieron en la Batalla de Maratón (490 a.C.). Diez años

²⁴⁰ Ibidem, p. 82.

²⁴¹ Tucídides, *Historia de la guerra*, op. cit., nota 54, p. 42.

²⁴² Ibidem, p. 118.

²⁴³ Ibidem, p. 8.

²⁴⁴ Ibidem, pp. 8-10. Paráfrasis.

después, el rey Jerjes de Persia, hijo de Darío, pretendió conquistar toda Grecia; los lacedemonios acaudillaron esta guerra²⁴⁵ mientras que los atenienses abandonaron su ciudad y se *metieron al mar*, en la armada que prepararon para ese fin. Con Temístocles al frente triunfaron en la Batalla de Salamina (480 a.C.). El triunfo griego sobre los persas marcó la división de dos bandos entre las dos ciudades más poderosas de Grecia: Lacedemonia por tierra y Atenas por mar.

La guerra contra los medos (490-478 a.C.) además de haber sido en común por los griegos como la de Troya, propició entre ellos un sentido de unidad y superioridad “antropológica” frente a los “bárbaros”. Las guerras médicas, no obstante, pondrían las bases para la unidad política de Atenas que tendrá lugar a lo largo de cinco decenios hasta la consolidación de la democracia “radical” encabezada por Pericles. Como más adelante se verá, el discurso de los embajadores atenienses en Esparta al defender la grandeza de Atenas, alude a su valentía para enfrentar y vencer al enemigo asiático y con ello haber beneficiado a todos los griegos afirmando así su derecho a poseer el imperio.

Después de las guerras médicas, los atenienses regresaron a Atenas a reedificar la ciudad lo que causó recelo de los lacedemonios que no lo pudieron impedir confiados en su amistad por la ayuda que acababan de darles para expulsar a los medos y tras haber escuchado las razones de Temístocles. Pero a pesar de todo, a los lacedemonios les pesaba en secreto haber sido engañados.²⁴⁶

Temístocles fue el primero en decir que los atenienses podían apoderarse del mar y resistir a los medos en caso de otra guerra. “Por lo tanto pensaba que era más conveniente tener fortificado el puerto de Pireo, que la ciudad alta [la Acrópolis] y muchas veces aconsejaba a los atenienses que si fuesen apremiados por tierra, se metiesen en este puerto, y por mar resistiesen a todos.”²⁴⁷

Debido a la aversión a Pausanias, líder lacedemonio, los griegos se sometieron a las atenienses para ser dirigidos deseando en definitiva ser libres de los medos, pero: “Al tomar los atenienses el mando de los griegos, con voluntad de los

²⁴⁵ Ibidem, p. 10.

²⁴⁶ Ibidem, p. 52. Paráfrasis.

²⁴⁷ Ibidem, p. 53.

compañeros aliados, por el odio que le tenían a Pausanias, impusieron a cada una de las ciudades confederadas cierto tributo de barcos y dinero para la guerra [...] este fue el primer tributo pedido a Grecia.”²⁴⁸ De esta forma inició el camino de Atenas hacia el imperio, dominando y haciendo tributarios a muchos pueblos.

Entre las causas a las que alude Tucídides para el inicio de la guerra, está el rompimiento de la paz y la tregua que tuvieron ambos bandos durante treinta años después de la toma de Eubea en el 445 a.C. “[...] aunque tengo para mí que la causa más principal y más verdadera, aunque no se dice de palabra, fue el temor que los lacedemonios tuvieron de los atenienses, viéndolos tan pujantes y poderosos en tan breve tiempo”.²⁴⁹

A través del análisis de los discursos en el siguiente inciso, quedará claro que el miedo, por un lado obliga a Atenas a engrandecerse y defender su imperio, y por el otro, obliga también a Esparta a enfrentar aquella hegemonía.

El antecedente inmediato de la guerra del Peloponeso fue la guerra entre corintios y corcirenses. A la ciudad de Epidamnio pasaron a poblarla corcirenses llevados por Falio, natural de Corinto, uniéndose después algunos corintios y otros dorios. Llegadas las disensiones en la ciudad, se expulsó a los *principales*; los epidamnios pidieron auxilio a la metrópoli para que reconciliara tales disensiones, pero Corcira se negó, y dado que el fundador de Epidamnio, Falio era natural de Corinto, vieron en éste su caudillo para la guerra. Los corintios auxiliaron a los epidamnios y hasta entonces Corcira se asentó en la ciudad. Por ello los corintos se prepararon para la guerra, auxiliados por los megarenses. Al saber los corcirenses los aprestos de guerra de los corintos, fueron a Corinto con los embajadores de Lacedemonia y demandaron a los corintios que sacaran su guarnición y moradores de Epidamnio “pues ellos nada tenían que ver con los epidamnios”.²⁵⁰ Observamos que el juego de ajedrez se reduce a una acción: Corcira interviene ante la amenaza de perder Epidamnio por la protección que le ofreció Corinto.

²⁴⁸ Ibidem, p. 54.

²⁴⁹ Ibidem, p. 13.

²⁵⁰ Ibidem, pp. 14-16, paráfrasis.

Asimismo los corcirenses solicitaron que se nombraran jueces en el Pelponeseo para determinar a cuál parte pertenecía la población. Los corintos respondieron que no era posible someter la cuestión a juicio estando las naves corcirenses en Epidamnio listas para la guerra. De esta forma los corintios declararon la guerra y navegaron hacia Epidamnio donde los corcirenses los embistieron, los vencieron. Los corintios que sobrevivieron se fueron a casa y los corcirenses se hicieron dueños del mar en aquellas comarcas, dañando a todos los amigos y aliados de Corinto.

La ira de los corintios les renovó el ánimo de guerra lo cual causó miedo a los corcirenses por no estar aliados con ninguno de los pueblos de Grecia ni inscritos en las confederaciones ateniense o lacedemonia. Por ello, consideraron bueno ir a Atenas a ofrecer su alianza para la guerra. Al saberlo los corintos también enviaron a sus embajadores a Atenas para impedir la alianza de atenienses y corcirenses. A partir de aquí se abre el episodio de los discursos.

C. Los discursos previos al inicio de las hostilidades

Tras la afirmación de Tucídides sobre la causa principal y verdadera de la guerra: el temor de los lacedemonios por la pujanza ateniense, hagamos una rápida revisión de las *causas* que desencadenaron la guerra de acuerdo con los discursos que hicieron las partes involucradas, y que son empleados por Tucídides para *tener comprensión* de la postura de los beligerantes. La pujanza ateniense y el temor lacedemonio se expresan en discursos que revelan la demanda y la flaqueza de la justicia. Precisamente con esos discursos, Tucídides parece invitar al lector a formular sus conclusiones sobre la justicia. Esos discursos podrían clasificarse en dos grupos:²⁵¹ los pronunciados en Atenas y los pronunciados en Esparta.

En el primer grupo los pronunciados en Atenas se componen de:

- 1) Un discurso de los embajadores corcirenses al Senado pidiendo ayuda.
- 2) Un discurso de los embajadores corintios al Senado respondiendo al discurso anterior.

²⁵¹ Strauss, Leo, *The Rebirth*, op. cit., nota 70, p. 87.

- 3) Deliberación ateniense sobre si deben aceptar la guerra, tras el anuncio de los confederados del Peloponeso de hacerles la guerra. Contradicciones.
- 4) Discurso y opinión de Pericles en el Senado respondiendo a los lacedemonios y anunciando su decisión de ir a la guerra.

Los discursos pronunciados en Esparta fueron los siguientes:

- 1) Discurso y proposición de los corintios contra los atenienses en el Senado.
- 2) Discurso de los embajadores atenienses en el Senado. El *discurso casual*.
- 3) Discurso de Arquidamo, rey de los lacedemonios, disuadiendo a éstos de declarar la guerra.
- 4) Discurso del Éforo Esteneledas por el cual se determinó la guerra a Atenas.

Hubo otro discurso pronunciado en Esparta, que aquí solo mencionamos:

- 5) Discurso y proposición de los corintos ante todos los confederados y aliados para persuadirles de la necesidad de la guerra contra Atenas.

Finalmente:

- 6) Decisión firme de hacer la guerra a los atenienses por todos los del Peloponeso y envío de embajadores a Atenas.

Veamos a continuación el contenido más importante de los discursos.

Discurso 1 en Atenas, donde Cocira pide ayuda y quiere confederarse con Atenas.

Justa causa es, varones atenienses, que los que sin haber hecho algún gran beneficio ni tenido alianza ni amistad provechosa, acuden a sus vecinos para pedirles ayuda [...] si antes nos parecía prudencia y esfuerzo ahora nos parece imprudencia y flaqueza [...] esta amistad y alianza que por necesidad os demandamos vendrá a seros muy provechosa por muchas razones: Lo primero, porque dais ayuda a los que son injuriados y no a los que hacen injuria. Lo segundo, porque socorriendo a los que están en gran peligro, empleáis vuestras buenas obras donde nunca jamás serán olvidadas. Además, teniendo nosotros la mayor armada, después de la vuestra, que en este tiempo se halla, considerad cuán tarde os podrá venir otra ocasión tan buena como la que ahora tenéis entre manos para acabar

vuestras empresas próspera y dichosamente [...] aquel poder nuestro que en otro tiempo compraríais con mucho dinero y ruegos, al presente se os da de grado sin costa ni peligro.[...] Y si alguno piensa que no tendréis otra guerra más que ésta, por lo cual nosotros os podríamos traer poco provecho, este tal se engaña, pues no es dudoso que los lacedemonios por el miedo que os tienen os moverán guerra; y los corintios, que pueden mucho en ellos en amistad, y son vuestros enemigos, se anticiparán a ganarnos por amigos para poder después mejor acometeros [...] No se trata, pues, solamente del bien y provecho de los de Corcira, sino también de los de Atenas, considerando que esta guerra es prefacio de la que para el tiempo venidero se prepara [...] debéis considerar que hay tres armadas aparejadas muy poderosas; la una es nuestra; la otra vuestra; y la otra de los de Corinto [...] si los corintios nos toman por amigos, forzosamente habréis de tener guerra contra dos partes: contra los corcirenses y los peloponeses.²⁵²

Discurso 2 en Atenas, con el que los corintios responden al de los corcirenses y piden a Atenas que prefiera su alianza.

Dicen [los corcirenses] que por usar de modestia, equidad y diligencia jamás han querido admitir la compañía y alianza de nadie: lo cual ciertamente han hecho por vicio y malicia, y no por virtud ni bondad. [Los corcirenses van a Atenas] no tanto para confederación y alianza de la guerra, cuanto para compañía y amparo de las injurias y agravios que hacen siendo nuestros enemigos. Debieron haber venido antes a esto, cuando estaban salvos y seguros, y no ahora después que nos ven injuriados, y a ellos en peligro; y puesto que no habéis tenido participación en sus violencias durante la paz, no debéis darles ayuda ahora para meteros en guerra [...] pero vosotros que no fuisteis participantes en sus delitos, menos lo debéis ser de aquí en adelante en sus hechos [...] en los tratados de confederaciones y paz, es lícito a cualquiera de las ciudades, que no son firmantes, ni confederadas, unirse al bando que quisieren, este

²⁵² Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, op. cit, nota 54, pp. 18-21.

contrato no se entiende que lo puedan hacer en perjuicio de tercero: antes solamente se entiende de los que tienen necesidad de la ayuda de otros, y la demandan, sin que aquellos a quien la piden se aparten de la alianza y amistad de los otros sus confederados: y no se refiere a los que en lugar de paz traen guerra contra los amigos de aquellos a quien demandan la tal ayuda, como os ocurrirá, si no seguís nuestro consejo. Obraréis cuerdamente, y conforme a justicia y razón, si no favorecéis a ninguno: y mucho mejor, si al contrario de lo que éstos piden sois de nuestro bando, y amigos y aliados de los corintios contra estos corcirenses, que nunca tuvieron treguas firmes con vosotros [...] Además, la guerra venidera con que os ponen temor los corcirenses para invitaros a ser injustos, está en duda y no es razón que por miedo a la guerra incierta cobréis odio y enemistad cierta de los corintios vuestros amigos. Si imagináis tener guerra por la sospecha que hay de los de Megara: tal imaginación, por vuestra prudencia y saber, antes la debéis disminuir que aumentar [...] Ni tampoco muevan ni atraigan vuestros corazones por el ofrecimiento que os hacen de grande armada de socorro; pues mayor seguridad es no hacer injuria a los iguales, ni emprender cuestión contra ellos, que no ensoberbecidos con la apariencia de presente procurar adquirir más de lo vuestro con el daño y peligro que os puede venir de ello en adelante...²⁵³

Después de estos discursos, los atenienses deliberaron en Asamblea dos veces: [...] en la primera aprobaron las razones de los corintios, no menos que las de los otros; y en la segunda mudaron de opinión y determinaron hacer alianza con los corcirenses, no de la manera que ellos pensaban, es a saber, para ser amigos de amigos, y enemigos de enemigos, porque haciendo esto y juntándose con los corcirenses para ir contra los corintios, rompieran la confederación o alianza que tenían con los peloponeses: sino solamente para ayudar a una parte y a la otra, si alguno les quisiese hacer algún agravio a ellos o a sus aliados. Porque no haciendo esto, les parecía que tendrían guerra con los peloponeses: y tampoco querían dejar a Corcira

²⁵³ Ibidem, pp. 21-25.

en manos de los corintios, que tenían tan poderosa armada, sino que pelearan unos con otros para que así se disminuyesen sus fuerzas, y fuesen más débiles: y después si les pareciese tomarían partido en la guerra contra los corintios, o contra los otros que tuviesen armada. También juzgaban de gran importancia la situación de la isla de Corcira entre Italia y Sicilia y por todo esto recibieron por compañeros y aliados a los corcirenses.²⁵⁴

La batalla de corcirenses y atenienses contra corintios, fue de acuerdo con Tucídides, la mayor batalla de mar de griegos contra griegos que reunió al mayor número de barcos que se haya visto. Aunque ambas partes se atribuían la victoria, esta guerra fue el primer fundamento y causa de la que ocurrió después.

A Potidea, población de los corintos pero tributaria ateniense, le mandaron los atenienses derrocar su muralla y la entrega de ministros y gobernadores corintios. Potidea se levantó pero fue vencida por Atenas. Los corintios se quejaron del mal trato ateniense a los pobladores de Potidea. Por su parte los atenienses acusaron a los peloponeses de haber rebelado contra ella a uno de sus aliados y tributarios.

Esto no era todavía la guerra contra todos los peloponeses, pero éstos mandaron llamar a todos los confederados y aliados para que expusieran sus quejas contra los atenienses. Los megarenses, alegaron muchos agravios de los atenienses, por ejemplo, que les vedaban los puertos y los mercados públicos en todo el señorío de Atenas, lo cual iba en contra del tratado de paz y alianza.²⁵⁵

Después de esta incursión bélica, continua el discurso 4 de Atenas, se trata del discurso de Pericles ante el Senado. Este discurso lo veremos al final de todos, pues constituye la respuesta a los embajadores peloponeses que llegaron a Atenas a hacer diversas solicitudes. A nombre de Atenas, Pericles resuelve ir a la guerra.

Pasando a los discursos que tuvieron lugar en Esparta, tenemos el Discurso 1 de los corintios contra los atenienses.

²⁵⁴ Ibidem, p. 25.

²⁵⁵ Ibidem, p. 35. Sobre la prohibición de comerciar a los de Megara trata la comedia *Los Acarnios*. de Aristófanes.

[...] siendo vosotros justos y modestos, y muy lejanos de hacer os injuria unos a otros, usáis de imprudencia y poca cordura en los negocios de fuera, porque pensáis que todos son como vosotros justos y modestos [...] habiendo nosotros muchas veces dicho y predicado que los atenienses nos venían a oprimir y hacer mal y daño, jamás nos habéis querido creer [...] nos tienen ahora tomada a Corcira por fuerza, y cercada la ciudad de Potidea, pues Corcira proveía a los peloponeses de muchos navíos, y Potidea era lugar muy a propósito para conservar la provincia de Tracia. La culpa de todo esto sin duda la tenéis vosotros [los peloponeses] porque al principio, cuando se acabó la guerra de los medos, les permitisteis reparar la ciudad, y después ensancharla y aumentarla de gente, y fortificarla con grandes murallas y sucesivamente, desde aquel tiempo hasta el día presente, habéis sufrido que ellos hayan privado de su libertad y puesto en servidumbre, no solamente a sus aliados y confederados, sino también a los nuestros [...] Ahora, bien, lacedemonios; vosotros solos de todos los griegos estáis quietos, y en ocio y en reposo, no queriendo vengar la violencia con la fuerza sino con tardanza [...] Esta costumbre no la tenéis ahora de nuevo, pues bien sabemos que los medos que venían del fin del mundo entraron en el Peloponeso antes que vosotros les salierais al encuentro como vuestra honra y dignidad requerían. Ahora no hacéis caso de los atenienses que no están lejos de vosotros como los medos, sino vecinos y cercanos [...] No penséis que decimos esto por odio y enemistad que tengamos a los atenienses, sino antes por la queja que de vosotros tenemos; porque la queja es de amigos a amigos que no hacen su deber como amigos; y la acusación es de enemigos contra enemigos, cuando los han injuriado [...] Además ellos son diligentes contra vosotros; por el contrario, vosotros perezosos; ellos andan siempre peregrinando fuera de su tierra, vosotros os estáis sentados en vuestras casas; peregrinando ganan y adquieren riquezas con su ausencia; y vosotros si salís fuera de vuestra tierra, os parece que lo que dejáis en ella queda perdido. En las cosas que tocan al bien de la república [los atenienses] usan de sus propios

pareceres y consejos, y aventuran sus cuerpos como si fuesen de los más extraños del mundo. Y si no salen con lo que emprendieron en su pensamiento, piensan que lo pierden de su propia hacienda. Todo lo que han adquirido por fuerzas de armas, lo tienen en poco, en comparación de aquello que piensan adquirir [...] por su natural [los atenienses] son de tal condición que ni reposan, ni dejan reposar a los otros [...] Cuando son injuriados resisten a sus contrarios sin dar a nadie ventaja [...] Por tanto, varones lacedemonios, dad fin a vuestra tardanza [...] no permitáis a vuestros amigos y parientes venir a manos de sus mortales enemigos, y que nosotros de pura desesperación vayamos a buscar otra amistad y compañía, dejando la vuestra, en la cual no haremos cosa injusta ni contra los dioses...²⁵⁶

El discurso anterior realmente da cuenta del proceder ateniense después de las guerras médicas y del “reposo” de Esparta.

Discurso 2 en Esparta de embajadores atenienses que atendían otros negocios, pero al escuchar la demanda de los corintios, les pareció que convenía a su honra defender su causa y no precisamente responder las querellas y acusaciones de los corintos. Le he llamado el *discurso casual*. Llegaron al Senado y solicitaron hablar en público:

[...] nos presentamos a vuestra presencia, no para responder a sus demandas y acusaciones, pues vosotros no sois nuestros jueces, ni suyos, sino para que no deis crédito de plano a lo que os dicen contra nosotros, ni procedáis de ligero en asunto de tanta importancia [...] os queremos dar cuenta y razón de nuestros hechos; que aquello que tenemos y poseemos al presente, lo hemos adquirido justamente y con derecho [...] nuestra ciudad es digna y merecedora de que se haga gran caso y estima de ella [...] Solamente hablaremos de lo que aconteció en la guerra de los medos [...] Y si lo que entonces hicimos con tanto daño nuestro, exponiéndonos a todo peligro, redundó en el provecho común de toda Grecia, de que también a vosotros cupo buena parte. [...] en cuanto a lo primero que en la batalla de

²⁵⁶ Ibidem, pp. 36-39.

los campos en Maratón, solos nosotros pusimos en peligro nuestras vidas contra los bárbaros. Y cuando volvieron la segunda vez no siendo bastantes nuestras fuerzas por tierra, los acometimos por mar, y los vencimos con nuestra armada junto a Salamina. Esta victoria les estorbó que pasasen adelante y destruyesen toda vuestra tierra del Peloponeso [...] las fuerzas y el hecho de toda Grecia consistían en la armada naval socorrimos con tres cosas, las más útiles y provechosas que podían ser, a saber: con gran número de naves, con un capitán sabio y valeroso, y con los ánimos osados y determinados de muy buenos soldados [...] Así, pues, nos parece varones lacedemonios, que por aquella nuestra animosidad y prudencia somos merecedores de tener el señorío que al presente poseemos del cual no les debe pesar, ni deben tener envidia los griegos, pues no le tomamos, ni ocupamos por fuerza ni tiranía, sino porque vosotros no osasteis esperar a los bárbaros enemigos, ni perseguirlos y también porque nos vinieron a rogar nuestros amigos y aliados que fuésemos sus caudillos, y los amparásemos y defendiésemos. El mismo hecho nos obligó a conservar y acrecentar nuestro señorío desde entonces hasta ahora. Primeramente por el temor y después por nuestra honra y al fin y a la postre, por nuestro provecho. Así, pues, viendo la envidia que muchas gentes nos tienen: y que algunos de nuestros súbditos y aliados, que antes habíamos castigado, se han levantado y rebelado contra nosotros, y también que vosotros no os mostráis al presente tan amigos nuestros como antes, sino recelosos y muy diferentes, no nos parece atinado que ahora por aflojar de nuestro propósito, corriésemos peligro porque aquellos que se nos rebelaran, se pasarían a vosotros [...] si hubierais [los lacedemonios] continuado en vuestro mando y señorío desde la guerra de los medos como nosotros, no pareceríais menos odiosos y pesados que nosotros lo parecemos a nuestros súbditos y aliados; y os veríais forzados a una de dos cosas, o a ser notados de muy ásperos y rigurosos en el mando y gobernación de vuestros súbditos, o a poner en peligro vuestro estado. Ninguna cosa hicimos de que os debáis maravillar, ni menos ajena de la costumbre de los

hombres, si aceptamos el mando y señorío que nos fue dado, y no le queremos dejar ahora por tres grandes causas que a ello nos mueven, es a saber: por honra, por el temor y por el provecho; además nosotros no fuimos los primeros en ejercerlo, que siempre fue y se vio que el menor obedezca al mayor, y el más flaco al más fuerte. Nosotros, por el consiguiente, somos dignos y merecedores de ello, y lo podemos hacer así, según nuestro parecer, aun según el vuestro, si queréis medir el provecho con la justicia y la razón. Nadie antepuso jamás la razón al provecho de tal modo que, ofreciéndosele alguna buena ocasión de adquirir y poseer algo más por sus fuerzas, lo dejase. Y dignos de loa son aquellos que, usando de humanidad natural, son más justos y benignos en mandar y dominar a los que están en su poder, como nosotros hacemos [...] Usamos las mismas leyes en las causas y contratos con nuestros súbditos y aliados, que con nosotros mismos: y porque litigamos con ellos, pudiendo ser jueces, nos tienen por revoltosos y amigos de pleitos [...] Pero nuestros aliados por estar acostumbrados a tratar con nosotros igualmente por justicia si los enojan en cosa alguna por pequeña que sea de hecho, o de palabra, por razón del señorío, donde a su parecer les quitan algo, no dan gracias porque no les quitaron más [...] En tales casos no debían atreverse a murmurar ni a contradecirnos, pues no conviene que el inferior se desmande contra su superior. Vemos, pues, evidentemente, que los hombres más razón tienen de ensañarse cuando les hacen injuria que cuando les tratan por la fuerza, porque al injuriarles se entiende que hay igualdad de justicia de ambas partes, más cuando interviene fuerza, bien se ve que hay superior que la hace por su voluntad. De aquí que nuestros súbditos cuando estaban sujetos a los medos sufrían con paciencia su yugo por duro que fuese, y ahora nuestro mando les parece más áspero, lo cual no es de maravillar, porque los súbditos siempre tienen por pesado cualquier yugo presente [...] Antes de comenzar la guerra pensad cuán grande es y de cuanta importancia [...] porque en una larga guerra hay muchas fortunas y azares de que al presente estamos libres unos y otros, y

no sabemos cuál de las dos partes peligrará. Ciertamente los hombres muy codiciosos de declarar la guerra, hacen primero lo que deberían hacer a la postre, trastornando el orden la razón, porque comienzan por la ejecución y por la fuerza, que ha de ser lo último y posterior a haberlo muy bien pensado y considerado y cuando les sobreviene algún desastre se acogen a la razón [...] os decimos y amonestamos que vuestra la elección del buen consejo está en vuestra mano y en la nuestra, no rompáis las alianzas y confederaciones, ni traspaséis los juramentos, antes averigüemos y determinemos nuestras diferencias por justicia, según el tratado y convención que hay entre nosotros. De otra manera tomamos a los dioses, por quien juramos, por testigos, que trabajaremos y procuraremos vengarnos de los que comenzaren la guerra y fueren autores de ella.”²⁵⁷

Discurso 3 en Esparta de Arquidamo, rey de los lacedemonios, disuadiéndolos de declarar la guerra a los atenienses.

Contra los peloponeses y contra las otras gentes vecinas y comarcanas de nuestra ciudad, nuestras fuerzas serían iguales a las suyas, y bastantes para que pronto pudiésemos salir a hacerles la guerra; pero contra hombres que habitan en tierras lejanas, muy diestros y experimentados en la mar, y muy provistos y abastecidos de todas las cosas necesarias, es decir, de bienes y riquezas en común y en particular, barcos, armas y gente de guerra más que en ningún otro lugar de toda Grecia, y además de muchos amigos y aliados que tienen por súbditos y tributarios, ¿cómo o por qué vía debemos tomar la guerra contra ellos, o con qué confianza, viéndonos desprovistos de todas las cosas necesarias para acometerles pronto? [...] ¿qué guerra será la nuestra? [...] no toméis en seguida las armas, y que enviéis primero a ellos vuestras quejas y agravios para que os desagracien conforme a razón, no declarándoles de pronto la guerra, sino mostrándoles que no sufriréis injurias, y que antes acudiréis a la guerra que permitir las [...] Si ahora, estando desapercibidos como estamos, queremos destruir sus tierras solamente por inducirnos nuestros amigos y aliados los peloponeses

²⁵⁷ Ibidem, pp. 40-44.

y por satisfacer su apetito y querellas, es de temer que en adelante redunde en su daño y deshonra; porque las diferencias y querellas, ora sean públicas, ora particulares, se pueden componer y apaciguar, mas la guerra que una vez comenzáremos todos en general por causa de algunos particulares, no se sabe en qué ha de parar [...] La guerra consiste no solamente en las armas, sino también en el dinero, por medio del cual las armas pueden ser útiles y muy provechosas: que si no hay dinero para los gastos, por demás son las gentes de guerra y las armas [somos] belicosos, porque de la modestia nace la vergüenza y el temor de la honra, y de ésta nace la magnanimidad; cuerdos y avisados, porque desde nuestra niñez fuimos enseñados a serlo; que de necios es menospreciar las leyes y de cuerdos obedecerlas, aunque traigan dificultad y aspereza consigo [...] y no tengamos nuestra esperanza en que por sus yerros han de valer nuestras cosas [...] Ni tampoco debemos pensar que hay gran diferencia de un hombre a otro, sino que es más sabio y discreto aquel que muestra su saber en tiempo de necesidad.²⁵⁸

Discurso 4 en Esparta del Éforo Esteneledas, por el cual se determinó la guerra contra Atenas. Después de Arquidamo, varios oradores hablaron y el último fue Esteneledas: “[sobre el discurso de los senadores atenienses] no han hecho otra cosa sino alabarse y engrandecerse, y publicar sus hazañas sin dar excusa alguna de las injurias y ultrajes [...] No es menester que ninguno nos enseñe lo que debemos consultar y determinar en este caso, pues nosotros somos los injuriados.”²⁵⁹ Después de este breve discurso se propuso la votación. “Este decreto del consejo de los lacedemonios, en que se declaró el tratado roto, fue hecho y publicado el año catorce después de pactadas las treguas que se hicieron por treinta años, acabada la guerra de Eubea. Impulsó a los lacedemonios a hacer este decreto, no tanto el influjo de los aliados y compañeros, cuanto el temor de que los atenienses creciesen en fuerzas y poder.”²⁶⁰

²⁵⁸ Ibidem, pp. 44-48.

²⁵⁹ Ibidem, pp. 48-49.

²⁶⁰ Ibidem, p. 49-50.

Cuando se acordó la guerra por todos los del Peloponeso, enviaron embajadores a Atenas para tratar cargos de sacrilegio a los cuales los atenienses les imputaron otros más. Solicitaron a los atenienses que pusieran en libertad a los potideas y dejaran vivir a Egina según sus leyes y que revocaran el decreto contra Megara por el cual se les prohibía desembarcar en puertos atenienses. A ninguna demanda accedieron los atenienses. En suma, tres embajadores lacedemonios hablaron así: “Los lacedemonios quieren la paz con vosotros, la cual podéis gozar si dejáis a los griegos en libertad y que vivan según sus leyes.”²⁶¹

Al oír esta demanda los atenienses reunieron su consejo para determinar la última respuesta que les debían dar; y cuando todos dijeron sus pareceres, unos que debían aceptar la guerra y otros que era preferible revocar el decreto contra los megarenses, motivo de la guerra, se levantó Pericles, que a la sazón era el hombre más principal de toda la ciudad y con más autoridad para decir y obrar, habló de esta manera:²⁶²

Discurso 4 en Atenas. Pericles se dirige al Senado y responde a los lacedemonios:

Mi parecer es y fue siempre, varones atenienses, no conceder y otorgar su demanda a los lacedemonios ni rendirnos a ellos, aunque sepa muy bien que los hombres no hacen la guerra al final con aquella ira y ardor de ánimo que la emprenden, sino que según los sucesos mudan y cambian sus voluntades y propósitos [...] y me parece justo que aquellos de vosotros que participaban de ella si después de algo errásemos, me ayuden a sostener su parecer y el mío; y si acortásemos, que no lo atribuyan a mi sola prudencia y saber, pues comúnmente vemos que los casos y sucesos son tan inciertos como los pensamientos de los hombres. Por esta razón cuando nos ocurre alguna cosa no pensada acostumbramos culpar a la fortuna. [Los lacedemonios] debieran pedirnos que sometiéramos a juicio el asunto sobre que hay debate y cuestión y ni esto piden, ni cuando se los hemos ofrecido lo han aceptado, porque quieren resolver las cuestiones por

²⁶¹ Ibidem, p. 78.

²⁶² Idem.

medio de las armas y no por la razón, mostrando claramente que antes vienen en son de mando que en demanda de justicia. [Sobre revocar el decreto de Megara] si les otorgamos ésta, *incontinenti* nos demandarán otra mayor, pareciéndoles que por miedo habéis cedido a su pretensión [...] me parece que debéis determinar u obedecer y pactar con ellos antes de recibir daño, o emprender la guerra, que es lo que yo juzgo por mejor antes que otorgarles cosa alguna grande ni pequeña, para no tener ni gozar con temor lo que tenemos y poseemos. En tan gran servidumbre y sujeción se pone el hombre obedeciendo al mandato de sus iguales y vecinos sin tela de juicio, en cosa pequeña como en cosa grande. Y si conviene aceptar la guerra, los que están presentes conozcan y entiendan que no somos los más flacos ni para menos [...] sabéis bien que la guerra se sostiene más con dinero dispuesto que con empréstito y demandas [...] Estamos muy libres de aquello que culpamos en ellos y tenemos otras cosas notables de que ellos carecen. Si quieren entrar en nuestra provincia por tierra, entraremos en la suya por mar [...] Considerad pues, que si fuésemos moradores de cualquier isla, seríamos inexpugnables y no podríamos ser conquistados. Ahora bien, en nuestra mano está hacer lo mismo en Atenas que si morásemos en alguna isla, que es dejar todas las tierras y posesiones que tenemos en tierra de Atenas, y guardar y defender solamente la ciudad y la mar [...] no debemos llorar porque se pierdan las tierras y posesiones si salvamos nuestras personas, pues las posesiones no adquieren ni ganan a los hombres sino los hombres a las posesiones. Y si me quisierais creer, antes os aconsejaría que vosotros mismos las destruyerais para dar a entender a los peloponeses que no les habéis de obedecer por causa de ellas. Otras muchas razones os podría decir para convenceros de que debéis esperar la victoria, si quisierais oírme, más no conviene estando como estáis en defensa de vuestro estado pensar en aumentar vuestro señorío, ni añadir voluntariamente otros peligros a los que por necesidad se ofrecen que ciertamente yo temo más los yerros de los nuestros, que los pensamientos e inteligencia de nuestros enemigos [...] Y para dar fin a mis

razones me parece que debemos enviar nuestros embajadores a los lacedemonios, y responderles que no prohibiremos a los megarenses nuestros puertos, ni los mercados con tal que los lacedemonios no veden la contratación en su ciudad a los extranjeros, como la vedan a nosotros y a nuestros aliados y confederados, pues ni lo uno ni lo otro está exceptuado ni prohibido en los tratados de paz. Y en cuanto al otro punto que nos piden de dejar las ciudades de Grecia libres, y que vivan con sus leyes y libertad, que así lo haremos si estaban libres al tiempo que se hicieron dichos tratados; y si ellos también permiten a sus ciudades gozar de la libertad que quisieren para que vivan según sus leyes y particulares institutos, sin que sean obligadas a guardar las leyes y ordenanzas de Lacedemonia tocante al gobierno de su república. Queremos estar a derecho y someter las cuestiones a juicio según el tenor de nuestros tratados y convenciones, sin comenzar guerra ninguna; pero si otros nos la declaran y mueven primero, que trabajaremos para defendernos. Esta respuesta me parece justa y honrosa y conveniente a nuestra autoridad y reputación, y juntamente con esto conoced que pues la guerra no es excusa, si la tomamos de grado nuestros enemigos nos parecerán menos fuertes; y de cuantos mayores peligros nos libraremos, tanto mayor honra y gloria ganaremos, así en común como en particular. Nuestros mayores y antepasados, cuando emprendieron la guerra contra los medos, ni tenían tan gran señorío como ahora tenemos, ni poseían tantos bienes, y lo poco que tenían lo dejaron y aventuraron de buena gana, usando más de consejo que de fortuna, y de esfuerzo y osadía, que de poder y facultad de hacienda. Así expulsaron a los bárbaros y aumentaron su señorío en el estado que ahora lo veis. No debemos, pues, ser menos que ellos, sino resistir a nuestros contrarios, defendernos por todas vías y trabajar por no dejar nuestro señorío más ruin y menos seguro que le heredamos de ellos.²⁶³

²⁶³ Ibidem, pp. 78-83.

Los atenienses tuvieron decisiones contradictorias lo que hace suponer que no estaban claros respecto de ir o no a la guerra, no obstante, es la figura de Pericles la que define la situación.

Teniendo como telón los discursos pronunciados antes de las hostilidades, el siguiente subinciso se ocupa de examinar la verdadera causa de la guerra: el temor de los lacedemonios por la pujanza ateniense al tiempo de extraer algunas conclusiones sobre la justicia, tal como Tucídides nos invita a que lo hagamos.

a. El realismo y la *razón* de los discursos

Los corcirenses ponderan las ventajas de su alianza para Atenas, dicen que es oportuna y sin costo. Con ella Atenas se anticipa a unir fuerzas ante la guerra venidera y evita que en el futuro Corcira tome partido con Corinto. El discurso corcirenses propone el equilibrio de poder. Los corintios denuncian que los corcirenses solicitan la alianza con Atenas porque se hallan en peligro. De los tratados de paz interpretan que cualquier parte puede unirse al bando que quiera sin perjuicio de terceros, sin embargo, el perjuicio radica en que si Atenas acepta la alianza con Corcira se apartaría de la amistad de los otros confederados, trayendo la guerra contra éstos. Pero por otra parte, los tratados establecen la alianza por necesidad de la ayuda de otros, y este es el caso de Corcira ante la inminente embestida de Corinto.

Para Corinto, obrar con justicia y razón implica que Atenas no acepte alianza alguna o en el mejor de los casos acepte la de ellos. La gran armada de Corcira no debe persuadir a los atenienses, pues dicen los corintos: “mayor seguridad es no hacer injuria a los iguales” y la alianza de Atenas con Corcira los injuriaría, deduciendo de ello que Corinto se asume en igualdad de circunstancias con Atenas, pero no es el caso. La injuria se daría con la alianza corintia con todos los del Peloponeso, pues entonces habría igualdad de fuerzas.

Atenas opta por aliarse con Corcira pues la guerra es inminente pese al decir corintio de que eso solo está en la imaginación de los atenienses. Además con esta decisión Atenas tiene un doble juego: tener de su parte a Corcira, y la guerra entre Corcira y Corinto disminuiría la fuerza de ambos para más tarde estar en el bando más conveniente. Atenas entonces actúa por necesidad y no por justicia. El

odio corintio provocó el levantamiento de Potidea que desestabilizó el poder de Atenas sobre esa, su ciudad tributaria.

Observamos que estos discursos y el levantamiento de Potidea se inscriben en la teoría del equilibrio de poder. Corintio en todo momento reprocha a los lacedemonios su pasividad ante la pujanza ateniense presionándolos a tomar acciones bajo amenaza de buscar otros aliados.

El discurso de los embajadores atenienses en Esparta (el *discurso casual*), más que una abierta declaración de guerra, es una intrincada advertencia a través de la relación de hechos que expone la emergencia y la naturaleza del poder de Atenas. En principio no reconocen como instancia judicial a nadie ni se excusan de las injurias y ultrajes que les imputan. Al exponer el origen del poder de Atenas desde su victoria contra los medos, señalan que de esa victoria todos se beneficiaron. En las guerras médicas, Atenas puso a prueba su capacidad bélica, la hábil conducción de sus capitanes y la osadía de sus soldados. Fueron animosos y prudentes con base en el temor, la honra y el provecho, Por tanto, Atenas es merecedora del imperio que no debe pesarle a nadie pues fueron caudillos a solicitud de los demás y ante la ausencia de griegos más osados que enfrentaran a los bárbaros. La forma en que incrementaron su poder los obligó en esa inercia a mantenerlo más que por decisión, por temor y a la larga por provecho. Las acciones que le están permitidas a Atenas en cuño de su origen y de la naturaleza del hombre son el derecho de defender su imperio frente a enemigos, súbditos y aliados y esto incluye la obediencia del débil, porque “nadie antepuso la razón al provecho”. Aquí del interés definido como poder depende la sobrevivencia del imperio cuya ética política es juzgada por sus consecuencias políticas.

Merecen además loa por su justicia al mandar sin quejarse los débiles del yugo pues el uso de la fuerza le corresponde al fuerte por naturaleza; podrían solo enfadarse si los injurian, caso que se da entre iguales. Los embajadores mencionaron algo de gran importancia: en la guerra está presente la fortuna y el azar para ambas partes. Su propuesta es no trastornar el orden la razón, a saber: primero pensar y luego actuar y no acogerse a aquélla solo en los desastres. Podemos interpretar lo anterior: o realmente pretenden disuadir de la guerra a los

lacedemonios por las fortunas y azares que pueden padecer ambas partes evitando así los riesgos, o bien están dispuestos a la guerra si es necesario, tal como lo haría todo imperio.

Otra interpretación²⁶⁴ al respecto sostiene que la brutal franqueza del discurso de los embajadores intimidaría a los espartanos y la invitación a someter sus diferencias al arbitraje sugiere que este tipo de concesión a la justicia, significaría que los atenienses no eran tan poderosos al obligar a Esparta a tolerar su imperio. Pero: “Nadie antepuso jamás la justicia al provecho” dijeron los embajadores atenienses y su discurso lejos de evitar la guerra agudizó el temor de Esparta.

Arquidamo, el rey lacedemonio trata con prudencia la rápida declaración de guerra por presiones de los aliados. Destaca las diferencias de fuerza, dinero y experiencia de ambas partes. No obstante, sostiene, que hay que confiar en los actos propios y no depender de los errores ajenos. Su propuesta consiste en solicitar a Atenas que los desagravie “conforme a la razón” y antes de sufrir injurias, su pueblo recurrirá a la guerra. Para él, el miedo nace de la honra; la diferencia entre los hombres radica en saber actuar con sabiduría en tiempos de necesidad. Arquidamo al pretender arrancarle a Atenas un desagravio con el que Esparta ya no estaría en situación de *injuria* es una solicitud que primero supondría la igualdad entre las partes y segundo, es una solicitud que por sí misma no puede ser cumplida por Atenas en virtud de que sus actos son acordes con su superioridad y su fuerza lo cual no supondría desagraviar a nadie pues no está en posición de debilidad. Por el contrario, la posición de Atenas quedó bien clara con el discurso de sus embajadores, ellos no han injuriado a nadie, más bien han hecho uso de su fuerza.

Lo que hay que destacar de la solicitud de Arquidamo y del discurso de los embajadores atenienses es que éstos son realistas al dejar claro que el ascenso de Atenas la obliga a defender su señorío reconociendo no obstante, que la fortuna y el azar están en ambas partes; aunque Arquidamo se atiene a sus aciertos más que a los errores del enemigo, no se exime del error. La queja de sus

²⁶⁴ Bolotin, David, “Tucídides”, Strauss, Leo, Cropsey, Joseph (comps.) *Historia de la Filosofía Política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 25.

confederados por su tardanza para actuar es transformada por Arquidamo en prudencia, pues para él el temor nace de la honra, presentado como un juicio ideal que puede ser vulnerado por el uso de la fuerza. Pero entonces, el límite de su honor no es el honor mismo, sino la situación de amenaza que despierta su temor. Además, si Lacedemonia por su parte al exigir desagravios y acceso a Megara para comerciar en Atenas, y al impedir a las ciudades del Peloponeso que vivan de acuerdo con sus leyes y vedar la contratación de todos los extranjeros en su ciudad, se deduce que la petición de Arquidamo es igualmente realista que la postura ateniense, se saben fuertes para guerrear contra Atenas, y esto lo sabe muy bien Pericles de acuerdo con su discurso. Arquidamo al examinar los hechos, diseña su teoría que le orienta a definir una estrategia de “solicitud de desagravios” aunque no emite un juicio sobre la posibilidad de triunfo. Pareciera que quiere ganar sin guerrear.

Esteneledas en su calidad de éforo, ejerció en Lacedemonia el contrapeso de la opinión del rey Arquidamo, considerando a su nación injuriada y sin dilación solicitó realizar la votación para declarar la guerra a Atenas. Aquí Tucídides insiste en que la decisión tomada por todos los confederados fue el temor al poder ateniense. Veamos entonces que el temor no dejó a Esparta alguna opción *razonable*. Tampoco la tuvo Atenas. Realmente la guerra del Peloponeso fue entre dos colosos.

Por su parte, el Senado de Atenas estuvo dividido al responder la demanda de Lacedemonia. Fue el discurso de Pericles el más determinado a enfrentar a Esparta, no sin antes hacer partícipes a los que estaban a favor de la guerra, que en caso de equivocarse la decisión, no sería él el único responsable sino todos. Y se refiere a esto ante una posible derrota producto de sucesos inciertos que pueden modificar el pensamiento, la voluntad y los propósitos del hombre. Más claro no puede estar: ante la fortuna y el azar, el cálculo y la previsión son los mejores remedios, sin embargo, son incapaces de prevenir todo tipo de contingencias que hacen suyo el error en el cálculo y la previsión; sobre el fracaso se dice que es por la mala suerte. Sobre la forma de afrontar el azar, Pericles lo expone en su

discurso para aquietar a Atenas y exhortarle a continuar tras sobrevenir en el primer año de guerra la terrible epidemia que diezmó a la población.

Expuestos y examinados los discursos de las partes podemos *tener comprensión* de la postura de los beligerantes y formular juicios al respecto tal como Tucídides extiende la invitación.

En el siguiente inciso se presenta un análisis de los seis principios del realismo político formulados por Hans Morgenthau para contrastar con ellos y de conjunto con los discursos, la política real de Pericles.

4. *Los principios del realismo político de Morgenthau*

Hay que considerar que “la guerra entre Atenas y Esparta no fue simplemente un choque entre dos ciudades-estado. Atenas y Esparta mantenían alianzas con muchas ciudades-estados más pequeñas, tan complejas y difíciles de administrar como los dos bloques de la guerra fría.”²⁶⁵ Lo anterior merece una reflexión a partir de la evidencia empírica que arrojan los discursos.

Si bien Esparta y Atenas se enfrentan como los grandes protagonistas de la guerra, la ayuda de sus aliados no es menos importante para poder referirnos al concepto de *equilibrio de poder*. Morgenthau afirma que “Considerar la reaparición de dicha teoría [del equilibrio del poder] como moda equivale a pretender que en materia política, podemos tener opiniones pero no verdades.”²⁶⁶ Morgenthau quiere verdades no opiniones (al igual que Platón).

Su primer principio se refiere a cómo habrá de construirse una *Teoría política de las relaciones internacionales*. Lo primero es reconocer la objetividad de las leyes de la política y distinguir en ella la verdad de la opinión. La verdad objetiva está apoyada por la evidencia e iluminada por la razón mientras que la opinión es tan sólo un juicio subjetivo, apartado de los hechos tal como son y basado en el prejuicio y en los deseos “[el realismo] asume que el carácter de una política exterior puede determinarse, exclusivamente, a través del examen de los actos políticos realizados y de las consecuencias previsibles de dichos actos.”²⁶⁷

²⁶⁵ Kaplan, Robert, *El retorno de la Antigüedad*, op. cit. nota 221, p. 85.

²⁶⁶ Morgenthau, Hans, *Escritos sobre política internacional*, Madrid, Tecnos, 2001, p. 44

²⁶⁷ Ibidem, p. 43, 44.

El método es el siguiente: examinar los hechos (políticos) abordando la realidad política, con un esquema racional o mapa que nos indique los posibles significados de la política exterior. La comprobación de ese esquema racional o hipótesis con los hechos y sus consecuencias, darán el sentido teórico a los hechos de la política internacional.

El segundo principio se refiere a que el elemento orientador del realismo político es el concepto de interés definido en términos de poder. Dicho concepto impone disciplina intelectual al observador y dota al actor de disciplina racional, al margen de motivaciones o preferencias ideológicas lo que permite captar lo esencial de la política exterior para transformarla en acción política efectiva “[...] mientras la ética en abstracto juzga la cualidad moral de las motivaciones, la teoría política debe juzgar las cualidades políticas del intelecto, de la voluntad y de la acción.”²⁶⁸

El poder es el vínculo entre la razón que busca comprender los hechos, con los hechos mismos, al tiempo de situar a la política en una esfera autónoma de acción y comprensión. Sin el concepto de poder, sostiene Morgenthau, no podrían distinguirse los hechos políticos de los no políticos.

Al pensar en términos de interés nacional no se debe identificar la política exterior de un estadista con simpatías filosóficas o políticas. Es necesario distinguir el <deber oficial> que responde al interés nacional del <deseo personal> que pretende la realización de valores morales universales: Se trata de diferenciar claramente entre lo deseable de lo posible evitando que la política exterior se desvíe de su curso racional. La metodología para que la teoría de la política exterior sea racional es: abstraer los elementos irracionales (por ejemplo, controles democráticos de la acción política exterior) *pintando* su propio cuadro que contenga la esencia racional localizable en la experiencia.

La abstracción es el procedimiento empleado por Platón. Mientras que para éste a través de la abstracción total del mundo empírico se puede llegar a una de las características de las Ideas (ubicadas en el plano suprasensible) a la objetividad, la cual se deriva de su *perseidad* es decir, son en sí y por sí, para Morgenthau la objetividad de las leyes en política se apoya en la evidencia y se ilumina por la

²⁶⁸ Ibidem, p. 47.

razón, es decir, la razón consiste en abstraer solo los elementos *irracionales* a la teoría política, como controles democráticos o toda clase de eventos que contravengan la acción política, y *pintar su cuadro* que contenga la esencia racional: el interés definido como poder localizable en la experiencia y no las ideas en y por sí.

Ante la contingencia de la política exterior tal como es, la buena política exterior, la racional, debe concentrarse en los elementos racionales que le permiten a la teoría inteligir la realidad al tiempo de considerar sus propios fines morales y políticos como elementos normativos: minimizar los riesgos y maximizar los beneficios cumpliendo con ello con el precepto moral de la prudencia y con el precepto político del éxito.

En el tercer principio, tenemos que el realismo al considerar que su concepto clave de interés definido como poder es una categoría objetiva con validez universal, como esencia de la política no se afecta por el tiempo (la *inmutabilidad* de las Ideas que se sustraen a cualquier tipo de cambio) no así el tipo de interés que en períodos concretos dependerá del contexto político y cultural en el que se formule la política exterior. Lo mismo aplica para el poder, que al integrar las relaciones sociales, puede ir desde la violencia física hasta los lazos psicológicos más sutiles.

El interés, como el criterio que orienta las relaciones internacionales del Estado-nación, es un producto histórico y por ello una posición realista no riñe con el hecho de que el actual mundo político de Estados-nación “sea reemplazada por unidades más amplias de un carácter diferente, más en consonancia con las potencialidades técnicas y los requerimientos morales del mundo contemporáneo.”²⁶⁹ Antes del Estado-nación, ya hemos tenido otras formas políticas, los imperios que han orientado sus acciones por interés haciendo uso del poder.

Para el realismo, la transformación del mundo se realiza exclusivamente mediante la manipulación humana de la fuerza. Rechaza la idea de que esa transformación sea posible confrontando la realidad política (que tiene sus propias

²⁶⁹ Ibidem, p. 53.

leyes) con ideales abstractos. Mientras que Platón sabía que toda evidencia empírica era incompatible con su metafísica difícilmente transformadora de la realidad, (no obstante sus Ideas conformadoras de las leyes) como siglos después afirmara Kant en su *Crítica de la Razón Pura* las Ideas de Platón son prototipos de las cosas mismas pero no claves de experiencias posibles, están más allá de los conceptos de entendimiento, están en la reminiscencia. Platón entonces no transigió, se fue a lo suprasensible. Morgenthau de entrada rechaza todo parangón de la realidad política con ideales abstractos y en cambio sostiene que la transformación del mundo se realiza exclusivamente mediante la fuerza.

El cuarto principio se ocupa del significado moral de la acción política. El realismo político está consciente de la tensión entre el imperativo moral y las exigencias de la acción política acertada.

Para el realismo los principios morales universales no pueden aplicarse a las acciones de los Estados en su formulación universal abstracta: hay que filtrarlos de acuerdo con la circunstancia concreta de tiempo y lugar. Al juzgar la acción política análoga al principio moral de la libertad “ [mientras que] el individuo tiene el derecho moral de sacrificarse en defensa de tal principio moral, el Estado no puede dejar que su desaprobación moral de la violación de la libertad se interponga en el camino de una acción política acertada, inspirada ella misma por el principio moral de la supervivencia nacional.”²⁷⁰

Quizá este principio sea el más paradigmático del realismo político junto con el sexto en el que la teoría realista defiende la autonomía de la esfera política subordinando a ella otras esferas como la legalista-moralista.

La universalidad de los principios morales, como la libertad, encuentra su límite en la acción política que el Estado juzga conveniente para sí mismo y por tanto también para el individuo, quien tendrá que sacrificarse por ese principio moral, tendrá que sacrificarse por el Estado. Se trata en última instancia de la supervivencia de ambos.

De esta forma, individuo y principio moral quedan subsumidos a la voluntad de la propia acción política, a *la razón de Estado*. La subjetividad no tiene resguardo

²⁷⁰ Ibidem, p. 54.

como tal ante una acción política estatal reprobable desde el punto de vista *ideal*. Habrá que determinar si el resguardo que el realismo ofrece al sujeto genera un concepto de subjetividad diferente desde luego al generado a partir del propio sujeto, sino que estableciéndole un itinerario subordinante, sea capaz no obstante, de asegurarle si no virtud política (en su versión idealista) sí libertades y cuáles.

La prudencia de la moralidad política implica no pasar por alto las consecuencias políticas de una acción aparentemente moral, y esto es la suprema virtud en política. “La ética en abstracto juzga la acción por su concordancia con la ley moral; la ética política juzga la acción por sus consecuencias políticas.”²⁷¹ Esta frase es paradigmática del realismo político: No se trata de estar de acuerdo con la ley ni de apelar a la justicia (o con la idea de la ley o la idea de la justicia) sino que la *phronesis* política *debe* accionar de acuerdo con las consecuencias políticas.

El quinto principio rechaza identificar las aspiraciones morales de una nación concreta con las leyes que gobiernan el universo. “Saber que las naciones están sometidas a la ley moral es una cosa, mientras que pretender conocer con certeza lo que es bueno y lo que es malo en las relaciones entre las naciones es otra cosa muy diferente.”²⁷² Cada entidad política al perseguir sus propios intereses será justa con todas las naciones en un doble sentido: juzgará a las naciones como si fuese la propia y así perseguirá políticas que respeten los intereses de otras naciones y los propios.²⁷³

El sexto y último principio señala la diferencia del realismo político y otras escuelas de pensamiento. En lo intelectual, el realismo defiende la autonomía de la esfera política, subordinando a ella otras formas y apartándose cuando éstas se interpongan en la esfera política. Aquí es donde el realismo político se opone a la <aproximación legalista-moralista> de la política internacional.²⁷⁴ La oposición de la política real con la esfera legalista-moralista, constituye de acuerdo con Morgenthau, el auténtico núcleo de la controversia.

²⁷¹ Idem.

²⁷² Ibidem, p. 55.

²⁷³ Idem. (Paráfrasis).

²⁷⁴ Ibidem, p. 56. (Paráfrasis).

Los principios propuestos, señala, no tienen una aprobación unánime, al igual que la política exterior. Esta política objetiva y racional se enfrenta con dos tendencias: la que desprecia el poder en la sociedad según la experiencia y la filosofía del siglo XIX. La otra tendencia, opuesta a la teoría realista, proviene de la relación que existe entre la mente humana y la esfera política. La verdad en política, y en la política internacional busca ser disfrazada porque le da tranquilidad al hombre. “Así, es inevitable que una teoría que intenta entender la política internacional tal como es y tal como debería ser dada su naturaleza intrínseca, y no tal como le gustaría a la gente verla, deba superar una resistencia psicológica que muchas otras ramas del conocimiento no han conocido.”²⁷⁵

Interesante resulta observar, que en el primero de los seis principios del realismo político, Morgenthau sostiene que una teoría política de las relaciones internacionales habrá de hacer una clara distinción entre opinión y verdad. Esta teoría del conocimiento de la política exterior, procede al igual que en la teoría platónica, a buscar la verdad y no permanecer en la opinión, o sea, en el dogma público. En la construcción metafísica de Platón para llegar a la esencia de las cosas, al mundo suprasensible, al mundo *real*, se requiere el ascenso del dogma público al conocimiento. En Morgenthau el procedimiento es el mismo aunque con fines diferentes. El realismo político al tener sus raíces en la naturaleza humana, busca a partir de ella, diferenciar la política internacional tal como se presenta (el mundo de la opinión en el pensamiento platónico y de Morgenthau) de una teoría racional derivada de ella (el mundo suprasensible, la esencia de las cosas, la verdad para Platón; la verdad objetiva en Morgenthau con base en los datos empíricos y en un mapa racional). La teoría derivada de la política internacional tal debe ser, constituye para Morgenthau la *esencia racional*, la verdad objetiva de la política internacional.

La diferencia entre la política internacional tal como es en realidad y una teoría racional derivada de ella es como la diferencia que existe entre una fotografía y un retrato pintado. La fotografía muestra todo lo que puede ser descubierto a través del ojo desnudo; el retrato pintado no muestra todo lo

²⁷⁵ Ibidem, p. 61.

que puede ver el ojo desnudo pero muestra, o al menos intenta mostrar, una cosa que el ojo desnudo no puede ver: la esencia humana de la persona retratada.²⁷⁶

Parece que con Morgenthau también hay que *salir de la caverna* para construir una teoría racional de las relaciones internacionales tratando de aprehender los hechos con un esquema racional que los descifre y haga en lo posible salvable la difícil contingencia del mundo político. Su modelo aunque busca trascender la realidad, ella es por sí misma su campo de batalla que la razón tendrá que sortear mediante el conocimiento de la esencia del fenómeno político. En el ejemplo del cuadro, el *nous*, la razón (el ojo desnudo como la llama Morgenthau) la inteligencia, tendría que captar la esencia de la persona retratada, la esencia de las relaciones internacionales.

Como señalamos al principio de este inciso, con base en el análisis de los discursos y los seis principios del realismo político de Morgenthau, en el siguiente inciso se obtienen algunas conclusiones sobre el proceder de Pericles como el gran estratega de Atenas.

5. *La política real de Pericles*

Con base en el cálculo real de las posibilidades de triunfo de Atenas, Pericles diseña una estrategia de acción política y bélica. Para su análisis, divido dicha estrategia en cuatro partes: La acción política, la política real de las acciones, la estrategia bélica de triunfo y la decisión de ir a la guerra para defender el imperio.

A. *La acción política*

La acción política consiste en desenmascarar la demanda de justicia (la solicitud de desagravios) lacedemonia por su intención de mando. Si la justicia fuera el caso, se tendrían que someter a juicio, como los propios atenienses lo solicitaron, los siguientes puntos:

- La revocación del decreto que prohíbe a los megarenses comerciar en puertos atenienses. Esta prohibición no está prevista en los tratados de paz.

²⁷⁶ Ibidem, p. 49.

- La revocación del decreto de Megara si Lacedemonia no veda la contratación de extranjeros en su ciudad, incluyendo a los atenienses. Esta prohibición no está prevista en los tratados de paz.
- Que Lacedemonia deje libre a las ciudades de Grecia que domina, para que vivan con sus propias leyes.
- Atenas dejará libres a las ciudades de Grecia que domina para que vivan de acuerdo con sus leyes, si gozaban de esa libertad en el tiempo en que se hicieron los tratados de paz.
- Someter a juicio estas cuestiones de acuerdo con los tratados y convenciones sin comenzar la guerra.

Observamos que la postura de las partes no se acerca a dirimir sus diferencias mediante la interpretación de la legalidad vigente. Las acciones venideras se ajustan al principio por el que cada entidad política persigue sus propios intereses, dejando de lado el *poder* de contención de la ley.

B. *La política real de las acciones*

Tras hacer su mapa racional con base en los hechos, Pericles evalúa la situación y propone algunos principios a seguir para conducir la acción política acertada, situando a la política en una esfera autónoma de acción y comprensión al tiempo de ponderar el interés nacional:

- Antes de recibir daño alguno, o se opta por obedecer, pactar o emprender la guerra.
- No ceder algo, grande o pequeño pues implica demandas mayores en el futuro.
- Antes que otorgar alguna cosa, emprender la guerra para gozar de lo que se tiene sin temor.
- La declaración de guerra del enemigo requiere medidas defensivas.
- Obedecer el mandato de los iguales sin mayor alegato, implica servidumbre y sujeción.

- Tomar la guerra con agrado y no como excusa para que el enemigo parezca menos fuerte.
- Librar los peligros es ganar honra y gloria.
- Ser los más fuertes, es estar libre de culpa y en posesión de cosas más notables que el enemigo.

La política real que orienta las acciones es necesaria pues al ser evaluadas las circunstancias racionalmente dan sentido a la teoría.

C. La estrategia bélica de triunfo

Pericles señala cuál es el procedimiento bélico para lograr la victoria. Con base en su esquema racional, busca minimizar los riesgos y maximizar los beneficios:

- La guerra se sostiene con dinero dispuesto y no con empréstitos o deudas.
- Si Atenas es atacada por tierra, atacarán por mar.
- Abandonar las posesiones y la tierra de Atenas y defender solo la ciudad y el mar.
- Salvar la vida y no las posesiones. Éstas no adquieren a los hombres, sino son adquiridas por hombres libres. (De acuerdo con Platón solo a partir de la virtud moral del hombre vienen las riquezas).
- Si es necesario, destruir las posesiones para demostrar al enemigo que no obedecerán por esa causa.
- Estando en defensa, no conviene aumentar el señorío ni tomar voluntariamente otros peligros que necesariamente se presentan.
- Temer por los propios errores que por la inteligencia del enemigo.
- Esfuerzo y sacrificio en la guerra.
- Resistir a los contrarios y defender por todas las vías el imperio.

D. Epílogo: ir a la guerra para defender el imperio

La respuesta de Atenas de hacer la guerra al Peloponeso, dice Pericles, es honrosa y conveniente a su autoridad y reputación. Hace una retrospectiva y perspectiva obligadas: Nuestros antepasados –dice- cuando guerrearon contra los medos no tenían un gran señorío como el de hoy, ni tenían tantos bienes. Se aventuraron con consejo, esfuerzo y osadía, y sin fortuna y poder lograron expulsar a los bárbaros. Por ello, además de vencer a los enemigos, los atenienses que Pericles liderea deben superar a sus antepasados: deben defender el imperio.

El interés nacional identificado como poder, implica hacer uso de todos los recursos para el “gran movimiento”. Observamos que el interés es la categoría objetiva con validez universal que no se afecta por el tiempo, compatible con unidades políticas más amplias que el Estado. Hay que ir por más: la expansión es natural.

6. *El principio moral de la supervivencia nacional: la loa a los muertos*

Las acciones políticas y la política real de Atenas son bien identificables en los principios que señala Morgenthau. En el discurso de Pericles en loor a los muertos, queda claro que los principios morales universales no pueden aplicarse a las acciones del Estado en una formulación universal abstracta que los aparte de las exigencias de la acción política acertada cuyo principio moral es la supervivencia nacional.

Pericles pronuncia el discurso de loa a los muertos durante el primer año de guerra. En la primera parte se refiere a la antigua costumbre de elogiar frente al pueblo a los que han muerto en la guerra y a destacar la grandeza de Atenas:

[...] las solemnes exequias que públicamente hacemos hoy, son la mejor alabanza de aquellos que por sus hechos las han merecido.²⁷⁷ Sobre la grandeza de la ciudad dice: [...] para mostraros que no peleamos por cosa igual con los otros, sino por cosa tan grande que ninguna le es semejante [...] La grandeza de nuestra ciudad se debe a la virtud y esfuerzos de los

²⁷⁷ Tucídides, *Historia*, op. cit., nota 54, p. 103.

que por ella han muerto y en pocos pueblos de Grecia hay justo motivo de igual vanagloria...²⁷⁸

Expone las razones de la supremacía de Atenas y en suma se refiere a que se trata de una república cuyas leyes son modelo para otras ciudades y en la que gobierna la democracia en donde quien tenga conocimiento de la virtud deberá procurar el bien y la honra de la ciudad. En Atenas, dice:

[...] donde viviendo en medio de la riqueza y suntuosidad, usamos de templanza y hacemos una vida morigerada y filosófica es, a saber: que sufrimos y toleramos la pobreza sin mostrarnos tristes ni abatidos, y usamos de las riquezas, más para las necesidades y oportunidades que se pueden ofrecer que para la pompa, ostentación y vanagloria. Ninguno tiene vergüenza de confesar su pobreza, pero tiénela muy grande de evitarla con malas obras.²⁷⁹

Cabe destacar lo siguiente: “Todos cuidan de igual modo de las cosas de la república que toca al bien común, como de las suyas propias; y ocupados en sus negocios particulares, procurar estar enterados de los del común. Sólo nosotros juzgamos al que no se cuida de la república, no solamente por ciudadano ocioso y negligente, sino también por hombre inútil y sin provecho.”²⁸⁰ Al hacer partícipes a todos de la república, los hace también partícipes de la guerra.

Concluye esta primera parte diciendo que Atenas es escuela de doctrina y regla para toda Grecia en la administración y dirección de cualquier género de cosas. Remata su argumento con lo que sigue: “No necesitamos al poeta Homero ni a alguno otro, para encarecer nuestros hechos con elogios poéticos, pues la verdad pura de las cosas disipa la duda y falsa opinión...”²⁸¹

Para introducir en la segunda parte de su discurso la necesidad del sacrificio personal por la república, define la virtud republicana:

A mi parecer, el primero y principal juez de la virtud del hombre es la vida buena y virtuosa, y el postrero que la confirma es la muerte honrosa, como

²⁷⁸ Ibidem, pp. 106-107.

²⁷⁹ Ibidem, p. 105.

²⁸⁰ Ibidem, p. 105.

²⁸¹ Ibidem, p. 106.

ha sido la de éstos. Justo es que aquellos que no pueden hacer otro servicio a la república, se muestren animosos en los hechos de guerra para su defensa; porque haciendo esto, merezcan el bien de la república en común que no merecieron antes en particular por estar ocupados cada cual en sus negocios propios; recompensen esta falta con aquel servicio, y lo malo con lo bueno. Así lo hicieron éstos, de los cuales ninguno se mostró cobarde por gozar de sus riquezas, queriendo más el bien de su patria que el gozo de poseerlas; ni menos dejaron de exponerse a todo riesgo por su pobreza, esperando venir a ser ricos, antes quisieron más el castigo y venganza de sus enemigos que su propia salud; y escogiendo este peligro por muy bueno, han muerto con esperanza de alcanzar la gloria y honra que nunca vieron; juzgando por lo que habían visto en otros, que debían aventurar sus vidas y que valía más la muerte honrosa que la vida deshonorada. Por evitar la infamia lo padecieron, y en breve espacio de tiempo quisieron antes con honra atreverse a la fortuna que dejarse dominar por el miedo y temor. Haciendo esto, se mostraron para su patria cual les convenía que fuesen. Los que quedan vivos deben estimar la vida, pero no por eso ser menos animosos contra sus enemigos, considerando que la utilidad y provecho no consiste sólo en lo que os he dicho, sino también, como lo saben muchos de vosotros y podrán decirlo, en rechazar y expulsar a los enemigos. Cuanto más grande os pareciere vuestra patria, más debéis pensar en que hubo hombres magnánimos y osados que, conociendo y entendiendo lo bueno y teniendo vergüenza de lo malo, por su esfuerzo y virtud la ganaron y adquirieron. Y cuantas veces las cosas no sucedían según deseaban, no por eso quisieron defraudar la ciudad de su virtud, antes le ofrecieron el mejor premio y tributo que podían pagar, cual fue, sus cuerpos en común y cobraron en particular por ellos gloria y honra eterna, que siempre será nueva y muy honrosa sepultura, no tan sólo para sus cuerpos, sino también para ser en ella celebrada y ensalzada en virtud y que siempre se pueda hablar de sus hechos e imitarlos. Toda la tierra es sepultura de los hombres famosos y señalados, cuya memoria no

solamente se conserva por los epitafios y letreros de sus sepulcros, sino por la fama que sale y se divulga en gentes y naciones extrañas que consideran y revuelven en su entendimiento, mucho más la grandeza y magnanimidad de su corazón, que el caso y fortuna que les deparó su suerte. Estos varones os ponemos delante de los ojos, dignos ciertamente de ser imitados por vosotros, para que conociendo que la libertad es felicidad y la felicidad libertad, no rehuyáis los trabajos y peligros de la guerra; y para que no penséis que los ruines y cobardes que no tienen esperanza de bien ninguno, son más cuerdos en guardar su vida que aquellos que por ser de mejor condición la aventuran y ponen a todo riesgo. Porque a un hombre sabio y prudente más le pesa y más vergüenza tiene de la cobardía que de la muerte, la cual no siente por su proeza y valentía y por la esperanza de la gloria y honra pública.²⁸²

La vida buena y virtuosa implica sacrificio por la república quien asegurará a sus ciudadanos una muerte honrosa. Por ello el mejor servicio a la república es que los que aún viven la defiendan para ser merecedores del bien común. Al bien común no son acreedores los que se ocupan de negocios propios y pide recompensar esta falta sacrificándose por la patria, incluyendo la vida, tal como lo hicieron los que murieron con la esperanza de alcanzar la gloria. La gloria y la libertad están en el sacrificio por la república y no en el cuidado de lo propio, que sería una vida deshonrosa. La felicidad es la libertad de la república cueste lo que cueste.

La justicia del Estado se lee con letras grandes, para el realismo el individuo justo y virtuoso lucha por preservar la libertad de la república a costa de su vida, porque un Estado libre implica la felicidad y la libertad del individuo. Los bienes no adquieren al hombre, solo el hombre libre puede adquirirlos.

En la parte complementaria de esta segunda parte de su discurso, Pericles dice como deben proceder los ciudadanos:

Por tanto, los que aquí estáis presentes, padres de estos difuntos, consolaos de su muerte y no llorarla, porque sabiendo las desventuras y

²⁸² Ibidem, pp. 107-108.

peligros a que están sujetos los niños mientras se crían, tendréis por bien afortunados aquellos que alcanzaron muerte honrosa como ahora éstos, y vuestro lloro y lágrimas por dichosas. Sé muy bien cuán difícil es persuadiros de que no sintáis tristeza y pesar todas las veces que os acordéis de ellos, viendo en prosperidad a aquellos con quienes algunas veces os habréis alegrado en semejante caso y cuando penséis que fueron privados no sólo de la esperanza de bienes futuros sino también de los que gozaron largo tiempo. Empero conviene sufrirlo pacientemente y consolaros con la esperanza de engendrar otros hijos, los que estáis en edad para ello, porque a muchos los hijos que tengan en adelante les harán olvidar el duelo por los que ahora han muerto y servirán a la república de dos maneras: una no dejándola desconsolada, y la otra inspirándole seguridad, pues los que ponen sus hijos a peligros por el bien de la república, como lo han hecho los que perdieron a los suyos en esta guerra, inspiran más confianza que los que no lo hacen. Aquellos de vosotros que pasáis de edad para engendrar hijos, tendréis de ventaja a los otros, que habéis vivido la mayor parte de la vida en prosperidad y que lo restante de ella, que no pudiese ser mucho, lo pasaréis con más alivio acordándoos de la gloria y honra que éstos alcanzaron, pues sólo la codicia de la honra nunca envejece y algunos dicen que no hay cosa que tanto deseen los hombres en su vejez como ser honrados. Y vosotros, los hijos y hermanos de estos muertos, pensad en lo que os obliga su valor y heroísmo, porque no hay hombre que no alabe de palabra la virtud y esfuerzo de los que murieron, de suerte que vosotros los que quedáis, por grande que sea vuestro valor, os tendrán cuando más por iguales a ellos y casi siempre os juzgarán inferiores, porque entre los vivos hay siempre envidia, pero todos elogian la virtud y el esfuerzo del que muere [...] y lo que corresponde a éstos que aquí yacen, más honrados por sus obras que por mis palabras, cuyos hijos si son menores, criará la ciudad hasta que lleguen a la juventud. La patria concede coronas para los muertos y para todos los que sirvieren bien a la república como galardón de

sus trabajos, porque doquier que hay premios grandes para la virtud y esfuerzo, allí se hallan los hombres buenos y esforzados.²⁸³

Comparado con las dificultades de la crianza, los jóvenes muertos por la patria son afortunados por su honroso final. Y el consuelo por la pérdida es doble para quienes aún puedan engendrar: para olvidar el duelo personal y para poner a la nueva prole al servicio de la república inspirando con ello seguridad como ciudadanos.

Los que ya no puedan engendrar deben consolarse con haber vivido con sus muertos una vida próspera, y lo que les quede de ella aliviar la pena en la vejez con la tan codiciada honra. La codicia de la honra, dice Pericles, nunca envejece.

A quienes quedan en edad de combatir tendrán que hacerlo pues tras el ejemplo de la muerte honrosa, es mejor el elogio a los muertos que la envidia entre los vivos.

La circunstancia concreta de Atenas requería filtrar principios morales universales: el individuo tiene la obligación moral de sacrificarse por la libertad del Estado quien a su vez no puede desaprobare que la violación de la libertad individual se interponga en su acción política acertada, en su necesidad.

La fama y la honra son los móviles para el sacrificio individual a cambio de riqueza, dominio y libertad en el Estado y la vida buena del individuo.

Sin duda, el discurso de Pericles en loor de los muertos sigue vigente y al sacrificio individual sigue apelando el realismo político del siglo XXI.

A. Lo rural en la ciudad

La *polis* como organización política representa la justicia del Estado. Durante la guerra del Peloponeso, Atenas tuvo que echar mano de los recursos del campo para resistir al enemigo. En el medio rural hay reticencia a las acciones bélicas por tener sus pobladores una vida poca citadina, distante de aquel *demos* ateniense deliberante y participativo.

Pericles exhortó a los del campo a que acudieran a la ciudad con sus bienes. Desde el principio de la guerra, su estrategia fue proteger la ciudadela y desde el mar defender las naves y municiones sin salir a pelear a tierra. La estrategia de

²⁸³ Ibidem, pp. 108-109.

Arquidamo fue destruir la región de Acarnas para provocar la salida de atenienses y acarnios de la ciudad y del mar. Los reproches de los acarnios a Pericles fueron muchos, pero esto no modificó su proceder para defender Atenas.

Cuando analizamos *Las Nubes* de Aristófanes CAPÍTULO PRIMERO subinciso d. La paradoja del discurso injusto, dijimos que para el poeta los condicionamientos bélicos son consecuencia del propio ambiente político-social. Dichos condicionamientos se comprueban por la solicitud explícita al sacrificio que hace Pericles a los pobladores del campo y de mantenerlos defendiendo el mar y la ciudad y no los bienes rurales. Lo anterior genera desde luego la tensión *polis/individuo*.

a. La tensión *polis/individuo*. *Los Acarnios* de Aristófanes

Hemos comentado el papel del poeta Aristófanes en la vida de Atenas. Para él la justicia es la vida recogida en el campo y el disfrute de los bienes que éste provee. En su comedia *Los Acarnios* (425 a.C.) a seis años de la guerra del Peloponeso, Aristófanes expone cómo la región de Acarnia la más grande del Ática con buenos recursos sufrió las mermas propias de la guerra. Pone en escena a diversos personajes entre ellos a Dicépolis defensor de la causa del pueblo, crítico del decreto que prohibía a los de Megara comerciar en Atenas y de la política bélica de Pericles.

La razón de la disputa política es combinada por Aristófanes con un hecho privado: un par de jóvenes ebrios fueron a Megara y robaron a una cortesana llamada Simeta. A su vez, los de Megara robaron en Atenas a dos trabajadoras de Aspasia amiga de Pericles quien con motivo de ese rapto formuló aquel decreto contra Megara. Esto recuerda los raptos que *desencadenaron* o fueron el pretexto de guerras anteriores. Aspasia, quien en el diálogo platónico *Menexeno* es citada por Sócrates como su maestra de retórica, simboliza el proceso de elaboración de discursos fúnebres.

Los Acarnios inicia con un soliloquio de Dicépolis quejándose de sus males vinculados a la guerra. Esto recuerda el inicio de *Las Nubes*, también con el soliloquio de Estrepsíades donde se queja de sus deudas por la afición de su hijo Fidípides a los caballos. Las acciones que presenta Aristófanes en ambas

comedias pertenecen a lo privado, pero en *Los Acarnios*, el soliloquio lo hace en la Asamblea del Pritaneo en espera de la llegada de los asistentes, en un lugar público, a diferencia del soliloquio en *Las Nubes* y el desarrollo de gran parte de la obra al interior del *think tank* de Sócrates. Inducimos desde ahora que lo que persigue Aristófanes en *Los Acarnios* depende una acción política en la que la satisfacción de sus placeres privados se sujeta al beneficio de la ciudad.²⁸⁴

Hay que señalar que el beneficio de la ciudad lleva implícito el reconocimiento del papel del poeta en la vida política, pues la justicia privada que persigue riñe no solo con la legalidad de la ciudad, sino también con la postura de Pericles y desde luego con las acciones bélicas. Es ésta la tensión *polis/individuo* que le interesa a Aristófanes. Todo sobresalto de la vida tranquila en el campo, de la justicia como él la entiende, es motivo de crítica feroz.

Dicépolis está en espera de los miembros que constituirán una Asamblea a la que asistirá el rey para tratar diversos asuntos. El asunto que más le interesa a Dicépolis es la paz. Anfiteo es un personaje que aparece en escena diciendo que es inmortal y que tiene el encargo de los dioses de tratar la paz con los lacedemonios. Él es defendido por Dicépolis cuando los arqueros tratan de hacerlo prisionero. Dicépolis concerta con Anfiteo la búsqueda de una tregua privada con los lacedemonios y le financia su viaje a Esparta. Por oposición tenemos la postura combativa de los acarnios y la decisión de la Asamblea: no financiar ningún viaje, no pactar la paz sino más bien hacer alianza con otros pueblos contra Esparta.

A su regreso de Esparta, Anfiteo le informa a Dicépolis que consiguió tres propuestas: una tregua por cinco años, otra por diez y otra por treinta años de paz total en mar y tierra. Dicépolis elige la última y lo celebra en las fiestas dionísicas con su familia.

El Coro representa a los de Acarnia que buscan al hombre (Anfiteo) que pactó con los enemigos una tregua traicionando a la patria. Dicépolis dice: “[...] dejemos en paz a los lacedemonios [a ellos] no podemos ver, no son la causa primaria de

²⁸⁴ Strauss, Leo, *Socrates and Aristophanes*, Chicago, The University of Chicago Press., 1984, p. 58.

nuestras desgracias [...] En muchos casos ellos han tenido que tolerar muchas injusticias.”²⁸⁵ Sobre Megara dice que la guerra comenzó por tres mujeres de la vida airada y continua diciendo:

Vino después lo otro: Pericles, que se sentía como un dios del Olimpo, echó rayos y centellas y dejó que resonara su trueno. Echo a perder en un turbión a toda Grecia, dando leyes que, como canta la canción: „Fuera Megarenses todos de esta tierra y su mercado de la mar y el mundo entero“. Los de Megara qué habían de hacer. Comenzaron a sufrir hambre y luego fueron a rogar a los de Lacedemonia que intervinieran para que se levantara el decreto de no venir a Atenas por causa de las mujercillas aquellas. ¿Qué respondimos nosotros? Que no y que no, aunque rogaron mucho. Y allí comenzó el resonar de los escudos...²⁸⁶

Aparece en escena Lámaco listo para la guerra quien es confrontado por Dicépolis que le advierte que ahí la fuerza no vale de nada. Dicépolis declara que todos los peloponesios, megarenses y boecios pueden comerciar con él, excepto Lámaco. Hace un cuadrado ante su casa estableciendo así los límites de su mercado. Esta vez el coro (el pueblo de Acarnia) se dirige al público y su mensaje es el mensaje de reconocimiento al propio Aristófanes: “Eso deben al poeta, ha abierto los ojos a muchos y ha dado a conocer entre los pueblos aliados lo que es verdadero régimen democrático. Y han de venir ahora los delegados de aquellas ciudades encargados de entregar el tributo, con vehemente anhelo de conocer al excelente poeta que no ha temblado ante el pueblo de Atenas para decirle las verdades.”²⁸⁷

La comedia concluye con la partida y el triste regreso de Lámaco de la guerra presentándolo en forma ridícula y derrotado por su acción injusta. Contrastan con él, los placeres que Dicépolis disfruta tras aplicar su paz y justicia privadas, que le proveen bienes.

La acción de Dicépolis parecería justa al preferir la paz para la ciudad, pero la ciudad quiere la guerra y por ello lo justo es hacer la paz por sí mismo: concertar

²⁸⁵ Aristófanes, “Los Acarnios”, *Las Once Comedias*, op. cit., nota 57, p. 10.

²⁸⁶ Ibidem, p. 14.

²⁸⁷ Ibidem, p. 18.

la paz privada con los enemigos más odiados por la ciudad. Lo que Aristófanes quiere es lo siguiente:

Su justicia es su aparente acto de traición que depende de la guerra injusta de Atenas contra Esparta o de la justicia de la guerra de los espartanos contra Atenas. No es suficiente que los atenienses se inclinen a hacer la paz porque estén cansados de ella, primero deben estar conscientes de que son culpables de la guerra, deben librarse de su presuntuoso patriotismo. Y solo así Dicépolis puede asegurar la paz. Pero el hecho de que su acción sea justa no prueba que sea legal. Establece ilegalmente la cuestión de si la guerra injusta de la ciudad da derecho a un ciudadano a retirarse de la guerra. De cualquier forma, la acción de Dicépolis contra la voluntad de la ciudad a favor de su familia da resultado porque la lleva a cabo mediante una manifestación pública y por tanto muestra un camino a la ciudad.²⁸⁸

Se confrontan en esta comedia los intereses individuales con los intereses públicos de la *polis*. Para el realismo político el sacrificio en la guerra es el logro de la virtud republicana, para Aristófanes la guerra es pérdida, pérdida individual, rural, sin mirar la posible victoria de todos. *Los Acarnios* presenta la tensión de los intereses individuales identificados con lo rural frente al *nomos ordenador de la polis*; no obstante, Aristófanes mantiene a los dioses de su lado pues Anfiteo es inmortal y tiene la orden de aquéllos de hacer la paz; éste es su puente con la ciudad. (Recordemos que el puente en *Las Nubes* es el límite al maltrato de la progenitora de su hijo Fidípides, lo cual ponía en riesgo la trascendencia de la familia).

En *Los Pájaros*, Aristófanes orquesta una revuelta total contra los dioses, cosa que no hace en *Los Acarnios*: antes de convencer a todo el pueblo requiere cuando menos el asidero seguro del Olimpo para al final se elogiado por todos, lo cual explica que en esta comedia su acción política se ventile públicamente.

Por último merecen mención los raptos de mujeres que según Aristófanes motivaron el decreto de Megara y la furia de Pericles. Para sostener su argumento

²⁸⁸ Strauss, Leo, *Socrates and Aristophanes*, op. cit., nota 284, p. 62.

en defensa de la justicia privada, Aristófanes requiere subsumir lo político a lo privado, es decir, subsumir las reales disputas de dominio entre Esparta y Atenas a los raptos de mujeres y con ello dejar vía libre para justificar su defensa a la justicia privada que logra con la tregua de treinta años que le permite disfrutar de todo al margen de la guerra y además le merece reconocimiento el haber pactado una paz privada, por eso todos quieren al poeta.

En nuestro análisis de *Las Nubes*, señalamos que la *politeia* o camino de vida implica las cosas políticas y las no políticas; lo no político fue tradicionalmente llamado lo natural, y lo natural trasciende lo político de tres maneras: a través de la filosofía, de acuerdo con la revelación a través de la fe y de acuerdo con el pensamiento liberal a través de la idea de una sociedad política que asegure los derechos del hombre. La propuesta filosófica analizada se refería a que la trascendencia a través de la filosofía pretende la mejora moral del individuo lo que afecta la vida política y con ello la filosofía tiene entonces una propuesta a la tensión *polis*/individuo.

La preservación de lo natural en Aristófanes riñe con la virtud republicana defendida por el realismo político y con la virtud moral defendida por la filosofía platónica. Con la tregua de treinta años que se logra en *Los Acarnios*, se pretende reemplazar la acción política y bélica del Estado y mostrar con ello que la poesía también es un medio de trascendencia. Por lo anterior, nuevamente este asunto se adscribe a la discusión filosofía/poesía. Muy valiosa es la poesía aristofánica que al confrontar la tensión *polis*/individuo, busca contener el uso de la fuerza del realismo político apelando a la justicia privada, a la naturaleza al tiempo de desafiar la legalidad de la *polis*. La subjetividad aristofánica es seguramente el asidero clásico de posteriores posturas que rehúsan la razón y la fuerza.

b. Diodoto y la pena de muerte a los de Mitilene

Otro de los sucesos que se inscriben en la discusión *polis*/individuo es el que tuvo lugar cuando los mitilenos solicitaron a Esparta pasar a su bando por considerar que su alianza con Atenas era para librar la servidumbre de los medos y no para sujetar a todos los griegos al poder de aquélla. Admiten que se han mantenido en amistad con Atenas por temor, tomando por aliado a quien les

facilite romper sin peligro esa alianza. Entonces su alianza con Atenas se debe a su interés propio, pero ahora disponen cambiar de parecer pues su temor por los atenienses va a la baja por estar Atenas diezmada por la reciente epidemia, por falta de dinero y por la pérdida de muchas naves en la guerra.

Con estos argumentos Lacedemonia los recibió como amigos, aunque ésta acudió tarde en su auxilio por lo que Mitilene tuvo que entregarse a los atenienses y enviar embajadores a Atenas solicitando que no se hiciera prisionero a ningún ciudadano. El decreto en Atenas juzgó matar a todos los prisioneros, excepto mujeres y menores de catorce años. La causa fue haberse rebelado a los atenienses sin haber sido maltratados como súbditos y conspirar contra ellos con los peloponeses. Enviaron este decreto y al día siguiente se arrepintieron por considerar cruel y terrible matar a todos los del pueblo. Cléon se opuso a revocar el decreto. El punto en cuestión era saber si era *justo* que Atenas mandara matar a todo el pueblo o solamente a los que se rebelaron.

Diodoto sostuvo que la pena de muerte no impide que los hombres se abstengan de hacer el mal y en cambio aplicarla a aquel pueblo perjudicaría a Atenas. Sobre el particular hay que definir si Diodoto se opone a dicha pena porque no persuadiría a todos a volver a actuar contra el yugo ateniense, o porque al matar a todo el pueblo, Atenas se quedaría sin tributos y de no tomarles la capitulación cualquier otro pueblo en situación similar a los de Mitilene resistiría hasta el final pues sabría que no hay esperanza de alcanzar misericordia. La estrategia según Diodoto no es castigar a las ciudades libres, sino cuidar que no se rebelen y tratarlas de tal manera que no les pase por la mente esos pensamientos.

Sobre los mitilienos: “Mas valdría disimular su yerro, para que sólo ellos de los confederados y aliados que tenemos por amigos y compañeros aparezcan enemigos; y pienso que será más útil y provechoso para conservar nuestro imperio y señorío que suframos esta injuria de grado y a sabiendas, que mandar matar a los que en ninguna manera nos conviene que mueran, aunque lo podamos hacer con justicia.”²⁸⁹

²⁸⁹ Tucídides, *Historia de la guerra*, op. cit., nota 54, p. 175.

Aunque la justicia *asista* a Atenas para matar a todo el pueblo, es prudente de acuerdo con Diodoto no hacerlo. Sobre el particular hay dos puntos de vista:

La exposición de Diodoto en Asamblea, confirma, cierto, que en la democracia ventilar así los asuntos tiene resultados. Pero en realidad no considero que la decisión de no matar a todo el pueblo se deba a razones democráticas que impidan una acción política acertada, sin embargo, el hecho de no hacerlo deja tranquilo al *demos*. Por otro lado parece ser que la acción política acertada sea justamente no matar a todos, no por democracia, no por miedo a malos ejemplos que podrían seguir otros pueblos, no porque la pena de muerte sea ejemplar, sino solo porque al interés nacional conviene no prescindir de súbditos, solo de aquellos capaces de rebelarse contra el orden y cuya rebelión realmente ponga en peligro al Estado; acabar con inocentes y débiles redituables aún al imperio, sería absurdo.

Finalmente se decidió revocar el decreto que acabaría con todos y solo fueron condenados a pena de muerte los culpables de la rebelión. En su discurso de loa a los muertos Pericles hablaba de los recuerdos eternos de bienes y de males que ha dejado Atenas por doquier; haber revocado el decreto de ejecución de todo el pueblo de Mitilene, es ejemplo de un buen recuerdo matizado por el *filtro* de la democracia ateniense, no obstante, en interés del realismo político característico de Atenas. Si no se determinó matar a todos no fue porque la democracia lo decidiera, sino porque así convenía al realismo político; sin embargo, de haber sido necesario Atenas hubiera tocado la mala nota del recuerdo, tal como Pericles lo decía y hubieran ejecutado a todo el pueblo.

B. Melos: *El discurso justo y el discurso injusto*

Los melios de origen lacedemonio se mantuvieron neutrales durante la guerra, pero los atenienses querían obligarlos a que se les unieran. En su llegada a la isla de Melos los atenienses hablan en privado con los melios. Los atenienses les dicen que no es necesario demostrar que tienen justa causa para iniciar la guerra por sus pasadas victorias contra los medos, que no hay necesidad que los melios aleguen que fueron poblados por los lacedemonios y que ni siquiera han ofendido en algo a los atenienses para:

[...] persuadirnos de que desistamos de nuestra demanda, sino que conviene tratar aquí de lo que se debe y puede hacer, según vosotros y nosotros entendemos el negocio que al presente tenemos entre manos y considerar que entre personas de entendimiento las cosas justas y razonables se debaten por derecho y razón, cuando la necesidad no obliga a una parte más que a la otra; pero cuando los más flacos contienden sobre aquellas cosas que los más fuertes y poderosos les piden y demandan; conviene ponerse de acuerdo con éstos para conseguir el menor mal y daño posible.²⁹⁰

Al respecto los melios responden lo siguiente: “Puesto que queréis que, sin tratar de lo que fuere conforme a derecho y razón, se hable de hacer lo mejor que pueda practicarse en nuestro provecho, según el estado de las cosas presentes, justo y razonable es, no pudiendo hacer otra cosa, que conservamos aquello en que consiste nuestro bien común, que es nuestra libertad...”²⁹¹

Los melios quieren mantener lo máspreciado: la libertad. En las circunstancias de desigualdad en las que se hallan, será imposible, no hay alegato de justicia que valga. De esta forma los atenienses dicen:

[...] os diremos claramente nuestra voluntad de intención, y es que queremos de todos modos tener mando y señorío sobre vosotros, porque será tan útil y provechoso para vosotros como para nosotros mismos [...] más vale que seáis súbditos que sufrir todos los males y daños que os pueden venir a causa de la guerra; y nuestro provecho consiste en que nos conviene más mandaros y teneros por súbditos que mataros y destruirlos²⁹²

Los melios que desean ser neutrales sin unirse a ninguna de las partes en conflicto ofrecen su amistad en lugar de su enemistad, preguntando si esto satisface a los atenienses, quienes responden:

En manera alguna, que más daño nuestro sería teneros por amigos que por enemigos, porque si tomamos vuestra amistad por temor, sería dar grandísima señal de nuestra flaqueza y poder, por lo cual los otros súbditos

²⁹⁰ Ibidem, pp. 338-339.

²⁹¹ Ibidem, p. 339.

²⁹² Idem.

nuestros a quien mandamos, nos tendrán en menos de aquí en adelante –Y los melios responden: Puesto que nos aconsejáis dejemos aparte el derecho y la razón por seguir vuestra intención y provecho, os mostraremos que lo que pedimos para nuestro provecho, redundará también en el vuestro, pues se os alcanza muy bien que queriendo sujetarnos sin causa alguna, haréis a todos los otros griegos, que son neutrales, vuestros enemigos, porque viendo lo que habréis hecho con nosotros, sospecharán que después hagáis lo mismo con ellos. De esta suerte ganáis más enemigos, y forzáis a que lo sean también aquellos que no tenían voluntad de serlo. – Los atenienses responden: No tememos tal cosa por considerar menos ásperos y duros a los que viven gozando de su libertad en tierra firme, en cualquier otra parte que sea, que a los isleños que cual vosotros no sean súbditos de nadie [...] porque aquellos que viven en libertad, son más negligentes y descuidados en guardarse, pero los sujetos a otro poder por sus desordenadas pasiones, muchas veces por pequeño motivo se exponen ellos y exponen a sus señores a grandes peligros. Los melios: Pues si vosotros por aumentar vuestro señorío, y los que están en sujeción por eximirse y libertarse de servidumbre se exponen a tantos peligros, gran vergüenza y cobardía nuestra será, si estando en libertad, como estamos, la dejásemos perder y no hiciésemos todo lo posible, antes de caer en servidumbre. Los atenienses: No es lo mismo en este caso, ni tampoco obraréis cuerdamente si os guiáis por tal consejo, porque vuestras fuerzas no son iguales a las nuestras, y no debe avergonzaros reconocernos la ventaja. Por tanto, lo mejor será mirar por vuestra vida y salud, que no querer resistir, siendo débiles, a los más fuertes y poderosos.²⁹³

Los melios argumentaron que la fortuna en la guerra es común a débiles y fuertes y en todo caso tendrían alguna esperanza si se defienden. Para los atenienses la esperanza es el consuelo de los que se ven en peligro, aunque dicen, a veces trae daño a los que tienen causa justa. Los melios insisten en acogerse a la fortuna, pues son inocentes frente a la injusticia de Atenas y podrá

²⁹³ Ibidem, pp. 339-341.

quizás llegar apoyo de Lacedemonia. Y sobre ellos, los atenienses dicen: “[...] es gente que solo tienen por bueno y honesto lo que les es agradable y apacible, y por justo lo que le es útil y provechoso.”²⁹⁴

Los melios insisten en que esperarán la ayuda de los lacedemonios; para los atenienses la actitud melia refleja falta de juicio y entendimiento e insisten en que lo único que piden es que se sometan a gente poderosa como ellos que solo demanda que sean sus amigos y aliados y que paguen tributo. Los atenienses dicen:

[...] os dan a escoger la paz o la guerra, que la una os pone en peligro, y la otra en seguridad, no queráis por vanidad y porfía escoger lo peor, que así como es cordura, y por tal se tiene comúnmente no quererse someter a su igual, cuando el hombre se puede honestamente defender, así también es locura querer resistir a los que conocidamente son más fuertes y poderosos, los cuales muchas veces usan de humanidad y clemencia con los más débiles y flacos.”²⁹⁵

Tras deliberar, los melios responden que con la buena fortuna y la ayuda lacedemonia, resuelven defender su libertad que han conservado durante setecientos años y ofrecen a Atenas su amistad. Los atenienses responden que esas razones serán la causa de la ruina y pérdida de Melos.

Los melios no resistieron a los atenienses quienes mandaron matar a todos los jóvenes mayores de catorce años y las mujeres y niños fueron reducidos a esclavitud. Al poco tiempo Atenas envió nuevos moradores para poblar Melos con gente suya.

El discurso justo de los melios, no tiene paralelo con el empleo del poder y la fuerza atenienses y su discurso injusto. Ante tal asimetría de fuerza, no hay justicia que valga, y eso es lo que argumentan los atenienses al decir que ni siquiera harán una exposición de motivos del origen de su imperio y de sus razones para avasallar. Mantener la neutralidad melia es atentar contra el poder

²⁹⁴ Ibidem, p. 342.

²⁹⁵ Ibidem, pp. 343-344.

ateniense. Los melios no tienen alternativa y empeñan su destino a la fortuna y a la ayuda lacedemonia.

La fortuna y el azar suelen remediarse con el cálculo y la previsión. Unos y otros pueden ser medidos con base en un análisis racional de los datos empíricos. La realidad de por sí adversa a los melios no fue *razón suficiente* para que abandonaran su infructuosa lucha por la libertad, aunque con ella se apartaran de la vergüenza y cobardía por no luchar.

Atenas no buscaba buenos deseos, amigos o neutralidades, su superioridad la obligaba a doblegar al débil sin concesión alguna, pues de hacerla, era peligroso y mal ejemplo para cualquier otro de sus tributarios. ¿Era acaso la guerra de Atenas contra Melos una guerra justa? ¿Justa para quién? ¿Quién cometía la injuria? Las respuestas pueden variar de acuerdo con la postura realista o idealista.

El famoso diálogo de Melos tiene lugar durante el período de la paz de Nicias (421-416 a. C) muy cerca ya de la catastrófica expedición ateniense a Sicilia que marcó el inicio del final de Atenas.

C. Sicilia, el último puerto ateniense

En el año 431 a.C. al segundo año de la guerra, Atenas fue sacudida por un gran epidemia que en el futuro se presentó por intervalos; también se dio otra incursión peloponesa en Ática que acabó por destruir todo. Los atenienses apremiados por la guerra y por la epidemia, cambiaron de opinión y empezaron a maldecir a Pericles como la causa de todos sus males.

Pericles se dirigió al pueblo de Atenas para exhortarle a continuar la guerra y a sufrir con resignación los males que le aquejaban, sin saber que su muerte estaba cerca. El siguiente discurso de Pericles, como todos, reflejan la teoría total del realismo político:

En lo que al bien público toca, pienso que es mucho mejor para los ciudadanos que toda la República esté en buen estado, que no que a cada cual en particular le vaya bien y que toda la ciudad se pierda. Porque si la patria es destruida, el que tiene bienes en particular también queda destruido con ella como los otros. Por el contrario, si a alguno le va mal privadamente, se salva cuando la patria en común está próspera y bien

afortunada. Por tanto, si la República puede sufrir y tolerar las adversidades propias de los particulares, y cada cual en particular no es bastante para sufrir las de la República, más razón es que por todos juntos sea ayudada que desamparada por falta de ánimo y poco sufrimiento de las adversidades particulares [...] En lo que a mí toca, soy del mismo parecer que era antes, y no lo quiero mudar [sobre hace la guerra]. Y aunque vosotros andéis dudando y vacilando al presente, cierto es que al comienzo fuisteis de mi opinión, sino que después que os llegaron los males os arrepentisteis y midiendo y acompasando mi opinión, según vuestra flaqueza, la juzgáis mala, porque cada cual ha sentido ahora los males y daños de la guerra sin conocer el provecho que seguirá de ella [...] olvidando los dolores y pasiones particulares, debemos amparar y defender la libertad común [...] vuestro poder no se muestra en casas ni en tierras, de que vosotros hacéis gran caso, por haberlas perdido, como si fuese cosa de gran importancia [...] mientras conservemos la libertad, fácilmente podéis recobrar todo esto [...] Y mayor vergüenza es dejarnos quitar por fuerza lo que tenemos, que no alcanzar lo que codiciamos [...] Los hombres que por temor a la guerra persuaden a los otros que no la sigan, destruyen a la ciudad y a sí mismos, y dan la libertad a los que sujetaban antes. El reposo y sosiego no pueden ser seguros, sino encaminados por el trabajo; ni conviene el ocio a una ciudad libre como la nuestra, sino para las que quieren vivir en servidumbre [...] Y si sobrevino la epidemia, que era la cosa menos esperada, a causa de la cual he sido odiado por la mayoría de vosotros, sin razón ciertamente me queréis mal, pues cuantas veces os acaeciese una prosperidad inesperada no me la atribuirías ni me daríais gracias por ella [...] Teniendo estas dos cosas delante de los ojos, la honra presente y la gloria venidera debéislas tomar y abrazar alegremente [...] porque aquellos que menos se turban y afrontan con más ánimo las adversidades y las resisten, son tenidos por mejores pública y privadamente.²⁹⁶

²⁹⁶ Ibidem, pp. 115-119.

En este discurso nuevamente Pericles defiende la causa de la República. Al llegar los males de la guerra, los hombres cambian de opinión y buscan culpables. Pericles murió a los dos años y medio de haber iniciado la guerra del Peloponeso. Tucídides destaca que en tiempo de paz Pericles administró con moderación. Aquí recuerda sus recomendaciones: Atenas podría lograr la victoria si evitaban pelear en tierra, empleando todo su poder por mar sin procurar adquirir nuevo señorío ni poner a la ciudad en peligro. Justo lo contrario hicieron los nuevos líderes tras la muerte de Pericles. Cada quien actuaba según su interés y ambición personal codiciando todos el mando.

En el 421 a.C. Atenas y Esparta firmaron la paz o tregua de Nicias²⁹⁷ que no se observó ni por Atenas y Esparta ni por sus aliados.

Sicilia es un capítulo muy importante en la historia de Atenas. Sabemos que contrario a la opinión de Nicias, Alcibíades convenció al pueblo de Atenas de hacer esa expedición en el año 415. En la víspera de ella, las estatuas de Hermes fueron mutiladas y se culpó a Alcibíades. Los misterios de Eleusis violentados en el 416 anunciaban el fin de la *polis*. La recomendación de Pericles sobre no adquirir nuevos señoríos durante la guerra no fue observada. Alcibíades forzó una expedición con pocas posibilidades de éxito, pero sedujo al pueblo. Tras desterrarse de Atenas la traicionó al prestarle auxilio a los siracusanos. En el 408 logró ser absuelto de los cargos y regresó a Atenas. Cuatro años después Atenas capituló.

El realismo político que orientó las acciones de Pericles estuvo ausente en años posteriores. El azar y la fortuna calculables hasta donde es posible por un buen estratega, fueron absolutamente impredecibles. La epidemia que azotó a Atenas desde el primer año de guerra, la política controlada por hombres ambiciosos combinada con seducciones ancestrales como conquistar Sicilia, hacían imposible la victoria de Atenas frente a los lacedemonios, por cierto, bien auxiliados por los persas.

²⁹⁷ En el mismo año, Aristófanes presentó su comedia *La Paz*, en la que la paz es desenterrada por todos los griegos que abandonados por los dioses por guerrear, dejan de lado todas sus querellas.

El ascenso de Atenas, su poder y riqueza declinó. Y así como su única opción fue convertirse en potencia, la única opción de Esparta fue reaccionar a su propio temor. Las tendencias expansivas naturales de poder no las contiene la justicia, la persuasión o la buena voluntad. La propuesta del realismo político se basa en la propia naturaleza del hombre al igual que el derecho natural.

Con la profanación de los misterios de Eleusis y la caída de Atenas, cerramos el círculo que iniciamos con nuestro análisis del racionalismo griego y el llamado de Platón al mundo suprasensible a través de la iniciación mística examinada en el *Banquete*.

La *legalidad internacional* fue rota por atenienses y espartanos. La razón no pudo imponerse en el plano de la política exterior. El proceder de ambas partes de acuerdo con la evidencia empírica de los discursos, respondió a la necesidad, al temor y al uso de la fuerza.

El binomio justicia/compulsión implica desafíos para el derecho internacional cuyas categorías de análisis alentadas, por ejemplo, por la *idea* de la paz y la buena voluntad de las partes, poseen un estatus muy distinto respecto del derecho natural que el más fuerte ejerce por necesidad natural.

III. LAS MINORÍAS EN LA *POLIS*

1. *Consideraciones conceptuales y temporales*

Hablar de minorías en el mundo antiguo no se refiere propiamente al concepto derivado de la estatalidad del siglo XVII y tampoco a la configuración jurídica, política y social que las minorías han asumido sobre todo a partir del siglo XX. Sin embargo, hay que señalar que existen categorías de análisis que desde el mundo antiguo están presentes y caracterizan desde entonces la naturaleza total del tema y pueden explicar su vigencia:

Aunque no existen estadísticas firmes, se estima que del 10 al 20 por ciento de la población mundial pertenece a minorías. Esto significa que entre 600 y 1,200 millones de personas tienen necesidades especiales de protección de sus derechos, dado que las minorías se encuentran entre los grupos con más desventajas en la sociedad, sus miembros frecuentemente están

sujetos a discriminación e injusticia y son excluidos de manera significativa de participación pública y de vida política.²⁹⁸

Igualmente el fenómeno de exclusión en la vida política determinó el estatus de los metecos, extranjeros residentes en Atenas, que podríamos tomar como equivalente a minorías de acuerdo con aquella importante exclusión. De tal manera que en este capítulo las minorías son caracterizadas como *minorías políticas*. De esta caracterización derivan categorías relevantes de análisis pues el horizonte político de la *polis* es esencial para hablar de la vida buena, de la virtud moral y republicana tanto en el idealismo como en el realismo político, respectivamente.

Respecto de la Antigüedad tenemos las siguientes cifras:

A mediados del siglo V, las ciudades más importantes y populosas del mundo griego eran Atenas, Siracusa, Gela, Acragante [Agrigento] y Corinto y, entre las islas, Tasos, Paros y Corcira. Las cifras relativas a la población sólo pueden indicarse muy aproximadamente, porque faltan los datos estadísticos correspondientes. La población de Atenas se había calculado en tiempos de Pericles entre 105 y 120,000 habitantes, de los cuales, sin embargo, sólo 35,000 eran ciudadanos; la población total del Ática se calcula entre 210 y 230,000 almas. Así pues, el Ática era mucho más populosa, al parecer, que Boecia, la que, en cuanto región principalmente agrícola, pudo haber contado entre 110 y 125,000 habitantes.

Por lo que se refiere a Esparta, se ha llegado a calcular su población en más de 200,000 habitantes, pero de ellos sólo de cuatro a cinco mil gozaban de la plena ciudadanía. A esta pequeña hueste de espartanos se enfrentaban, según los cálculos más recientes, unos 40,000 periecos [súbditos] y no menos de 150,000 ilotas.²⁹⁹

Tomando las cifras más altas, podríamos decir que en Atenas 85,000 personas o eran metecos o esclavos; considerando la cifra más alta de la población ática

²⁹⁸ Thio, Li-ann, *Managing Babel: The international legal protection of minorities in the Twentieth Century*, La Haya, Martinus Nijhoff Publishers, 2005, p. 253.

²⁹⁹ Bengston, Hermann, *Griegos y persas*, op. cit., nota 229, pp. 99-100.

195,000 o eran metecos o esclavos. En Esparta como se ve el número de ciudadanos es más pequeño.

Como observamos, el universo de ciudadanos y metecos es desproporcionado y de conjunto hablamos de un número de habitantes reducido. No obstante, fue en esa sociedad donde se experimentaron formas políticas y de pensamiento de tal intensidad que se convirtieron en la cuna del pensamiento occidental.

2. *El camino hacia la democracia*

La mezcla de la tribus orientada hacia el sistema democrático hecha por Clístenes en los años 507-508 después de la caída de los tiranos, siguió el camino de la pentecostecia que marcó el ascenso de Atenas a partir del 480 con su victoria en Salamina y la expulsión de Jerjes. El decreto restrictivo de la ciudadanía del 451 ocurre a la mitad del camino entre el ascenso y el inicio de la guerra del Peloponeso en el 431. Lo anterior constituye algunas *razones de Estado* que merecen comentario:

En el año 478 a.C. se fundó la Liga de Delos cuyo tesoro se trasladó a Atenas en el 454, año del fracaso ateniense en Egipto. En sus inicios la Liga Délico-Ática nacida como alianza contra los persas, se reveló como elemento necesario en la organización de la política griega³⁰⁰ al tiempo de ser el soporte de guerra hasta la paz de Calias del 449-448. Hay que analizar este proceso:

Desde el 460 Atenas se había lanzado a una empresa cuya trascendencia casi ningún ciudadano estaba en condiciones de apreciar entonces. Se trata de la famosa expedición egipcia de los atenienses [460-454]. Egipto formaba parte, desde el 525, de Persia, pero en diversos momentos se habían manifestado en el país tendencias de independencia, lo que muestra que los egipcios no se habían resignado en modo alguno al dominio persa.³⁰¹

Tras quedar sitiado el ejército persa en Menfis, Inaros dinasta libio contactó a los atenienses y logró una alianza con Pericles, quien cambió el rumbo de su flota de Chipre a Egipto para fortalecer el cerco contra los persas. En el 456 los persas

³⁰⁰ Ibidem, p. 93.

³⁰¹ Ibidem, pp. 83-84.

enviaron un ejército de socorro al mando de Megabizo que rompió el sitio de Menfis, cercando a griegos y a egipcios. En el 454 una flota ateniense ignorante de los acontecimientos fue destruida. “De esta forma, la empresa egipcia de Atenas había fracasado por completo después de seis años de duración: Persia había demostrado su superioridad en Egipto...”³⁰²

Esta derrota ateniense modifica el panorama de la guerra que tenía ya varios decenios. A través de Cimón, Pericles logra la Paz de Calias del año 449-448 asegurando autonomía a las ciudades griegas de Asia Menor. Por su parte los atenienses se obligaron a no atacar los territorios del Gran Rey.³⁰³

La Paz de Calias se ha interpretado en varios sentidos: como éxito para Persia pues desarticulaba por completo la convicción ateniense de vencerla, pero por otro lado este hecho era importante en la política interior/exterior de Pericles, quien durante los cinco años de tregua reedificó la ciudad dañada después de la incursión de Jerjes.

Probablemente ni todos los atenienses ni todos los aliados hubieron de celebrar el convenio en cuestión; en efecto, lo que creaba era un estado de guerra fría [...] el mayor peligro lo representaba el aspecto ideológico. Hasta entonces la idea de la guerra defensiva contra Persia [pero no es el caso de la incursión ateniense en Egipto] había mantenido unida a la Liga marítima délico-ática, pero, después de la paz de Calias, esta idea ya no existía, y en el fondo, la pretensión de Atenas de estar al frente de la Liga ya no tenía razón de ser [...] habla a favor de Pericles, el que propagara ahora una nueva idea, la idea de la paz, en una paz que comprendía por igual a todos los griegos. Sin embargo, esta idea sólo podía llevarse a la práctica si el gran adversario de Atenas en Grecia, Esparta, no se excluía de ella.³⁰⁴

Al ideal nacional de los griegos durante las guerras médicas se unió el sentimiento de superioridad antropológica frente a los “bárbaros”, es decir, a lo no griego. No obstante, el ideal nacional que propició la lucha contra los persas era reemplazado por la política de las polis que Pericles buscaba consolidar. Derivado

³⁰² Ibidem, p. 84.

³⁰³ Ibidem, p. 86.

³⁰⁴ Ibidem, pp. 86-87.

del realismo político, la superioridad antropológica se convirtió en la superioridad del “mejor régimen político”, la democracia, que como veremos, subsume las diferencias culturales o la mejor cultura al mejor régimen político practicado al interior de la *polis*.

De acuerdo con la democracia ateniense y la oligarquía espartana, las diferencias fueron irreconciliables desde el reacomodo en el 457 de sus respectivos aliados. Aquélla buscaba que entre sus aliados se propagara la tendencia democrática, mientras que los lacedemonios no hacían tributarios a sus confederados pero les imponían la oligarquía, como forma de gobierno.

Vemos que después de la guerra contra los medos, los dos titanes griegos poseen formas de gobierno antagónicas que por necesidad los enfrentaba y también a sus confederados. Quizá la *idea de la paz* de Pericles pudo haber sido posterior a la paz de Calias, en el período de la Paz de los Treinta años del 446-445 entre Esparta y Atenas que se rompió finalmente con la guerra del 431. La *idea de la paz* ronda escenarios de posible confrontación bélica.

La política de la *polis* y la inminente guerra contra Esparta requería de dinero. Y en esta lógica es como se explican las nuevas medidas incluyendo el decreto restrictivo de la ciudadanía de Pericles. Los tributos de los confederados impuestos desde el 477, fueron organizados en listas de tributos de la Liga Ática en el año 454, año del fracaso de Atenas en Egipto; por estas listas se sabe que eran 100 ó 200 miembros, pero en tiempos de la guerra arquidinámica llegaron a ser más de 400; por otro lado, la ley de moneda de alrededor del 450 provocó que muchas ciudades de la Liga suspendieran sus acuñaciones.³⁰⁵ El trato a los aliados era despótico. De los tributos e impuestos de los aliados se mantenía a más de veinte mil hombres, jueces, arqueros, miembros de la caballería, del Consejo, guardias, magistrados de la ciudad, hoplitas, al Pritaneo, a los huérfanos y a los guardias de los presos.³⁰⁶

³⁰⁵ Ibidem, pp. 62, 85 y 91.

³⁰⁶ Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, Pseudo-Aristóteles, *Económicos*, Madrid, Gredos, 1995, pp. 110-112. (Paráfrasis). Sobre la composición de este libro, parece que tuvo lugar en la etapa en que Aristóteles dirigía el Liceo, durante su estancia en Atenas entre el 335 y el 323 a.C., p. 27.

Entonces el fracaso ateniense en Egipto consumado en el 454 a.C. aproximadamente, la Paz de Calias del 449 y los cinco años de reconstrucción de la ciudad que ordenó Pericles fomentando el espíritu republicano, son hechos que debemos tener presentes de cara a la guerra que estaba por venir contra Esparta. Lo anterior iba de la mano de la forma democrática de gobierno al interior que tendía a cerrar filas para mantener la supremacía exterior. La forma de gobierno pasa a ser el elemento de cohesión del Estado y de la sociedad.

3. *La ciudadanía en Atenas. El decreto restrictivo de Pericles*

Considerar a la ciudadanía como término delimitador y explicativo del papel de los metecos sobre todo en el gobierno de Pericles, es de importancia para este estudio pues por un lado, representa la consideración teórica respecto de la evidencia empírica de participación política vedada a los metecos, y por el otro, es susceptible de ser interpretada con base en la evidencia legal y filosófica proporcionadas por Aristóteles sobre todo en su *Constitución de los Atenienses* y en la *Política*, así como en el marco del idealismo y el realismo político de esta investigación.

Antes de que la ciudadanía se convirtiera en pieza esencial de la Atenas del siglo V impactando el estatus político de los metecos, es importante ver el camino que siguió desde las reformas de Clístenes, pasando por las de Efiltes hasta el gobierno de Pericles, de conjunto con la representación etnocéntrica del mundo que tenían los griegos.

A. *Los extranjeros en la Odisea. El “demonio” de Ulises en la República*

En la época arcaica aproximadamente entre el 776 y el 500 a.C., el *xenos* (después meteco) tuvo mejor suerte cuando las ciudades eran solo asociaciones de casas; las relaciones con los extranjeros parecían hallarse sujetas a las leyes de la hospitalidad como lo muestran las narraciones de Homero (840¿?) de viajeros náufragos o desterrados aceptados en un santuario local en calidad de “suplicantes”.³⁰⁷ Sobre el particular las “leyes de la hospitalidad” se reflejan en la *Odisea*, en las Rapsodias VI, VII, VIII y XIII.

³⁰⁷ Rouland, Norbert, Pierré-Caps, Stéphane, Poumarède, Jacques, *Derecho de minorías y de los pueblos autóctonos*, México, Siglo XXI, 1999, p. 31. En esta línea están “Las suplicantes” de Esquilo.

Alcínoo rey de los feacios³⁰⁸ recibe a Odiseo (Ulises) ofreciéndole un gran banquete en su palacio:

¡Oíd, caudillos y príncipes de los feacios, y os diré lo que en el pecho de mi corazón me dicta! Ahora, que habéis cenado, idos a acostar en vuestras casas, mañana, así que rompa el día, llamaremos a un número mayor de ancianos, trataremos al forastero como a huésped en el palacio, ofreceremos a las deidades hermosos sacrificios y hablaremos de su acompañamiento para que pueda, sin fatigas ni molestias y acompañándole nosotros, llegar rápida y alegremente a su patria tierra, aunque esté muy lejos, y no haya de padecer mal ni daño alguno antes de tornar a su país [...] ³⁰⁹ Desde que empezamos la cena y se levantó el divinal aedo, el huésped no ha dejado de verter doloroso llanto; sin duda le vino al alma algún pesar. Mas, ea, cese aquél para que nos regocijemos todos, así los albergadores del huésped como el huésped mismo; que es lo mejor que se puede hacer, ya que por el venerable huésped se han preparado estas cosas, su conducción y los dones que le hemos hecho en demostración de aprecio. Como a un hermano debe tratar al huésped y al suplicante, quien tenga un poco de sensatez [...] ³¹⁰ Nómbrame también tu país, tu pueblo y tu ciudad, para que nuestros bajales, proponiéndose cumplir tu propósito con su inteligencia, te conduzcan allá [...] ³¹¹

Por su parte Odiseo responde:

¡Rey Alcínoo, el más esclarecido de todos los ciudadanos! Ofreced las libaciones, despedidme sano y salvo, y vosotros quedad con alegría. Ya se ha cumplido cuanto mi ánimo deseaba: mi expedición y las amistosas dádivas; hagan los dioses celestiales que éstas sean para mi dicha y que halle en mi palacio a mi irreprensible consorte e incólumes a los amigos. Y vosotros, que os quedáis, sed el gozo de vuestras legítimas mujeres y de vuestros hijos; los dioses os concedan toda clase de bienes, y jamás a esta

³⁰⁸ Feacios , pueblo mítico de la isla de Esqueria probablemente la actual Corfú, isla griega situada en el mar Jónico.

³⁰⁹ Homero, *Odisea* 19ª ed., México, Porrúa, 1978, Rapsodia VII, p. 49.

³¹⁰ Ibidem, Rapsodia VIII, p. 59.

³¹¹ Idem.

población sobrevenga mal alguno. Así se expresó. Todos aplaudieron sus palabras y aconsejaron que se llevase al huésped a su patria, puesto que hablaba razonablemente...³¹²

La Odisea relata los veinte años que le tomó a Odiseo regresar a casa y recuperar su reino en Ítaca. Regresaba de la guerra de Troya que había tenido lugar entre el 1300 y el 1100 a.C. relatada en la *Iliada* que pudo escribirse durante los siglos IX ú VIII. La composición de la *Odisea*, a diferencia de la *Iliada*, se dice que fue durante el siglo VII a.C. cuando la configuración del sistema social y político de las polis empezaba a darse figurando incluso como convencionalismo la celebración de los primeros Juegos Olímpicos en el 776 a.C.

El realismo de la *Iliada* contrasta con el proceso hacia el *orden de las polis* que refleja la *Odisea* en donde el extranjero Ulises además de ser auxiliado para volver a su hogar, recomienda a sus albergadores disfrutar de la vida en familia, misma que él *razonablemente* deseaba.

En relación con lo anterior, vinculamos el idealismo de acuerdo con el relato de Er, de la *República* de Platón. Er, el armenio que había muerto en la guerra, al décimo día fue hallado en buen estado junto a otros cadáveres putrefactos. Resucitado, contó el camino que siguió con muchas otras almas que habían dejado el cuerpo. Había llegado a un lugar donde en la tierra había dos aberturas y otras dos en el cielo opuestas a las primeras; entre las aberturas había jueces que pronunciaban su sentencia: los justos caminaban a la derecha y hacia arriba colgándoles letreros de cómo habían sido juzgados; los injustos marchaban a la izquierda y hacia abajo igualmente con sus letreros. Cuando le tocó a Er el turno de ser juzgado, los jueces le dijeron que debía convertirse en la mensajero de los hombres para hacerles saber las cosas que había visto en ese lugar: las almas que procedían del cielo narraban goces y espectáculos de belleza, las que en su marcha bajo tierra, que duraba mil años, se lamentaban y quejaban expiando cada injusticia diez veces a razón de cien años cada una.³¹³

³¹² Ibidem, Rapsodia XIII, p. 95.

³¹³ Platón, "República", *Diálogos IV*, op. cit., nota 95, 614b-615b, pp. 487-488. (Paráfrasis).

Tras haber sido muchas almas arrojadas al Tártaro, las que habían experimentado muchos y variados temores si al *ascender* oían callar un mugido, pasaban siete días en un prado y al octavo continuaban su marcha hasta divisar desde lo alto a través del cielo y de la tierra una luz recta como una columna, similar al arco iris pero más brillante. Láquesis que *contaba las cosas pasadas* les dijo "...almas efímeras, éste es el comienzo, para vuestro género mortal, de otro ciclo anudado a la muerte. No os escogerá un demonio, sino que vosotros escogeréis un demonio."³¹⁴ Escoger un demonio significa elegir un modo de vida (en el pensamiento platónico, *Politeia* título original de la *República* significa modo de vida) de acuerdo con los lotes y modelos de vida que Láquesis tenía entre las rodillas. Lo anterior recuerda el *daimón* de Sócrates en el *Banquete*.

Había que distinguir el modo de vida valioso del perverso:

Ha de saber cómo la hermosura, mezclada con la pobreza o la riqueza o con algún estado del alma, produce el mal o el bien, y qué efectos tendrá el nacimiento noble y plebeyo, la permanencia en lo privado o el ejercicio de cargos públicos, la fuerza y la debilidad, la facilidad y la dificultad de aprender y todas las demás cosas que, combinándose entre sí, existen por naturaleza en el alma o que ésta adquiere; de modo que, a partir de todas ellas, sea capaz de escoger razonando el modo de vida mejor o el peor, mirando a la naturaleza del alma, denominando „el peor“ al que la vuelva más injusta, y „mejor“ al que la vuelva más justa, renunciando a todo lo demás, ya que hemos visto que es la elección que más importa, tanto en vida como tras haber muerto.³¹⁵

Más adelante: "Dijo Er, pues, que era un espectáculo digno de verse, el que cada alma escogiendo modos de vida, ya que inspiraba piedad, risa y asombro, porque en la mayoría de los casos se elegía de acuerdo con los hábitos de vida anterior".³¹⁶ El hábito se contrapone a ser virtuoso.

Es en el contexto de este juicio final pagano que aparece Ulises "...que avanzaba para hacer su elección y, con la ambición abatido por el recuerdo de las

³¹⁴ Ibidem, 617d-c, p. 491.

³¹⁵ Ibidem, 628d-e, p. 493.

³¹⁶ Ibidem, 620a , p. 494.

fatigas pasadas, buscaba el modo de vida de un particular ajeno a los cargos públicos, dando vueltas mucho tiempo; no sin dificultad halló una que quedaba en algún lugar, menospreciada por los demás, y, tras verla, dijo que habría obrado del mismo modo si le hubiera tocado en suerte ser la primera, y la eligió gozosa”.³¹⁷

La elección de Ulises de volver a casa y optar por la vida (*politeía*) de un particular ajeno a cargos públicos, coincide con la ley de hospitalidad a los extranjeros relatada en la *Odisea*, y sobre todo coincide con la elección que representa el idealismo platónico en el marco de la ya inhospitalidad a los extranjeros según la distinción de ciudadanos y metecos en la *polis*.

B. *Hacia la ciudadanía*

Con la reorganización constitucional de Dracon (621 a.C.) la ciudadanía se concedía a los que podían proveerse del armamento de hoplita.³¹⁸ Durante la constitución de Solón en el 591 a.C. (época de las cuatro tribus) debido a discordias civiles y la indiferencia de algunos ciudadanos, se promulgó una ley especial contra éstos, señalando que estando dividida la ciudad, el que no tomara parte en alguno de los bandos estaría condenado a la *atimía*, que consistía en la privación total de los derechos de ciudadanía con la consecuente exclusión de formar parte en la comunidad política. La *atimía* máxima referida, incluía la confiscación de bienes.³¹⁹ Expatriado Solón, durante la tiranía de Pisístrato (561-511 a.C.) hay tres partidos:

“...uno el de los de la costa, que presidía Megacles, hijo de Alcmeón, quienes parecía que pretendían sobre todo, una constitución moderada; otro el de los de la llanura, que procuraban la oligarquía, era su jefe Licurgo; el tercero el de los de la montaña, del que estaba encargado Pisístrato, que parecía ser el más demócrata. Formaban junto a éstos los que habían sido privados de sus créditos, debido a su pobreza, y los que no tenían pureza de linaje, por miedo; la prueba es que después de la caída de los tiranos

³¹⁷ Ibidem, 620c, p. 495.

³¹⁸ Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, op. cit., nota 306, 4. 2, p. 60.

³¹⁹ Ibidem, 8, 5, p. 71. (Paráfrasis). Sobre la interpretación de *atimía* máxima, ver nota de la traductora Manuela García Valdés.

hicieron una revisión del censo de ciudadanos, y resultó que muchos participaban de la ciudadanía contra derecho”.³²⁰

Después de lo anterior, llegamos a la reorganización de las tribus que hizo Clístenes en los años 508-507 a.C., sobre la base de la *isonomía* (igualdad) desafiando a los *eupátridas* (nobleza). Atenas empezaba a experimentar fuertes cambios hacia la democracia pasando por las reformas de Efiltes (462 a.C.) que devolvió facultades al pueblo y a los tribunales, hasta llegar al gobierno de Pericles del 461 al 429 conocido como la “democracia radical”. Lo anterior culmina con el dominio de Atenas sobre el resto de las polis.

En retrospectiva vemos que la ciudadanía se vinculó a la guerra, a los derechos políticos y de propiedad. Sin embargo, la intensidad de estos elementos caracterizan a la ciudadanía en el gobierno de Pericles, jugando un papel muy importante en el contexto de la guerra contra Esparta.

Las cuatro tribus anteriores³²¹ a la organización que de ellas hizo Clístenes, se dividían en agricultores y artesanos.

Y las tribus de éstos eran cuatro, y cada una de las tribus contaba con tres partes, que llamaban *fratrías* y *tritías*. De estas, cada una se componía de treinta linajes, y cada linaje tenía treinta hombres, que estaban organizados por linajes, y estos hombres se llamaban *genetas*; de entre ellos se sorteaban los cargos sacerdotales correspondientes a cada linaje, como son los Eumólpidas, Cerices y Eteobúttadas, según cuenta Aristóteles, en la *Constitución de los atenienses* con estas palabras: <[los atenienses] estaban repartidos en cuatro tribus, imitando las estaciones del año, cada una de las tribus se dividía en tres partes, de manera que resultasen en total doce partes, como los meses del año, y éstas se llaman *tritías* y *fratrías*, en la *fratría* están ordenados treinta linajes, como los días en el mes, y el linaje es de treinta hombres> [...] *Tritís*. Una *tritís* es la tercera

³²⁰ Ibidem, 13, 4, 5, pp. 79-80.

³²¹ Ibidem, p. 49. Sobre las cuatro tribus en las que antiguamente se organizó el pueblo ateniense, corresponde a *Fragmentos del comienzo perdido* escritos por otros autores; el *Texto Conservado* es de Aristóteles.

parte de la tribu; ésta, en efecto, está dividida en tres partes: *tritías*, *etnias* y *fratrías*, según dice Aristóteles en la *Constitución de los atenienses*³²².

Las tribus que en el pasado las unía el linaje, con la nueva división de la población ática de Clístenes, se pudieron incluir a extranjeros, esclavos y forasteros residentes o metecos. Clístenes dividió a todos en diez tribus en lugar de las cuatro para mezclarlos y lograr la participación de más personas en el gobierno.³²³ Con esta reforma no solo se disuelve el linaje sino toda pertenencia tradicional.

Las diez tribus eran organizaciones territoriales divididas a su vez en tres partes, con lo que la afirmación del concepto de *polis* territorializó los derechos ciudadanos, disolviendo la pertenencia étnica o de linaje. Las tres partes se dividieron en zona urbana, marítima y central. Cada zona se dividió en demos lo que modificó al Consejo el cual quedó integrado por un total de quinientos ciudadanos, cincuenta miembros de cada tribu. A partir de entonces los hombres fueron llamados por su nombre de pila, seguido del nombre de pila de su padre y del nombre del demos al que pertenecían.³²⁴ Con Pericles se continua con la constitución democrática de Clístenes, no obstante en el 451 a.C., se restringe la ciudadanía al nacido de padre y madre ciudadanos.³²⁵

Se ha interpretado el decreto restrictivo de la ciudadanía como una medida que contentaba las tendencias de la nueva clase dominante ateniense, la clase popular y la media, pues las viejas aristocracias tenían vínculos entre sí en todas las comunidades griegas y no griegas.³²⁶ Los metecos como originarios de comunidades no griegas o atenienses también experimentaron las consecuencias de este decreto.

Por otro lado, limitar el número de personas que vivían del presupuesto del Estado, resulta una medida adecuada para destinar recursos a otro rubro...

Con base en los términos “bárbaro” y “meteco”, se puede interpretar la representación etnocéntrica griega que comparte la misma lengua, los mismos

³²² Ibidem, pp. 50-51.

³²³ Ibidem, 21, 2, p. 99. (Paráfrasis)

³²⁴ Ibidem, 21, 4, p. 101.

³²⁵ Ibidem, 26, 4, p. 118.

³²⁶ Ibidem, ver pie de página, p. 118.

dioses, la misma civilización y lo que es más importante en el camino hacia la democracia ateniense: Pasaron a compartir el mismo régimen político que determinó el estatus social, más que los prejuicios raciales en sentido estricto. Eso sí, lo que no estaba en el mundo griego era lo bárbaro culturalmente hablando y en el siglo V podríamos decir que se transformó en lo “bárbaro políticamente”.

Esta palabra [bárbaros] se aplicaba tanto a los persas como a los fenicios y los egipcios, a los cartagineses, a los etruscos y también, más lejanos aún, a los míticos etíopes de África o a los hiperbóreos del extremo norte; designaba a aquellos que no hablaban la lengua de los dioses y no se expresan más que mediante borborigmos. El bárbaro es ante todo „el extranjero cultural”, y el calificativo no se aplica a una raza o a un pueblo determinado, pero ciertamente va acompañado de un sentimiento de superioridad, mezclado también de un cierto temor que se vio acentuado por las guerras médicas.³²⁷

De acuerdo con la exposición del realismo de Tucídides, señalamos que el sentido como pueblo cohesionado en lo antropológico, fue adquirido por los griegos después de las guerras médicas. Lo que ahora entra al escenario es la *transición* de lo antropológico a lo político experimentado a plenitud en el régimen democrático de Atenas fortalecido por el decreto de Pericles.

C. El ciudadano según Aristóteles. El rol de los metecos

La *polis*, donde se experimentan por vez primera en la historia del hombre los ideales políticos más importantes del régimen democrático, reconoce al ciudadano como su atributo más importante. Aristóteles (384-322 a.C.) nos dice:

“... el ciudadano en sentido absoluto por ningún otro rasgo puede definirse mejor que por su participación en la judicatura y en el poder [...] Ahora bien, las constituciones difieren específicamente entre sí, y unas son posteriores y otras anteriores, pues aquellas en que hay error o desviación son necesariamente posteriores a las que están inmunes de error. De aquí, por tanto, que el concepto de ciudadano sea necesariamente diferente en cada forma de gobierno. La definición que hemos dado de ciudadano tiene cabal

³²⁷ Rouland, Norbert, et. al., *Derecho de minorías*, op. cit., nota 307 p. 31.

aplicación en la democracia [...] Llamaremos, pues, ciudadano al que tiene el derecho de participar en el poder deliberativo o judicial de la ciudad; y llamaremos ciudad, hablando en general, al cuerpo de ciudadanos capaz de llevar una existencia autosuficiente”.³²⁸

Nótese que la definición de ciudadano dependerá de la forma de gobierno en cuestión mientras que su cabal aplicación es dable solo en la democracia. Esto marca una clara distancia con la concepción platónica del Estado. Para Platón la naturaleza del Estado depende de la virtud como concepto objetivo. Con base en el orden armónico de las tres partes del alma del hombre y a su vez el buen funcionamiento del Estado podríamos hablar de la *idea de la justicia universal* sin relativismos. Se trata *de la esencia de justicia* imposible de lograr en la realidad.

Aristóteles en cambio, apoya el estado ideal en una ancha base empírica que llega a ser una ciencia descriptiva de las constituciones.³²⁹ Sobre la base de „quien no hace nada no puede hacer el bien”: “Aristóteles solo puede combinar la vida ideal del filósofo con esta idea del fin del estado y de la sociedad presentando la contemplación filosófica como siendo ella misma una especie de acción creadora [...] Aristóteles exige que en el estado ideal no tengan nunca objetivos irreconciliablemente divergentes la comunidad y el individuo”.³³⁰

A diferencia de Aristóteles, para Platón la virtud moral representa un paradigma antropológico sin distinguir propiamente al filósofo meteco o ateniense implicado en la trama ciudadana de participación política; en virtud de la abstracción de su método y de su construcción ideal opta por la felicidad filosófica antes de buscar *conciliar* la *Idea* con la realidad. Y este es el gran mérito de Platón, su teoría de las ideas, su mundo suprasensible que en lo subsecuente juridificará las relaciones sociales con base en la *Idea* del bien, de la paz, de la justicia, etcétera, por encima de la evidencia empírica.

Siguiendo a Aristóteles quien vincula al ciudadano según el tipo de régimen al que pertenezca, tenemos que la reorganización de Clístenes subsume la *tradición* de metecos o no metecos a la *polis*, a la democracia de la *polis* buscando la

³²⁸ Aristóteles, *Política*, 19ª ed., México, Porrúa, 2000, pp. 197-198.

³²⁹ Jaeger, Werner, *Aristóteles*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 304.

³³⁰ Ibidem, pp. 324, 323.

participación de más personas en el gobierno; con la ley que restringió la ciudadanía, se puso un candado derivado del propio régimen, esto es, la dote jurídica de la ciudadanía se convirtió en privilegio de pocos y no en el derecho de muchos; al tiempo de limitarse el número de personas en el gobierno, lo cohesiona con miras a la guerra asegurando tributos de los no ciudadanos.

Aristóteles habla en la *Política* sobre la dificultad de la ley restrictiva en cuestión a la luz de las reformas de Clístenes. Dice lo siguiente:

“[...] la ciudad es una comunidad, es decir, una comunidad de ciudadanos en forma de gobierno, parecería necesario inferir que cuando dicha forma se ha mudado en otra específicamente distinta, la ciudad no es ya tampoco la misma [...] es manifiesto que la ciudad habrá de decirse la misma atendiendo sobre todo a su constitución, y que podrá llevar el mismo nombre o uno diferente tanto si sus habitantes son los mismos como si son hombres del todo distintos”.³³¹

De lo anterior es indispensable distinguir en el pensamiento de Aristóteles ley de constitución. Sobre ley tenemos que: “La ley, en efecto, deriva sólo de la costumbre de la fuerza que tiene para inducir a la obediencia, y como la costumbre no nace sino en el transcurso del tiempo, esto de pasar a la ligera de las leyes vigentes a otras nuevas, acabará por debilitar la fuerza de la ley.”³³²

Para ilustrar la diferencia entre ley y constitución distingue a los artífices de leyes particulares de otros que hacen constituciones. Licurgo y Solón, dice, instauraron tanto leyes como constituciones. “Solón pasa por haber sido, en opinión de algunos, consumado legislador por haber destruido la oligarquía que había llegado a ser excesivamente intemperante; por haber hecho cesar la esclavitud del pueblo, y por haber establecido nuestra democracia ancestral merced a una acertada combinación de diversos elementos en la constitución”.³³³ Lo que entonces está claro es que el cambio de la constitución (forma de gobierno) de oligarquía a democracia pasa por alto la naturaleza material del grupo en cuestión y solo se

³³¹ Aristóteles, *Política*, op. cit., nota 328, pp. 199-200.

³³² Ibidem, p. 187.

³³³ Ibidem, p. 194.

trata de un acto fundado en la ley que a la larga derivará su fuerza de la costumbre, de los discursos o de *loa* a los caídos.

Para Aristóteles, la ciudadanía es un atributo dable a la comunidad de ciudadanos organizados en una forma de gobierno. El régimen como forma de la ciudad se contrapone a aquellos que la componen es decir a los hombres. “El ciudadano en tanto ciudadano no pertenece a la materia, ya que determinar quién es y quién no es un ciudadano ya depende de la forma [...] Al parecer, Aristóteles llega a la conclusión de que un cambio de régimen transforma una ciudad dada en otra ciudad. Esta conclusión resulta paradójica, por no decir absurda: parece negar la continuidad evidente de una ciudad a pesar de cualquier cambio de régimen”.³³⁴ En este sentido, lo que importa es el régimen político y no propiamente las cuatro tribus originales o las diez reorganizadas por Clístenes quien modificó la constitución de Atenas. Diferente es el caso de la ley que restringió la ciudadanía, ley que se inscribe en la propia constitución iniciada por Clístenes, al interior de un régimen en donde (después de Clístenes) todos ya eran ciudadanos.

Entonces, el decreto restrictivo de la ciudadanía reestablece artificialmente las diferencias entre ciudadanos y metecos (ya mezclados por Clístenes). Siendo la naturaleza de la constitución de la *polis* lo que marca la forma de gobierno y determina quién es ciudadano, con Clístenes igual dio otorgar la ciudadanía a uno u otro grupo o a cualquier persona al margen de la tradición. Pero con el decreto restrictivo fue diferente. La ciudad, la *polis* con su forma de gobierno le *indica* al ciudadano que es ella el sitio donde se puede lograr la vida buena, por lo tanto determina al Estado y a la sociedad; con el decreto restrictivo de Pericles la vida buena queda al alcance de algunos en virtud de la diferenciación derivada de la ciudadanía. Así, ciudadanos y no ciudadanos quedan sujetos a cumplir misiones diferentes pero unidos por la *razón de Estado* que determina la guerra, los derechos políticos y de propiedad.

Las instituciones políticas más importantes de la democracia fueron: los tribunales o *Heliea* que hacían cumplir la constitución integrado por ciudadanos de

³³⁴ Strauss, Leo, *La ciudad y el hombre*, op. cit., nota 1, p. 73.

más de treinta años; el Consejo de los Quinientos o *Bulé* se ocupaba de asuntos administrativos y de justicia y la Asamblea o *Ecclesia*, asamblea popular formada por todos los ciudadanos de las diez tribus. En estas tres importantes instituciones de la democracia ateniense solo participaban los ciudadanos. En vista de la guerra y de los recursos requeridos, tenemos los siguientes comentarios.

Atenas además de los tributos de los confederados, recibía ingresos considerables de los metecos. Éstos como se ha dicho eran los extranjeros establecidos definitivamente en Atenas, vivían en el Pireo y se dedicaban a la industria y al comercio. No necesariamente se puede decir que los metecos eran pobres, sino incluso al dedicarse al comercio proveían al Estado de importantes recursos para la guerra, incluyendo su participación como hoplitas.

Por el pago de sus tributos (*métoikos*) a cambio recibían la protección del Estado.³³⁵ El Polemarco dirimía sus diferencias, así como las de los isóteles y proxenos.³³⁶ No es fácil determinar la proporción numérica entre metecos, esclavos y ciudadanos:

Pero existe un documento interesante acerca de la composición de los trabajadores ocupados en la construcción del Erecteo, el año 409-408 a.C. Conocemos en conjunto 71 nombres; de éstos, 20 son de ciudadanos, 35 de metecos, y 16 de esclavos [...] el número relativamente pequeño de ciudadanos se explica ciertamente por las necesidades de la guerra, pues muchos estaban bajo las armas [...] Por otro lado, el estado de guerra explica también el número elevado de los metecos [...] no poseían derechos políticos o ciudadanos, pero se echaba mano de ellos, con todo, para el servicio por mar y por tierra. Entre ellos figura un gran número de individuos acomodados, que se consideran estrechamente unidos a la vida y al destino del país huésped. Y no sólo se los encontraba en el comercio y la

³³⁵ Bengston, op. cit. nota 229, p. 193.

³³⁶ Aristóteles, *La constitución de los atenienses*, op. cit., nota 306, p. 180. Los isóteles eran extranjeros domiciliados en Atenas, no pagaban la tasa de los extranjeros y podían ser propietarios. Los proxenos eran personas de viaje por Atenas. La proxenia era el derecho de representar los intereses de los ciudadanos en viaje que se concedía a veces a los extranjeros.

manufactura, sino que ocupaban también un lugar importante precisamente en el terreno de la actividad intelectual y artística.³³⁷

La diferenciación de ciudadanos y metecos producto tanto de las reformas de Clístenes como del decreto restrictivo de ciudadanía, se adscriben al concepto de ciudadano dado por la forma de gobierno: la democracia. Hablar de democracia es hablar de un régimen político; el debate por el mejor régimen político” implica desdibujar procedencias culturales, tradicionales, lingüísticas, etc., e imponer el elemento político como definitorio. De esta forma la *mejor cultura* como forma de vida se alza por encima de las demás culturas por ser el mejor régimen político, la *politeia*. Ya no se trata de un camino de vida propiamente filosófico como lo sugería Platón, sino de una *politeia* dada por el mejor régimen político.

Hay que destacar entonces que el debate sobre aquellos metecos, o minorías políticas con las minorías de la modernidad, no se ha modificado cualitativamente pues el “mejor régimen político” subsume la tradición de la mejor cultura. La promoción y el paradigma de la democracia como el camino de los conversos fue la vía de la *polis*; parece que la modernidad transita por caminos similares.

4. *Los metecos y los ingresos públicos*

Sobre la participación de los metecos en el presupuesto del Estado, tenemos que en *Los ingresos públicos* (aproximadamente del año 355 a.C.) Jenofonte se ocupa de determinar el modo en que los atenienses podrían mantenerse con sus propios recursos.³³⁸ Una de las soluciones que propone es mejorar la condición jurídica de los metecos en beneficio de la ciudad:

Pero, ¡ojalá! Que, además de los bienes naturales, se prestara atención ante todo a los *metecos*!. Esa fuente de ingresos me parece que es una de las más idóneas, ya que <ellos mismos> se mantienen y son muy útiles a las ciudades sin recibir un salario, sino que, por el contrario, aportan el impuesto que lleva su nombre. Me parece suficiente la atención actual, siempre que suprimamos todo cuanto, sin beneficiar en absoluto al Estado,

³³⁷ Bengston, op. cit., nota 229, p. 132.

³³⁸ Jenofonte, *Obras Menores, Hierón, Agesilao, La república de los Lacedemonios, Los ingresos públicos, El jefe de la caballería, De la equitación, De la caza*. Pseudo Jenofonte, *La república de los atenienses*, Madrid, Gredos, 1984, 2, 2, p.139.

se mira por los metecos como una restricción de los derechos de ciudadanía, y suprimamos también la obligación de que los metecos sirvan en el ejército como *hoplitas* junto con los ciudadanos, porque es grande el riesgo personal y grave también el estar alejado de sus oficios y de sus hogares. Por otra parte, la ciudad se vería mucho más beneficiada, si los ciudadanos hicieran las campañas juntos, que si forman al lado de ellos, como ahora, lidios, frigios, sirios y otros bárbaros de todas clases, pues tales son muchos de los metecos. Además de la ventaja de que se les dispense del servicio militar, sería también una gloria para la ciudad el que los atenienses se decidieran a confiar más en sí mismos, respecto a los combates, que en los oriundos de otras partes. Y si decidiéramos que los metecos participen de otras cosas en que me parece bien su colaboración y, especialmente en la caballería, los volveríamos mejor dispuestos y, a la vez, la ciudad se mostraría más fuerte y más importante [...] Si instituyéramos también el cargo de guardianes de metecos como existe el de guardianes de huérfanos, y hubiese, además, distinciones para aquellos que más metecos presentasen, también esto volvería a los metecos mejor dispuestos, y, como es lógico, todos los hombres sin patria aspirarían a la condición de metecos en Atenas y aumentarían los ingresos”.³³⁹

Jenofonte quien simpatizaba con la oligarquía, nos da su opinión a 49 años de la capitulación de Atenas: hay que habilitar de mejor manera a los metecos, pues son estratégicos en los ingresos públicos.

La propuesta de Jenofonte de dar forma jurídica más eficaz al papel de los metecos, revela la importancia de éstos, en particular, en las finanzas públicas. No obstante, dos décadas después (durante el imperio de Alejandro, aproximadamente del 334 al 323 a.C.) las *polis* como ciudades-estado helénicas serán absorbidas por el imperio macedónico junto con la concepción universalista estoica.

³³⁹ Ibidem, *Los ingresos públicos*, 2, 2, 2, 3, 2, 4, 2, 5, 2, 6, 2, 7, pp. 139-140.

CONCLUSIÓN

La flaqueza de la justicia en las relaciones internacionales es lo que arroja el realismo político desde el siglo V a.C. El uso de la fuerza por necesidad natural no es algo nuevo por más que el derecho internacional se empeñe en describirlo y constreñirlo a supuestos *ad hoc* que “legalicen” la compulsión natural del hombre a “casos concretos”. La compulsión está siempre ahí y será motivada en el hombre y en las relaciones internacionales cuando se experimente el temor por la pérdida de seguridad.

El legado de Tucídides como paradigma del realismo político mantiene su sitio. Muchos son los ejemplos que ilustran el actuar realista en las relaciones internacionales, pero la *loa a los muertos* y *Melos* muestran con exactitud el principio del realismo político de todos los tiempos. La fortuna y el cálculo son los grandes adversarios del realismo políticos difícilmente predecibles en el “mapa racional” de las relaciones internacionales como lo llama Morgenthau. La fortuna y el cálculo cobraron su precio a la *polis*. El binomio justicia/compulsión en las relaciones internacionales es la contraparte del orden justo e inmutable de la política interior de la *polis*. No obstante, la banda en la que oscilan el idealismo y el realismo político como estrategias interpretativas, incluye al orden interno y externo del *Estado*.

El vínculo del orden interno y externo en la *polis* son los metecos o *minorías políticas* así caracterizadas en este Capítulo.

Para los metecos la virtud moral de acuerdo con el modelo platónico es dable, pero la virtud republicana de acuerdo con el derecho de la *polis* era imposible. El lugar de los metecos en la *polis* como no ciudadanos, sin derechos políticos fue determinado por el propio proceso hacia la democracia unido a las grandes líneas del realismo político presentes en la Atenas del siglo V a.C.

Los metecos, como hemos visto, contribuyeron en las guerras que llevaron a Atenas a encumbrarse en el mundo griego. La relación del singular binomio justicia/compulsión *aplicable* a las *minorías políticas* en Atenas fue por un lado, su exclusión de la vida política en el ámbito interno, y por el otro, su *disposición* económica y militar en el ámbito externo de acuerdo con el realismo político. La

polis como el horizonte de la vida buena del ciudadano, no lo era para los metecos, aunque fueran mayoría y vivieran en el régimen *donde gobierna la mayoría*, el “mejor régimen político”.

CAPITULO TERCERO

IDEALISMO Y REALISMO POLÍTICO EN LA MODERNIDAD. EL PENSAMIENTO DE KANT

I. PRESENTACIÓN DEL CAPÍTULO

Una de las tareas esenciales de la Ilustración fue la secularización del pensamiento y con ello garantizar la libertad del hombre mediante el dominio de su voluntad racional. De esta forma se daba paso al proceso jurídico-político en el que se hallaban las potencias estatales de Europa.

El lema kantiano que caracterizó a la Ilustración: *¡Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!, al tiempo de reprochar al hombre su falta de valor para salir de la masedumbre de la religión, confirmaba las nuevas teorías del conocimiento que rondaban el ambiente ilustrado. Se trata de una basta y rica epistemología que subyace a la formulación del derecho como tema ineludible de la nueva organización social, que no obstante, seguía padeciendo los problemas del pasado.

La Ilustración no quiere detenerse en la mera consideración del derecho histórico, sino que vuelve, con insistencia, al „derecho que ha nacido con nosotros“ pero al fundarlo y defenderlo se enlaza de nuevo con la herencia intelectual más antigua. Nos conduce al planteamiento radical hecho por Platón. Así como Platón había planteado la cuestión fundamental de la *relación entre el derecho y la fuerza*, la Ilustración aborda de nuevo el problema y lo adentra en su propia vida espiritual. En este punto se inicia, a través de dos milenios, un diálogo directo con el mundo antiguo, que tiene igual significación en el aspecto histórico-espiritual que en el sistemático.³⁴⁰

La justicia y la compulsión tienen su correlato con Sócrates y Trasímaco, según el diálogo la *República* de Platón. En el libro I, Trasímaco se muestra impaciente por la plática entre Sócrates y Polemarco respecto de qué es la justicia. Sobre ella, Sócrates le dice a Trasímaco:

³⁴⁰ Cassirer, Ernst, *La filosofía de la Ilustración*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 262.

Créeme, amigo. Lo que sucede es que no somos capaces de hacerla aparecer. Así es mucho más probable que seamos compadecidos por vosotros, los hábiles, en lugar de ser maltratados. Más adelante Trasímaco dice: Afirmo que lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte [...] En efecto, los que censuran la injusticia la censuran no por temor a cometer obras injustas, sino por miedo a padecerlas. De este modo, Sócrates, la injusticia, cuando llega a serlo suficientemente, es más fuerte, más libre y de mayor autoridad que la justicia; y tal como dije desde un comienzo, lo justo es lo que conviene al más fuerte, y lo injusto lo que aprovecha y conviene a sí mismo.³⁴¹

La justicia del más fuerte *asegura* la injusticia de sus actos superando a aquélla en autoridad. Una lleva a la otra.

En el Libro V cuando Sócrates procede a fundar el mejor Estado queda claro que el hombre y el Estado justos son los paradigmas a seguir por lo que no se pretende demostrar que su existencia sea posible sino solo fundar en el discurso al Estado más próximo al ideal. Para ello Platón se sirve de la poesía como medio pedagógico en la formación de los ciudadanos, y como medio de persuasión empleando con Trasímaco la tesis de la “coacción para el bien”. Es entonces cuando Sócrates procede a fundar el mejor Estado del que Trasímaco desea ser parte al exclamar que quiere escuchar.³⁴²

La dialéctica Sócrates/Trasímaco, justicia/compulsión como he dicho a lo largo del trabajo, ha acompañado al hombre desde que es hombre. La aspiración de la justicia es pues el paradigma del derecho natural, la *idea de la justicia* que por siglos ha nutrido al idealismo, pero por otro lado se encuentra el derecho natural que el más fuerte ejerce por necesidad natural. Y esto implica un relativismo (del que la sofística se ocupó) respecto de la *idea de justicia*

El vigor de la dialéctica justicia/compulsión exigió de la Ilustración definiciones intelectuales que guiaran al hombre y juridificaran las relaciones sociales

³⁴¹ Platón, *República*, op. cit., nota 95, 336e-337a, p. 74 y 338c, 344c, pp. 76, 85-86.

³⁴² *Ibidem*, 450a, p. 245

nacionales e internacionales. Pero además de lo anterior, el mejor escenario era (y sigue siendo) *contener* la fuerza con el derecho.

Sobre el asunto, Kant (1724-1804) tiene un importante papel en relación con el individuo, con el Derecho interno del Estado (o Derecho Político como él lo llama) y con el Derecho de Gentes hoy Derecho Internacional. La filosofía trascendental de Kant inaugura uno de los episodios más decisivos del mundo jurídico de la modernidad, que se inscribe en la dialéctica justicia/compulsión pero que busca reemplazarla con base en su teoría del conocimiento por el binomio libertad/ley moral, con el que caracterizamos este CAPÍTULO TERCERO.

La justicia del pasado es sustituida por la libertad de la modernidad, y la compulsión propia de la naturaleza humana pretende en el idealismo trascendental de Kant contenerse en la ley moral como expresión de la autonomía del sujeto y de los Estados. De tal manera que esta caracterización libertad/ley moral aplica en la política interior y exterior.

La teoría del conocimiento de Kant, conocidas como *criticismo* o *apriorismo* tiene por finalidad hacer una crítica respecto de nuestra facultad de conocer y a partir de ella, formula una teoría jurídica que asegura a los individuos la pacífica convivencia en sus relaciones mutuas, intraestatales e interestatales. La piedra angular para lograr lo anterior es el uso práctico de la razón pura, es decir, la ley moral como postulado de la razón práctica que contiene la *idea trascendental de la libertad*. El uso práctico de la razón se expresa en el plano jurídico que incluye al Estado en su ámbito interno (Derecho Político) externo (Derecho de Gentes) y a aquel que propicia la unión de todos los pueblos para establecer leyes universales para el comercio (Derecho Cosmopolita).

La moralidad con pretensiones universalistas construida sobre un mundo inteligible, toma su aspecto formal en el imperativo categórico el cual vincula la voluntad subjetiva con lo general; la libertad se concibe como postulado de la razón práctica "... consecuentemente, la legislación positiva entendida como derecho adquirido tiene su fundamento en una esfera metaempírica o, con el vocabulario de Kant, trascendental."³⁴³

³⁴³ Müller, Klaus, "Del *Ius Publicum Europeum*... op. cit., nota 9.

Para nuestra investigación, en Kant encontramos derroteros que al tener como supuesto al sujeto trascendental y la unión de éste con *los demás*, tiene como finalidad formar al Estado y a su vez una comunidad pacífica de Estados, sin dejar de lado la evidencia empírica del uso de la fuerza entre los hombres, en el Estado y en las relaciones internacionales. De tal modo, que las estrategias interpretativas de esta investigación, el idealismo y el realismo político, tienen en Kant un extenso campo respecto de la *idea del derecho* y el fenómeno del uso de la fuerza.

Según lo anterior, hay que tomar en cuenta el problema del platonismo y el empirismo en la doctrina kantiana del derecho natural:

Kant distingue entre, en primer lugar, la determinación del Derecho como una idea; en segundo lugar, su dependencia de una doctrina empírica del Derecho (*empirische Rechtslehre*) que participa en la idea y, en tercer lugar, una Doctrina del Derecho meramente empírica (*bloss empirische Rechtslehre*) que se orienta irreflexivamente sólo por la experiencia. Esta división corresponde justamente al esquema de *i) Derecho, ii) Política* como doctrina ejecutiva del Derecho (*ausübende Rechtslehre*) y *iii) una Política* meramente empírica (*bloss empirische Politik*) en la que „lo” político se libera de la razón.³⁴⁴

De esta forma, este CAPÍTULO TERCERO tiene como primer objetivo específico interpretar la doctrina del derecho de Kant con base en su idealismo trascendental y determinar su influencia en el derecho internacional y en los derechos de las minorías. El hilo que orienta este objetivo es el binomio libertad/ley moral.

Con dicho binomio podemos establecer que Kant reactualiza las pretensiones derivadas de las demandas subjetivas según la naturaleza del hombre, dando coexistencia a la tensión entre ciencia y moral, entre el determinismo universal y libertad de la voluntad.

Así, este capítulo discute la teoría del conocimiento de Kant en relación con el derecho y lo político, cuyos ámbitos de aplicación inician con el sujeto, el Estado y el Derecho de Gentes, de tal modo que el segundo objetivo específico es

³⁴⁴ Brandt, Reinhard, *Immanuel Kant, política, derecho y antropología*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa-Plaza y Valdés, 2001, pp. 130-131.

determinar si el idealismo trascendental resuelve la tensión entre la moral y la política, manteniendo a la libertad como la constante articuladora del sistema kantiano.

El Capítulo II. LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO Y LA MORAL, inicia con el Apartado 1. *El camino del pensamiento crítico. ¿Qué puedo conocer?*, donde se examinan los contenidos más importantes de la teoría del conocimiento de Kant. Su inciso A. *Del derecho natural clásico al derecho natural moderno. Distinción entre moral y derecho*, discute la conversión de la “ley” natural clásica a los “derechos” del derecho natural moderno. Asimismo con la distinción entre moral y derecho que tiene sus orígenes en Thomasius, se abre un campo que sienta las bases del futuro derecho positivo. El inciso B. *El criticismo*, organiza el plan de trabajo mediante la respuesta a las tres preguntas formuladas por Kant: *¿Qué puedo conocer?*, *¿Qué debo hacer?* y *¿Qué puedo esperar?*. El inciso C. *El “giro copernicano”. El sujeto trascendental*, explica cómo el modelo astronómico de Copérnico fue referencia de la metafísica a la que Kant pretendió dar un nuevo fundamento: el sujeto trascendental, la razón, que al tomar la perspectiva del sol, se convierte en el sujeto generador de conocimiento. El subinciso a. Conocimiento puro y empírico. Noúmenos y fenómenos, explica la importante distinción entre el carácter inteligible (noúmenos) y el carácter empírico (fenómeno) de los objetos, según la cual descansa la filosofía trascendental.

El Apartado 2. *La moral ¿Qué debo hacer?*, se ocupa de la libertad desde su estatus epistemológico. El inciso A. *Pensando la libertad. El arbitrio y el “uso” de la libertad*, examina el proceso por el cual la libertad se convierte en postulado de la razón práctica (distinguiendo su utilidad positiva y negativa) estableciendo la función del derecho como regulador del arbitrio de los individuos, sobre la base de que el sujeto legislador participa de la ley general de la libertad. La ley moral al abolir la *materia*, la felicidad propia (derivada de las necesidades del mundo sensible) es reemplazada por la obediencia al mandato categórico de la moralidad impuesto por la voluntad libre del sujeto trascendental. El subinciso a. El uso regulativo de las ideas, determina la *utilidad* de las ideas trascendentales, según principios que orientan su realización.

El inciso B. *La libertad y el sujeto. ¿Qué puedo esperar?*, establece que la libertad de todos los hombres articulada desde la razón práctica permite el acceso a una autolegislación universalmente reconocida de tal manera que el sistema de la moralidad descansa sobre la condición de que *cada uno hace lo que debe*, y como Kant reconoce que la adecuación de la voluntad con la ley moral equivale a *santidad*, tenemos entonces que *ajustarnos* al ideal de algo, confiando a la razón la tarea civilizadora con base en los fines naturales y a la historia el progreso de la humanidad. El subinciso a. El progreso de la especie en la historia, si vincula con la filosofía de la historia de Kant que se fundamenta en la autodeterminación individual y en el progreso universal del género humano.

En este Capítulo II. LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO Y LA MORAL, se respondieron las preguntas: *¿Qué puedo conocer?*, *¿Qué debo hacer?* y *¿Qué puedo esperar?*, las cuales nos llevan a una cuarta, y es la que Kant se formula en su *Antropología Pragmática* (que se tratará en el Apartado 5 del Capítulo III) como síntesis de las anteriores: *¿Qué es el hombre?*.

Las cuatro preguntas se contienen en el núcleo del idealismo trascendental de Kant, que expresa en su escrito *¿Qué es la ilustración?*:

“Mas oigo exclamar por todas partes: ¡Nada de razones! El oficial dice: ¡no razones, y haz la instrucción! El funcionario de Hacienda: ¡nada de razonamientos!, ¡a pagar! El reverendo: ¡no razones y cree!. Solo un señor en el mundo dice: *razonad todo* lo que queráis y sobre lo que queráis pero ¡obedeced!”³⁴⁵

En el Capítulo III. EL *REALISMO POLÍTICO* DE KANT, parto de la base de que si bien Kant reconocía las dificultades que representaba el uso de la fuerza entre los individuos, en las relaciones intra e interestatales, “... fue de la incómoda opinión de que las determinaciones a priori del Derecho contienen la solución de aporías políticas.”³⁴⁶ De esta forma al establecer la relación entre moral y política determinada por el Derecho, Kant no dejó la esfera de “lo político” emancipada del Derecho. “[...] la teoría kantiana no deja espacio para una política del decisionismo

³⁴⁵ Immanuel Kant, “¿Qué es la ilustración?”, *Filosofía de la Historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 28.

³⁴⁶ Brandt, Reinhardt, op. cit., nota 344, p. 107

que quiere fundar el Derecho para fines políticos a partir de la decisión. En forma análoga, la teoría kantiana tampoco deja espacio para un proceso de reflexión político-ciudadana que no estuviera dirigido a priori por un concepto del Derecho”.³⁴⁷

Definido el alcance de la libertad de los individuos, el Capítulo III. EL *REALISMO POLÍTICO* DE KANT inicia con el Apartado 1. *Consideraciones generales*, donde se expone el plan a seguir en el Capítulo. El inciso A. *El concepto del derecho y el estatus epistemológico de la libertad*, determina que el derecho es un sistema *a priori* y forma parte de la filosofía práctica de la que la libertad es su postulado.

El inciso B. *La libertad como derecho innato. Lo mío y lo tuyo interno/externos*, nos ubica en el Derecho Privado de Kant. El Apartado analiza que la libertad como derecho innato es un derecho *natural*; solo al hablar de derecho *adquirido* estamos en el campo del derecho *positivo* donde se asegura *lo mío y lo tuyo externos*.

El Apartado 2. *Del derecho natural al derecho positivo. Los pueblos autóctonos o la humanidad*, establece la articulación del derecho natural con el positivo: de la *posesión común originaria* de la humanidad, que es una posesión *provisional* en el estado de naturaleza, pasa a ser una posesión *perentoria* en el estado civil. Por lo tanto Kant fundamenta en la propiedad el derecho privado y el público. Aquí se discute con base en la *posesión primitiva*, quién accede a la tierra según el estatus de “humanidad” o de “*pueblos autóctonos*” El inciso A. *Las deducciones*: a. Del concepto de la posesión jurídica de un objeto exterior y b. Del concepto de la adquisición originaria, explican que el concepto de posesión meramente jurídica no es un concepto empírico, pero tiene realidad práctica, es decir, tiene que ser aplicada a los objetos de la experiencia y por ello requiere de una deducción. Se trata de una posesión inteligible (*possessio noumenon*) que establece una relación entre los sujetos y que debe coincidir con la legislación universal de la voluntad. Al respecto hay que tener siempre presente que el idealismo trascendental de Kant articula la oposición entre naturaleza y libertad: entre el mundo de los fenómenos y el mundo de los noúmenos.

³⁴⁷ Idem.

Con el Apartado 3. *Hacia la contractualización del derecho internacional* nos ubicamos en el Derecho Político y de Gentes de acuerdo con la división del Derecho Público de Kant.

El inciso A. *El contrato originario y el Estado. La “insociable sociabilidad”*, analiza la importancia del *contrato originario* como recurso teórico atemporal que legitima al Estado, al *Estado en la idea*. El *contrato originario* es la consecuencia jurídica de la moralización derivada de la razón práctica determinada por la voluntad universalmente legisladora del sujeto, basada en la *voluntad general* de Rousseau, que Kant adopta como criterio de unión del nuevo soberano. Lo anterior, en medio de la *insociable sociabilidad* interpretada como el antagonismo natural del hombre que por una lado lo constriñe a hacer sociedad y por otro, a disponer de todo lo que le place. De manera particular el tema se inscribe en la dialéctica justicia/compulsión reemplazada por Kant por libertad/ley moral donde se pone a prueba la filosofía moral kantiana de cara a la propia formación del Estado.

El inciso B. *El nuevo soberano: la voluntad general*, examina la transición del derecho natural clásico al moderno, donde a través de la voluntad general, la razón ya no justifica el dominio, sino la calidad del hombre libre, según Rousseau. El inciso C. *Del Estado al orden interestatal. La vigencia de Tucídides*, muestra la analogía que hace Kant entre el estado de naturaleza en el que se hallaban los hombres hasta formar la sociedad civil y la relación de los Estados en sus relaciones mutuas también concebidos en el estado de naturaleza donde priva el derecho del más fuerte. Así, Kant establece su intención de establecer una constitución que funde, de manera análoga a como fundó el Estado, una paz duradera entre los Estados. Un *Congreso Permanente* como él lo llamó, regulado por el Derecho de los Estados (*Staatenrecht*), como la nueva constitución interestatal no contemplando un poder soberano que constriña a sus miembros a pertenecer a aquel Congreso. Coincidiendo con el concepto de “lo político” de su época, Kant señala que la guerra surge del estado natural en el que se encuentran los Estados por lo que establece un “itinerario” trascendental para resolver la

realidad empírica de las relaciones internacionales, de las cuales Tucídides ya nos había dejado un gran testimonio.

En los siguientes dos subincisos se hace un análisis comparativo entre el realismo político de Tucídides y el *realismo político* de Kant. En el subinciso *a*. Los elementos empíricos del derecho de gentes. La crónica realista, se examinan las características de lo que Kant considera el “estado de guerra continua” en el que están los Estados. El subinciso *b*. El derecho a la guerra. La crónica jurídica, plantea el problema con base en el derecho *a*, *durante* y *después* de la guerra. Estos dos subincisos se contrastan con dos tratados en el CAPÍTULO SEGUNDO. TUCÍDIDES Y EL REALISMO POLÍTICO ANTIGUO. LAS MINORÍAS EN LA *POLIS* su inciso *C*. *Los discursos previos al inicio de las hostilidades*, equivale al subinciso *a*. que contiene la crónica realista o elementos empíricos del derecho de gentes de acuerdo con Kant. Por su parte en el Capítulo de Tucídides, el subinciso *a*. El realismo y la “razón” de los discursos, analizó el alegato de cada parte griega para justificar su guerra que equivale al subinciso *b*. La crónica jurídica en donde Kant establece los casos en que “procede” la guerra.

Vinculado con lo anterior, el subinciso *c*. Establece el *afecto del temor*, como la condición natural del hombre ante la pérdida de la vida o sus bienes. En el derecho internacional dicho *afecto* se refiere a la amenaza por la posible pérdida de seguridad, tal como se mostró Esparta frente al empoderamiento ateniense. El subinciso *d*. examina la importante participación del sujeto legislador para aprobar la guerra, condición que se opone a la *razón de estado* como dominio absoluto del soberano.

El Apartado 4. *El estado de paz*, analiza cómo de acuerdo con el realismo kantiano y su idealismo trascendental, la *paz perpetua* es irrealizable, irreconciliable con al facticidad interestatal del uso de la fuerza. No obstante hay principios políticos que orientan al hombre hacia la paz. Considerando el veto irrevocable en el individuo de la razón práctico-moral: *No debe haber guerra*, el *deber* de acuerdo con Kant, nos obliga a actuar según la idea de algún fin, y el fin es la paz, realizable o no, es asunto del realismo político. El inciso *A*. *Instaurando la paz. El rol de Woodrow Wilson*, confirma el impacto del pensamiento kantiano

en la instauración de la paz y como teoría que subyace al establecimiento de la Liga de las Naciones de 1919, tras la disolución del *Ius Publicum Europeam*. Wilson, artífice de la Liga, pronunció un discurso ante el Congreso norteamericano solicitando la declaración de guerra. Dicho discurso es analizado en este inciso, en el que se advierte la presencia del idealismo y del realismo político actuando simultáneamente en el marco del liberalismo (mesiánico) norteamericano que anunciaba su emergencia hegemónica. El inciso B. *La Liga de las Naciones y las Naciones Unidas. Hacia los derechos humanos*, destaca la influencia de Kant en los intentos institucionales de la humanidad -humanidad como *homo noumenon*- por la paz y la seguridad internacionales, y en la *fe* en los derechos fundamentales del hombre: *Nosotros los pueblos de las Naciones Unidas resueltos...*

El inciso C. *Los filósofos y la paz perpetua*, tiene por finalidad establecer la importancia del pensamiento filosófico expresada por Platón y Kant en la orientación de los asuntos políticos. Mediante la comparación de la relación filósofo/poeta de Platón y político teórico-filósofo/político práctico de Kant, examinamos la constante del pensamiento filosófico y su influencia idealista en el derecho.

El inciso D. *Desacuerdos entre moral y política. Idealismo vs. Realismo político*, examina cómo Kant tomando como base a la moral como una práctica objetiva, establece que la doctrina del derecho o el *derecho en la idea* encuentra su aplicación en la política como doctrina empírica del derecho (*empirische Rechtslehre*) y así no hay desacuerdos entre la práctica y la teoría. El inciso E. *Acuerdos entre política y moral. El concepto trascendental del derecho público*, explica que haciendo la abstracción material del derecho público, sólo queda la *forma de la publicidad*. La publicidad pasa a ser el lugar de coincidencia de las máximas del sujeto y del Estado así como criterio de rectitud.

El Apartado 5. *La Antropología*, investiga lo que el propio hombre como ser que obra libremente, hace y debe hacer de sí mismo, con el objeto de obtener un conocimiento que lo proyecte como *ciudadano del mundo* en la historia. En el inciso A. *Consideraciones preliminares*, se enfatiza la importancia de contar con un conocimiento no de las razas o de hacer una etnología, sino de elaborar una

antropología pragmática que sume la filosofía teórico-práctica vinculada a la legalidad de la libertad del sujeto trascendental con el género humano, en particular con el *ciudadano del mundo*. El inciso B. *El ambiente ilustrado de Königsberg* explora las condiciones socio-políticas e intelectuales que abrigaron el sueño dogmático social de Kant. En el inciso C. *Hacia la antropología pragmática*, respondemos a la cuarta pregunta a la que apuntan las tres ya resueltas en los Apartados anteriores: *¿Qué es el hombre?*

Lo que para Kant es el hombre se inscribe en el estatus de la naturaleza humana en relación con las ciencias humanas emergentes de la época; para Kant el hombre es un ser moral. Aquí concluimos que la antropología pragmática para Kant constituye la parte empírica de su filosofía moral cuyos principios objetivos puedan ser reconocibles en la experiencia del ciudadano del mundo, esto es, en las relaciones de comercio.

Finalmente el Apartado 6. *El Derecho Cosmopolita. Minorías y pueblos autóctonos*, establece que el derecho cosmopolita es articulado a partir del derecho natural, es decir, con base en la posesión originaria común del suelo que tiene la humanidad; Kant considera al derecho cosmopolita como un complemento necesario del código no escrito del derecho político y de gentes elevándolo a categoría de derecho público de la Humanidad. Sostenemos que la vinculación de este derecho con la *antropología pragmática* consiste en que ésta prescribe una *doctrina de la prudencia* que permite al ciudadano del mundo primero el trato con sus conciudadanos y después con el resto del mundo para establecer relaciones de comercio en el marco de la razón práctica, en donde el derecho cosmopolita y la antropología pragmática apuntan a la paz perpetua. El papel de las minorías y los *pueblos autóctonos* en el Derecho Cosmopolita se sujeta a las condiciones racionales del modelo kantiano de acuerdo con la calidad subjetiva de las primeras, y el estatus de *posesión primitiva* de los segundos.

II. LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO Y LA MORAL

1. *El camino del pensamiento crítico. ¿Qué puedo conocer?*

A. *Del derecho natural clásico al derecho natural moderno. Distinción entre moral y derecho*

El orden ético natural junto con elementos convencionales caracterizaron el derecho de la *polis* que se imponía a constelaciones sujetas a lo divino. Anterior a la voluntad humana se hallaba la ley natural como orden objetivo vinculante. La libertad del hombre lograda por Sócrates y Platón consistía en el dominio de los instintos por la razón para estar a tono con la ley natural. Sin embargo, su acción e idealismo, respectivamente, se reducen al cumplimiento de la ley natural eterna e inmutable, que deja de lado la autonomía del sujeto.

Mientras que la ley natural tradicional es regla y medida objetiva anterior a la voluntad del hombre, la ley natural moderna es, o tiende a ser principalmente una serie de “derechos”. La relevancia práctica de esta ley natural moderna, diferente de la tradicional, adquiere vigor durante la ilustración debido a que aquellos “derechos” se convierten en demandas subjetivas derivadas de la propia naturaleza del hombre. El proceso anterior inició con el nominalismo, en particular con la doctrina política de Hobbes, fundador de la filosofía política moderna, tomando como base la ciencia natural, donde la oposición entre naturaleza y voluntad humana estaba aún oculta por la metafísica monista (materialista-determinista) que Hobbes se vio forzado a adoptar para escapar de la concepción “sustancialista”.³⁴⁸

La diferenciación entre la naturaleza y la voluntad humana tiene consecuencias para el derecho, es el paso adelante que da Kant con la moral y el derecho, de cara a la afirmación de Cassirer de que la Ilustración se enlaza con la herencia intelectual más antigua y vuelve al “derecho que ha nacido con nosotros”, discutido por Platón a la luz de la dialéctica derecho/fuerza, es decir, justicia/compulsión de acuerdo con nuestra caracterización de los dos capítulos anteriores.

³⁴⁸ Strauss, Leo, *La filosofía política de Hobbes*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 9-13 y 226.

La tendencia del derecho natural moderno a la formulación de “derechos” derivados de demandas subjetivas de la propia naturaleza del hombre, se ha dado mediante la transición de ley- natural por derecho-hombre, es decir, derechos del hombre, con lo que el hombre se proclama emancipado de la naturaleza y se niega a someterse a leyes que no hayan sido su propia creación.³⁴⁹

La distinción entre moral y derecho se remonta a Thomasius “... el concepto de obligación jurídica había sido separado como obligación „externa“ o „coactiva“ del concepto de obligación „interna“ o de „conciencia“ propia de la moral; sobre todo, desde que se creyó poder encontrar esta distinción en la obra kantiana”.³⁵⁰

Müller³⁵¹ interpreta lo anterior, de acuerdo con la publicación de Christian Thomasius, *Instituciones jurisprudentiae divinae* de 1682 donde defiende la separación de la Iglesia y el Estado y en su obra *Fundamentum iuris naturae et gentium* publicada en 1705, en la que exigió un derecho natural sin referencia a contenidos religiosos. La diferenciación sistemática entre derecho y moral, se basa en una concepción secular, por la cual Thomasius formuló los principios del derecho natural racional: *iustum* coercitivo y el *honestum* no coercitivo. El *iustum* implica que el hombre está obligado a obedecer las normas por medio de una instancia externa, el Estado, renunciando a la exigencia de una voz interna cuya función es legitimadora de la jurisdicción. El *honestum* fue interpretado como moral, como ley de obligatoriedad interna, donde la conciencia interna toma la función de juez en caso de incumplimiento de leyes morales.

Kant emplea esta distinción *usando* la libertad como vínculo de su filosofía teórica y práctica. La libertad como postulado de la razón práctica permite incorporar el principio de autonomía del sujeto a la realidad exterior, cuyas leyes morales se expresan de manera formal en el imperativo categórico.

De esta forma:

³⁴⁹ Strauss, Leo, *La ciudad y el hombre*, op. cit., nota 1, p. 72.

³⁵⁰ Welzel, Hans, *Introducción a la Filosofía del Derecho. Derecho natural y Justicia material*, Buenos Aires, Euros Editores, 2005, p. 255.

³⁵¹ Müller, Klaus, “Del *Ius Publicum Europeum* a la gobernabilidad global. Estrategias, bases y fundamentos de la juridificación”, *El concepto del derecho en su historia y la juridificación de las relaciones internacionales*, op. cit., nota 9. Cita la obra de Kaufmann, Arthur, Hassemmer, Winfried (ed.) *Einführung in die Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der Gegenwart*, Heidelberg, 1994, p. 64.

La moral y el derecho sustituyen la función de la divino, concepto éste, no sujeto al análisis racional, dado que él demostró [Kant] que los hombres no son capaces de juzgar con rigor los temas metafísicos debido a su opción limitada de conocimiento. Dado que la existencia de Dios no puede ser comprobada, sino únicamente ser aceptada por la fe, entonces no se pueden deducir reglas universalmente válidas de su supuesta existencia. Consiguientemente, los hombres como seres racionales tienen que crear sus propias reglas para definir criterios de sus relaciones recíprocas en el ámbito de la sociedad.³⁵²

B. *El criticismo*

La filosofía crítica de Kant pretende comprender la posibilidad y los límites de la razón en su aspecto teórico y práctico, respondiendo tres preguntas: *¿Qué puedo conocer?* en relación con los principios y límites del conocimiento científico de la naturaleza; *¿Qué debo hacer?* para justificar los principios de la acción y las condiciones de la libertad; y por último *¿Qué puedo esperar?* para señalar el destino del hombre. Estas tres preguntas apuntan a la cuarta que Kant plantea en su *Antropología Pragmática*: *¿Qué es el hombre?*, la cual se puede resolver respondiendo a las tres anteriores.

El período conocido como la filosofía crítica de Kant iniciado en 1770,³⁵³ pasa también por la elaboración de trabajos breves (a los que también nos referiremos) que fundamentan su nueva concepción acerca de la naturaleza del Estado, de la historia y de lo político. Se trata de los siguientes escritos: *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* y *¿Qué es la ilustración?* ambos de 1784, *Comienzo presunto de la historia humana* de 1786, *Si el género humano se halla en proceso constante hacia mejor* y *El fin de todas las cosas* ambos de 1798, *La paz perpetua* de 1795 y *Antropología en sentido pragmático* también de 1798, entre otros.

La respuesta de Kant a la pregunta *¿Qué puedo conocer?*, consiste en la crítica del conocimiento independiente de toda experiencia por lo que se resuelve la

³⁵² Idem.

³⁵³ Integrado por la *Crítica de la razón pura* de 1781. La segunda Crítica, *Crítica de la razón práctica* de 1788 y la llamada tercera Crítica, *Crítica del Juicio* de 1790.

posibilidad o imposibilidad de una metafísica general determinándole sus límites mediante principios; la crítica entonces se ocupa solo de la razón misma y de su pensar puro para saber cuánto se puede alcanzar con ella prescindiendo de materia y ayuda de la experiencia. La certeza de este proceder se asegura por el conocimiento *a priori* que debe tenerse por absolutamente necesario y universal y por ello modelo mismo de su certeza apodíctica. La intuición y el entendimiento como fuentes del conocimiento, deben someterse a la crítica, al tribunal de la razón, que consiste en someter el conocimiento a procedimientos racionales según la filosofía trascendental.

C. El “giro copernicano”. El sujeto trascendental

El entendimiento que concibe *a priori* no requiere atribuir nada a la cosa, salvo lo que él mismo le atribuya conforme a su concepto. En el prólogo a la segunda edición de 1787 de la *Crítica de la razón pura*, Kant ilustra lo anterior refiriéndose a Tales y su demostración del triángulo isósceles: “...encontró que no tenía que inquirir lo que veía en la figura o aun en el mero concepto de ella y por decirlo así, aprender de ella sus propiedades, sino que tenía que producirla, por medio de lo que, según conceptos, él mismo había pensado y expuesto en ella *a priori*.”³⁵⁴

Pero, ¿A qué se debe que la metafísica no haya emprendido la marcha segura de una ciencia? El problema, señala Kant radica en el método, que hasta entonces era un mero tanteo que no había aclarado como era posible la ciencia y determinado si la metafísica se ajustaba a ella. De esta forma el cambio epistemológico de la filosofía crítica kantiana es análogo a la revolución astronómica copernicana:

Para comprender el movimiento de los astros, en lugar de suponer que la Tierra es el centro del universo y en torno a ella gira el sol, hay que invertir el razonamiento, es decir, establecer que el sol es el centro del universo, y *tomar su perspectiva*.

En analogía con lo anterior, la astronomía se convierte en el modelo de la nueva metafísica que Kant quiere fundamentar: hasta entonces el conocimiento se regía por los objetos eliminando toda posibilidad de conceptualizarlos *a priori*. El

³⁵⁴ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, 12ª. ed., México, Porrúa, 2003, p. 12.

razonamiento kantiano se refiere a que los objetos tienen que regirse por nuestro conocimiento, lo cual coincide con nuestro conocimiento *a priori* de dichos objetos, es decir, establecer algo sobre ellos antes de que nos sean dados. “El acontecimiento astronómico al que efectivamente se refiere la expresión no alude a un aspecto marginal de la filosofía kantiana, sino a la distinción cardinal entre *cosa en sí misma* y *fenómeno* y, en consecuencia, a la correlación entre realismo empirista e idealismo trascendental y, al mismo tiempo, entre filosofía teórica y filosofía práctica”.³⁵⁵

El giro subjetivista entonces se refiere a que al igual que Copérnico se atrevió a tomar la perspectiva del sol para suponer el curso normal de las estrellas, Kant asume a la *razón* en la perspectiva del sol, donde el movimiento del espectador conduce al movimiento de las estrellas. Lo más importante es que los movimientos de las estrellas son necesarios a partir del movimiento del espectador.

Con lo anterior, la experiencia mediante la cual los objetos nos son dados es un modo de conocimiento que exige el entendimiento cuya regla se halla en el sujeto incluso antes de que dichos objetos le sean dados. Se trata de una regla que se expresa en conceptos *a priori* por los que deben regirse necesariamente todos los objetos de la experiencia y con los que tienen que concordar. Los objetos pensados por la razón no dados por la experiencia, son ensayos para pensarlos admitiendo así que lo que conocemos *a priori* de las cosas es sólo lo que por nosotros mismos ponemos en ellas.³⁵⁶

De esta forma, ya no se trata de determinar el movimiento de las estrellas, sino que la perspectiva del espectador desde el sol conduce al movimiento de ellas.

Siendo entonces el espectador, el sujeto capaz de conocimientos *a priori* pone en “movimiento” a las estrellas. Así, del sujeto trascendental se predicen los conocimientos *a priori* “construyendo” él mismo los fenómenos, por lo que dicho sujeto no es pasivo, sino que debe ser productivo al poner algo en el objeto conocido y modelándolo a partir de las formas de sensibilidad y las categorías de entendimiento; así los objetos se sujetan al “equipamiento cognoscitivo” del propio

³⁵⁵ Brandt, Reinhard, *Immanuel Kant, Política*, op. cit., nota 344, pp. 76-77.

³⁵⁶ Kant, *Crítica de la razón pura*, op. cit., nota 354, pp. 14-15. (Paráfrasis).

sujeto. Con lo anterior, Brandt sostiene que el camino hacia la *Ciencia* no es otra cosa que disponer de principios *a priori* a los que deben someterse los objetos.³⁵⁷

El sujeto trascendental no es el sujeto empírico sino que a partir de la reflexión trascendental, la determinación del objeto del conocimiento debe ir precedida por la determinación pura del conocimiento.³⁵⁸

Por lo tanto, el „sujeto“ de que se habla siempre aquí no es otro que la „razón“ misma en sus fundamentales funciones generales y particulares. Solamente en este sentido podemos calificar el sistema kantiano como un sistema „idealista“: la idealidad a que este sistema se refiere y en la que se apoya es la de los supremos principios de la razón, en la que se hayan ya preformados en cierto modo y por los que necesariamente tienen que ser determinados *a priori* todos los resultados especiales y derivados [...] Pero, en realidad, la crítica de la razón va dirigida tanto contra el „idealismo“ psicológico como contra el „realismo“ dogmático, ya que se propone ser, no sólo la crítica del concepto del objeto, sino también la *crítica del concepto del yo*.³⁵⁹

a. Conocimiento puro y empírico. *Noúmenos* y Fenómenos

En la experiencia que Kant llama la “materia bruta de las impresiones sensibles”³⁶⁰ *comienza* nuestro conocimiento, pero no todo conocimiento se *origina* en la experiencia. El conocimiento a través de impresiones es el conocimiento empírico cuyas fuentes son *a posteriori* y de lo que nuestra propia facultad puede conocer independientemente de toda experiencia es el conocimiento *a priori* o conocimiento puro: “...hay dos ramas del conocimiento humano, que quizás se originen en una raíz común, pero desconocida para nosotros, y son a saber, la sensibilidad y el entendimiento. Por medio de la primera nos son *dados* los objetos; por medio de la segunda son los objetos *pensados*.”³⁶¹ No obstante habrá conocimientos que aunque no derivamos de la

³⁵⁷ Brandt, Reinhard, *Immanuel Kant, Política, Derecho y Antropología*, op. cit., nota 344, pp. 76-77.

³⁵⁸ Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 230.

³⁵⁹ *Ibidem*, pp. 231-232.

³⁶⁰ Kant, *Crítica de la razón pura*, op. cit., nota 354, p. 27.

³⁶¹ *Ibidem*, p. 43.

experiencia, son conocimientos *a priori* a partir de una regla universal obtenida no obstante, de la experiencia.

El conocimiento *a priori* parte de proposiciones necesarias (apodícticas) y valederas universalmente; en el conocimiento humano hay juicios necesarios y universales, es decir, juicios puros *a priori* en los que no se mezcla nada empírico. Estos son los juicios que más le interesan a Kant son a la vez sintéticos y *a priori*, esto es, juicios de necesidad apodíctica y universal incapaces de ser validados por la experiencia. Se trata de una “presuposición de experiencia posible,”³⁶² es decir, un pensamiento cuya realidad puede ser posible aunque ningún objeto se corresponda con él.

Por el contrario, si no hay universalidad y sí excepción, la proposición derivaría de la experiencia y ya no sería absolutamente *a priori*. “La universalidad empírica es pues sólo un arbitrario aumento de la validez,”³⁶³ pues estaríamos frente a un juicio *a posteriori* que no solamente se origina en la experiencia, sino que depende de ella.

El conocimiento puro *a priori* se divide en dos elementos heterogéneos que determina nuestra referencia al objeto igualmente de dos maneras distintas: el conocimiento de las cosas como fenómenos al que le determinamos un concepto y el de las cosas *en sí* en *mismas*,³⁶⁴ al que podemos hacer *real*. En el primer caso, al objeto como *fenómeno* le corresponde un *conocimiento teórico*, en el segundo, al objeto como *noúmeno* le corresponde un *conocimiento práctico de la razón* (lo que Hassner llama *presuposición de experiencia posible*).

Es a partir de la relación causal y del concepto de “propiedad” de la cosa, donde se aprecia la distinción entre el carácter *empírico* (fenómeno) y el carácter *inteligible* (*noúmeno*) de los objetos y con lo que Kant refuta al empirismo.

Siendo empiristas la “propiedad” de la cosa será solo aquello que nos proporcionan las impresiones sensibles, es decir, la *materia*. No obstante, ninguna impresión sensible puede explicarnos la diferencia del seguir temporal de un

³⁶² Hassner, Pierre, “Immanuel Kant”, Strauss, Leo, Cropsey, Joseph (comps.) *Historia de la Filosofía Política*, op. cit., nota 264, p. 554.

³⁶³ Kant, *Crítica de la razón pura*, op. cit., nota 354, p. 29.

³⁶⁴ *Ibidem*, pp. 15-16. (Paráfrasis).

evento después de otro y el seguirse de este otro como consecuencia suya o propia, es decir, rompiendo la sucesión causal sometida a los fenómenos, sino que la causa es definida como una sucesión temporal que obligaría a pensar que las cosas continuarán sucediendo del modo en que siempre han sucedido. A diferencia de esto, Kant sostiene que pensamos en una “causa” como algo que causa (ocasiona u origina) el efecto de algo pero no propiamente se trata de lo que precede en el tiempo, por ello las impresiones sensibles tienen que estar sujetas a ciertas condiciones universalmente válidas y necesarias que Kant llama *a priori*, es decir, condiciones que consideradas lógicamente son anteriores a la sensación.³⁶⁵ De tal manera que la relación causal que Kant buscaba la halló con el conocimiento *a priori* con el que determinamos a los objetos su carácter empírico e inteligible, es decir, a partir de su carácter como *fenómenos* y como *noúmenos*.

De acuerdo con el análisis de las características de las ideas de Platón, el *puro ser*, la *perseidad* de las ideas excluyen todo lo sensible que pueda ser considerado como causa. Las cosas sensibles solo participan de la *idea* como realidad inteligible (lo bello en la belleza, lo grande en la grandeza) la que pasa a ser la causa de las cosas. En Platón, las ideas fueron lanzadas como causa de lo sensible ultimadas por el principio supremo del Uno que unifica el defecto. De tal manera que no hay distinción entre el *determinismo divino* y la autonomía de la voluntad.

Según lo anterior, Kant sostiene que las indagaciones de la razón se hallan en aquellos conocimientos que abandonan el campo de toda experiencia posible, por ello, dice, los problemas inevitables de la razón pura, son *Dios*, la *libertad* y la *inmortalidad*.³⁶⁶ El problema no es afirmar la existencia de Dios, la libertad o la inmortalidad (pues tal afirmación parece ser un desliz de la razón o lo que también Kant llamó el “escándalo de la razón”, es decir, cuando el pensamiento sobrepasa los límites de lo que puede conocer y esta es la refutación que hace al idealismo

³⁶⁵ Hartnack, Justus, *La teoría del conocimiento de Kant*, 8ª ed., Madrid, Cátedra, sin año, pp. 14-18. (Paráfrasis)

³⁶⁶ Kant, *Crítica de la razón pura*, op. cit., nota 354, p. 31.

de Platón) sino saber si dicha afirmación es válida formulada sobre la base de ser un juicio sintético y *a priori*, es decir, como *presuposición de experiencia posible*.

La necesaria distinción entre fenómenos y noúmenos es la estrategia teórica que resuelve la coexistencia entre el determinismo natural y la autonomía de la voluntad con lo que la filosofía trascendental de Kant pudo establecer en el conocimiento *a priori* la base de sus formulaciones jurídico-políticas. Además mostró al empirismo que el sistema de conocimiento apriorístico es la condición necesaria que sustenta la separación entre el mundo sensible y el inteligible.

La pertenencia del hombre como ciudadano de una doble legalidad: la que establece la naturaleza y la que establece el espíritu implicó para Kant articular una nueva metafísica con base en la moral.

Puede decirse que la empresa de Kant tiene por punto de partida la tensión entre la ciencia y la moral, entre la física moderna desarrollada de manera sistemática por Newton y la conciencia moral expresada puramente por Rousseau: entre el determinismo universal implicado por el primero y la libertad de la voluntad, implicada por el último. Kant intenta resolver el problema haciéndolo más profundo. Trata de conservar los dos términos, no reconciliándolos sino dando a su tensión y a su coexistencia una base teórica, a saber, articulando la oposición entre la naturaleza y la libertad: entre el mundo de los fenómenos y el mundo de los noúmenos.³⁶⁷

La unidad en el idealismo de Kant se da en el sujeto trascendental. El Bien platónico después de más de dos milenios *descendió* y tomó forma de sujeto trascendental, capaz de conocimiento *a priori* que yace en su autoconciencia, sujeto que enlaza *a priori* y reduce lo múltiple de las representaciones a la *unidad sintética de lo múltiple*, produciendo la unidad trascendental de la autoconciencia, de la autoconciencia universal que *compartimos todos* como seres racionales. Lo anterior prepara el terreno de la libertad como postulado de la razón práctica cuyo fundamento es metaempírico, o sea, trascendental.

³⁶⁷ Hassner, Pierre, "Immanuel Kant", Strauss, Leo, Cropsey, Joseph, (comps.) *Historia de la Filosofía Política*, op. cit., nota 264, p. 550.

Este es el núcleo que fundamenta la teoría del conocimiento de Kant, el sujeto trascendental, el sujeto productivo que genera el conocimiento y piedra angular de la filosofía práctica cuya validez objetiva está a la base de la construcción del Estado, del derecho de gentes y del cosmopolita, como expresiones jurídicas que impactarán la elaboración de instrumentos internacionales tendientes sobre todo a la pacificación interestatal.

2. La moral. ¿Qué debo hacer?

Desde el segundo prólogo a la *Crítica de la Razón Pura* de 1787, Kant se dirige a la razón práctica, conectando la filosofía teórica con la práctica y con la legalidad de la libertad.

A. “Pensando” la libertad. El arbitrio y el “uso” de la libertad

La *Crítica de la Razón Práctica* (1788) tiene por finalidad hacer una crítica a la *capacidad práctica* de la razón.

Sin la distinción entre fenómenos y cosas *en sí mismas*, el principio de causalidad como mecanismo natural valdría para todas las cosas en general en donde la misma voluntad es pensada en el fenómeno, como cosa y voluntad *no libres*. Pero el fenómeno en cuanto pertenece a una cosa *en sí misma* no sometida a la ley de la naturaleza entonces es *libre*, y en este sentido el sujeto puede *pensar la libertad* sin contradicción.

Ahora bien, supongamos que la moral presupone necesariamente la libertad [en el sentido más estricto] como propiedad de nuestra voluntad, porque alega *a priori* principios que residen originalmente en nuestra razón, como *datos* de ésta, y que serían absolutamente imposibles sin la suposición de la libertad; supongamos que la razón especulativa haya demostrado, sin embargo, que la libertad no se puede pensar en modo alguno, entonces necesariamente aquella presuposición, es decir, la moral, debería ceder ante ésta, cuyo contrario encierra una contradicción manifiesta, y por consiguiente la *libertad* y con ella la *moralidad* deberían dejar el sitio al *mecanismo natural*. Mas para la moral no necesito más sino que la libertad no se contradiga a sí misma y que, por tanto, al menos sea pensable, sin necesidad de penetrarla más, y que no ponga pues obstáculo

alguno al mecanismo natural de una y la misma acción; resulta pues que la teoría de la moralidad mantiene su puesto y la teoría de la naturaleza el suyo, cosa que no hubiera podido ocurrir si la crítica no nos hubiera previamente enseñado nuestra inevitable ignorancia respecto de las cosas en sí mismas y no hubiera limitado a meros fenómenos lo que podemos *conocer* teóricamente.³⁶⁸

La libertad no se contradice a sí misma porque es tomada por Kant como la *libertad en sí misma* que se sustrae a la causalidad natural.

Ahora bien, la manera de incorporar la libertad a lo externo, requiere de la vinculación de la libertad con el arbitrio, para lo cual hay que considerar primero que “La doctrina del derecho fue concebida por Kant como parte integral de la filosofía práctica, lo que significa que el derecho, cuya función es regular el arbitrio de los individuos, está condicionado por la ley general de la libertad”.³⁶⁹

Para Kant la facultad de desear según conceptos en tanto que su fundamento para la acción se encuentra en ella misma, se llama *facultad de hacer u omitir a su albedrío*; esa facultad de desear por conceptos unida a la conciencia de ser capaz de producir el objeto mediante la acción, se llama *arbitrio*, pero si no está unida a ella se llama deseo.³⁷⁰ Ahora bien, siendo la *libertad* del arbitrio la independencia de su determinación por impulsos sensibles, se trata del concepto negativo de la *libertad*. “El positivo es: la facultad de la razón pura de ser por sí misma práctica”.³⁷¹

Lo anterior solo es posible sometiendo la máxima de cada acción a las condiciones de aptitud para convertirse en ley universal. Al convertirse en ley universal, el derecho regula el arbitrio de los individuos condicionado por la ley

³⁶⁸ Kant, *Crítica de la razón pura*, op. cit., nota 354, p. 19.

³⁶⁹ Müller, op. cit., nota 9.

³⁷⁰ Immanuel Kant, *La Metafísica de las Costumbres* 3ª ed., Madrid, Tecnos, 2002, p. 16. (Paráfrasis). Aquí Kant agrega: “La facultad de desear, cuyo fundamento interno de determinación - y, por tanto, el albedrío mismo- se encuentra en la razón del sujeto, se llama *voluntad*. Por consiguiente, la voluntad es la facultad de desear, considerada, no tanto en relación con la acción [como arbitrio] sino más bien en relación con el fundamento de determinación del arbitrio a la acción; y no tiene ella misma propiamente ningún fundamento de determinación ante sí, sino que, en cuanto ella [el sujeto de la frase es la razón, según el traductor, aunque también puede ser la voluntad] puede determinar el arbitrio, es la razón práctica misma.

³⁷¹ Ibidem, p. 17.

general de la libertad. Así, “La función del derecho consiste en la unión [Vereinigung] del arbitrio del uno con el arbitrio del otro conservando, de esta manera, el criterio de la libertad entendido como principio constitutivo de la praxis”.³⁷²

De esta forma:

Estas leyes de la libertad, a diferencia de las leyes de la naturaleza, se llaman *morales*. Si afectan sólo a acciones meramente externas y a su conformidad con la ley, se llaman *jurídicas*; pero si exigen también que ellas mismas [las leyes] deban ser los fundamentos de determinación de las acciones, entonces son *éticas*, y se dice, por tanto: que la coincidencia con las primeras es la *legalidad*, la coincidencia con las segundas, la *moralidad* de la acción. La libertad a la que se refieren las primeras leyes sólo puede ser la libertad en el ejercicio externo del arbitrio, pero aquellas a la que se refieren las últimas puede ser la libertad tanto en el ejercicio externo como en el interno del arbitrio, en tanto que está determinado por las leyes de la razón.³⁷³

El concepto positivo de la libertad como la facultad de la razón pura de ser por sí misma práctica, es regulado por el derecho a través del arbitrio como ejercicio externo de la libertad. La ley moral en su forma de imperativo categórico, se entiende como racionalidad trascendental que al abstraer todo lo empírico, pasa a ser condición del criterio de la libertad como principio constitutivo de la praxis. No se trata pues de la validez objetiva del fenómeno (que es solo un arbitrario aumento de validez) sino de la legitimidad de la libertad como postulado de la razón práctica. Aquí recordamos lo que Kant sostenía: “Una doctrina jurídica meramente empírica es... una cabeza que puede ser hermosa, pero lamentablemente no tiene seso”.³⁷⁴ Se trata de del uso práctico de la libertad que se corona con la ley moral, es el *factum* deducido del método sintético de la razón pura, de un conocimiento *a priori* que parte de proposiciones apodícticas y universalmente válidas.

³⁷² Müller, op. cit., nota 9.

³⁷³ Kant, *La metafísica de las costumbres*, op. cit., nota 370, pp. 17-18.

³⁷⁴ *Ibidem*, p. 38.

De esta forma, frente a la virtud y a la felicidad, la metafísica kantiana propone la libertad sujeta a la crítica de la razón pura, a un conocimiento *a priori*, con el cual se puede hacer un uso práctico de la razón pura, esto es, la ley moral, reemplazando así la dialéctica justicia/compulsión por libertad/ley moral.

La libertad como la segura elección hecha por el sujeto mediante juicios *a priori*, pasa a ser el criterio cualitativo del nuevo sistema que reemplaza la justicia y la virtud moral del pasado, por la moral y el derecho sustituyendo la función de lo divino, con lo que los seres racionales, el hombre, es capaz de crear sus propias reglas para normar sus relaciones recíprocas.

La virtud de los clásicos al alcance del hombre mediante el conocimiento de las *cosas en sí mismas* supuso de acuerdo con el idealismo platónico, purificaciones a nuevas realidades más allá de la opinión, que entrañaban la esperanza de un *destino seguro* es decir, la inmortalidad, dada la falta de satisfacción plena de las necesidades humanas en lo temporal afectadas por la sensibilidad. La respuesta de Kant fue su idealismo trascendental sobre la base de que la libertad como postulado de la razón práctica, no se basa en criterios de felicidad personal del hombre, es decir, en la satisfacción de sus necesidades derivadas del mundo sensible, sino en criterios metaempíricos con validez objetiva que hacen posible la convivencia entre los hombres.

De esta manera la independencia de la ley de toda materia, tiene que ver con el tema de la felicidad. La felicidad trae consigo la satisfacción de los deseos. La renuncia a la felicidad sustenta la moral kantiana. Para Kant la felicidad es un problema de todo ser racional por su propia naturaleza finita, la cual lo hace, dice, menesteroso, y esa menesterosidad atañe a la materia de su capacidad desiderativa. Por ello el sentido *negativo* de la libertad equivale a la independencia del mundo sensible, el sentido *positivo* consiste en contar con una legislación práctica de la libertad, la ley moral.

El conocimiento de la felicidad se basa en datos empíricos cuya voluntad es heterónoma, y cualquier juicio al respecto depende de la opinión de cada quien, la cual de uno a otro sujeto será variable y aunque puedan proporcionar reglas *generales*, nunca proporcionarán reglas *universales* válidas. Por ello, dice Kant, la

felicidad no puede sustentar ninguna *ley práctica*. La máxima del amor a uno mismo *aconseja*; la máxima de la ley de la moralidad *ordena*. De todo lo anterior resulta que obedecer el mandato categórico de la moralidad está más a nuestro alcance, mientras que *ser feliz* de acuerdo con la gama de prescripciones empíricas es *posible* de vez en cuando pues dependerá de la fuerza y capacidades físicas para hacer realidad un objeto deseado.³⁷⁵ La felicidad mediante la satisfacción de necesidades o deseos se sujeta a la fuerza o a las capacidades físicas, elementos totalmente ajenos al idealismo trascendental kantiano.

La respuesta a la pregunta *¿Qué debo hacer?* en la razón práctica queda determinada por la voluntad y el arbitrio, a diferencia de la capacidad cognoscitiva de la que se ocupa la *Crítica de la Razón Pura*. En la *Crítica de la Razón Práctica* la respuesta a *¿Qué debo hacer?* vinculada con el principio universal del derecho es: “Obra exteriormente de tal modo que el uso libre de tu arbitrio pueda conciliarse con la libertad de todos según una ley universal”.³⁷⁶

La respuesta a la pregunta *¿Qué debo hacer?* es ser seres morales que cumplan con el imperativo categórico por ellos establecido, haciendo abstracción de lo empírico y de los medios naturales para satisfacerlo. “*Haz aquello que puede hacerte digno de ser dichoso.*”³⁷⁷

a. El uso regulativo de las ideas

De cara al siguiente inciso que quiere responder a la pregunta *¿Qué puedo esperar?* y sobre todo de cara al Capítulo III. EL *REALISMO POLÍTICO* DE KANT donde se discute la *realización de la idea* en la legislación, definamos que son para Kant las ideas trascendentales. Mediante la forma de los juicios se producen categorías que dirigen el uso del entendimiento a la experiencia, sin embargo, hay ciertos conceptos puros de la razón o ideas trascendentales que determinan el uso del entendimiento según principios.³⁷⁸

³⁷⁵ Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Alianza, 2002, pp. 107-108. (Paráfrasis).

³⁷⁶ Kant, *Metafísica de las Costumbres*, op. cit., nota 370, p. 40.

³⁷⁷ Kant, *Crítica de la razón pura*, op. cit., nota 354, p. 446.

³⁷⁸ *Ibidem*, p. 221.

La tendencia de la razón a salir de los límites de la experiencia hace necesario las ideas trascendentales pues al producir una simple apariencia, no tienen un uso constitutivo que suministre conceptos a ciertos objetos, pero en cambio tienen un excelente uso regulador:

El de dirigir el entendimiento hacia un cierto fin que hace converger las líneas directivas que siguen todas sus reglas a un punto que por no ser más que una idea, es decir, un punto de donde los conceptos del entendimiento no parten realmente, puesto que se halla colocado fuera de los límites de la experiencia posible, sirve, sin embargo, para procurarles la más absoluta unidad con la más absoluta extensión.³⁷⁹

La razón quiere constituir lo sistemático del conocimiento mediante un principio; esta unidad racional supone siempre una idea que postule una unidad perfecta del conocimiento intelectual que no hace del conocimiento un agregado accidental, sino un sistema enlazado según leyes necesarias. La idea no es el concepto del objeto, sino la completa unidad de conceptos, unidad que sirve de regla al conocimiento.³⁸⁰ La construcción del conocimiento según principios tienen su regla y unidad según las ideas trascendentales.

La idea como tal fuera de los límites de la experiencia, hace las veces de reguladora del conocimiento, sobre todo ante la tendencia de la razón a salir de los límites de la experiencia. Con el uso regulativo de las ideas, Kant da unidad al conocimiento.

“Las ideas trascendentales sirven solo para *ascender* en la serie de condiciones hasta lo incondicionado, es decir, hasta los principios. Con respecto al *descender* hacia lo condicionado, hay ciertamente un amplio uso que nuestra razón hace de las leyes del entendimiento pero no es un uso trascendental...”³⁸¹

Hay que destacar aquí que los conceptos puros o ideas trascendentales determinan al entendimiento según principios. Y de estos principios vemos mucho en las leyes alentadas por la *ideas de...*, ideas que inspiran la institucionalidad de

³⁷⁹ Ibidem, p. 366.

³⁸⁰ Idem. (Paráfrasis).

³⁸¹ Ibidem, p. 229.

un sinnúmero de organismos nacionales e internacionales y sus respectivas legislaciones.

No obstante, la *idea práctica*, es altamente fructífera y necesaria respecto de las acciones reales. “Ella tiene la razón pura incluso causalidad para producir realmente lo que su contenido contiene; por eso no puede decirse de la sabiduría, con desprecio: *es sólo una idea*, sino que precisamente por ser la idea de la unidad necesaria de todos los fines posibles, debe servir de regla para todo lo práctico, como condición originaria.”³⁸²

Las ideas aunque no tengan un objeto (como cosa) determinado, sirven al entendimiento como canon de su uso.

B. *La libertad y el sujeto. ¿Qué puedo esperar?*

A través de la libertad de todos los hombres articulada desde la razón práctica, se permite el acceso a una autolegislación universal basada en la moral a cuyo imperativo categórico subyace la libertad de la voluntad del sujeto legislador.

A través de la ley moral se proclama la igualdad humana, cuyo único criterio de distinción será entonces la calidad moral de cada hombre. La razón práctica nos hace partícipes del mundo inteligible haciendo uso en el terreno práctico de la libertad, como concepto que está a la base del imperativo categórico cobrando así realidad objetiva. De esta forma la razón práctica nos permite hacer uso del *ser* en el *deber ser*.

La respuesta a la pregunta *¿Qué puedo esperar?* es de orden teórico y práctico. Ser dichoso, es decir, ser digno de la felicidad a través del cumplimiento de la moral, es saber si el hombre conduciéndose de tal forma no se hace indigno de la felicidad y pueda participar de ella.³⁸³

La respuesta teórica a esta pregunta es la siguiente: el mundo inteligible, el mundo moral (en el que abstraemos los obstáculos opuestos a la moralidad) es un sistema de felicidad necesario proporcionalmente ligado a la moralidad, pues la libertad es la causa de la felicidad universal y los seres razonables serían autores de su propio bienestar.

³⁸² Ibidem, p. 225.

³⁸³ Ibidem, pp. 444-452. (Paráfrasis).

Pero este sistema de la moralidad que se recompensa por sí misma, no es más que una idea cuya realización descansa sobre la condición de que *cada uno* hace lo que debe, es decir, que todas las acciones de los seres razonables suceden como si salieran de una voluntad suprema que contiene en sí o bajo su dominio, todas las voluntades particulares [...] La idea de una inteligencia así, en la que la voluntad, moralmente la más perfecta, gozando de la soberana dicha, es la causa de toda felicidad en el mundo, en tanto que esta felicidad está en estrecha relación con la moralidad [es decir, con aquello que hace digno de ser dichoso] esta idea yo la llamo *el ideal del soberano bien*.³⁸⁴

La respuesta práctica a la pregunta en cuestión, es la promoción *del ideal soberano o sumo bien*, pues es el objeto necesario de la voluntad determinable por la ley moral.

Mas esa plena adecuación de la voluntad con la ley moral equivale a *santidad*, una perfección de la cual no es capaz ningún ente racional inmerso en algún punto temporal del mundo sensible. Ahora bien, en tanto que es exigida como prácticamente necesaria, entonces tan sólo cabe encontrarla en un *progreso* que va *al infinito* hacia esa plena adecuación, siendo así que con arreglo a los principios de la razón pura práctica se hace necesario admitir tal progresión práctica como el objeto real de nuestra voluntad. Sin embargo, este progreso indefinido sólo es posible bajo el presupuesto de una *existencia infinitamente* duradera para la personalidad del ente racional [lo cual se denomina <inmortalidad del alma>].³⁸⁵

El *sumo bien* es *prácticamente* posible bajo el presupuesto de la inmortalidad del alma, y lo que solo le incumbe a una criatura en tal participación sería: “[...] la consciencia de su probada intención, habida cuenta de que, a partir del mejoramiento moral desde lo peor hacia lo mejor verificado hasta el momento y la inalterable resolución que ha constatado gracias a ello, le cabe esperar una

³⁸⁴ Ibidem, p. 447.

³⁸⁵ Kant, *Crítica de la razón práctica*, op. cit., nota 375, p. 237.

ulterior e ininterrumpida continuación de tal prosecución mientras dure su existencia y hasta más allá de esta vida.”³⁸⁶

Todo lo anterior se explica por la concepción kantiana de la historia. El progreso del género humano en la historia tiene por postulado práctico indispensable el sujeto moral, donde la ley moral puede si no superar al menos granjear sus desafíos.

Solo en la infinitud de la inmortalidad, el hombre, puede adecuar su voluntad con la ley moral. Pero mientras seamos seres mortales, nos queda solo la *idea* que orienta nuestra voluntad al *sumo bien*. Kant entonces deja en manos de la historia la mejora moral del hombre y el progreso del género humano.

a. El progreso de la especie en la historia

Müller en su Filosofía Política de la juridificación³⁸⁷ analiza *El progreso del género humano* según el cual Kant discutió si la humanidad se involucra en un proceso con el fin de mejorar las condiciones de la convivencia social. Para ello, el progreso de la sociedad se analiza en *La Contienda de las Facultades*³⁸⁸ bajo la contienda entre la facultad filosófica y la facultad jurídica. El tema principal es el progreso histórico universal de la humanidad socializada y repartida en forma de diferentes pueblos. El argumento se desarrolla con la refutación de Kant a tres modos distintos de ver la historia humana:

La primera, la versión del “terrorismo moral” basada en una hipótesis histórica universal de decadencia la cual enfrenta el argumento de que ésta no puede durar permanentemente porque acabaría con la humanidad. Segunda, la versión “eudemonista”, a diferencia del “terrorismo moral” presupone una determinación cuantitativa de lo bueno como carácter de la naturaleza humana, pero la bondad no se puede variar mediante la libertad de un sujeto que actúa en la historia; desde presupuestos lógicos Kant señala que la versión eudemonista se envuelve

³⁸⁶ Ibidem, p. 239.

³⁸⁷ Müller, Klaus, “Del *Ius Publicum Europeanum* a la gobernabilidad global. Estrategias, fases y fundamentos de la juridificación”, *El concepto del derecho en su historia y la juridificación de las relaciones internacionales*, op. cit., nota 9.

³⁸⁸ Ibidem, cita Immanuel Kant, “Der Streit der Fakultäten. Zweiter Abschnitt. Der Streit der philosophischen Fakultät mit der juristischen”, Kant, Immanuel, *Schriften zur Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, 1973, pp. 185-187.

en contradicciones cuya perspectiva optimista de esperanza es una tesis insostenible para el progreso de la humanidad.

En la tercera versión, Kant presenta la hipótesis del “abderitismo” cuya concepción de la historia se ejemplifica por el mito de Sísifo³⁸⁹, héroe antiguo condenado a empujar una piedra hasta la cima de una montaña, sabiendo de antemano que la piedra volvería a caer después de todo el esfuerzo realizado. El progreso y la regresión suponen para la razón la misma posición, neutralizando los principios de lo bueno y de lo malo; los intentos se convierten en una farsa.

Las consecuencias de las hipótesis pesimista de decadencia, la optimista de progreso y la del movimiento cíclico de progreso y retroceso donde finalmente el hombre se encuentra en el mismo nivel que el de los animales:

[...] son incompatibles con el proyecto de la razón que pretende ilustrar el desarrollo histórico con base en una determinación *a priori* [...] La razón la entiende Kant no solamente como una propiedad o como un *factum*, sino que la eleva a una tarea civilizadora. El hombre determinado por la razón tiene que cultivarse y civilizarse mediante el arte y las ciencias, la moral y la juridificación; tiene que superar su inclinación animal de orientarse a los estímulos de la pasividad y convertirse en un factor activo trascendiendo lo crudo de su naturaleza”.³⁹⁰

De esta forma la teoría de la historia de Kant se vincula a sus obras críticas, es decir, la historia kantiana se encuentra por la vía práctico-moral. En su escrito *Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor* de 1798³⁹¹ Kant confirma su filosofía trascendental señalando que: no es posible resolver directamente la cuestión del progreso por la experiencia; apelando a que la perspectiva de la razón debe ser la del sol (giro copernicano) Kant sostiene que

³⁸⁹ Homero, *Odisea*, op. cit., nota 309, Rapsodia XI, p. 87. Ulises en su evocación a los muertos, relata al rey Alcínoo lo que vio en el Hades: “Vi de igual modo a Sísifo, el cual padecía duros trabajos empujando con entrambas manos una enorme piedra. Forcejeaba con los pies y las manos e iba conduciendo la piedra hacia la cumbre de un monte; pero cuando ya le faltaba poco para doblarla, una fuerza poderosa derrocaba la insolente piedra, que caía rodando a la llanura. Tornaba entonces a empujarla, haciendo fuerza, y el sudor le corría de los miembros y el polvo se levantaba sobre su cabeza”.

³⁹⁰ Müller, op. cit., nota 9.

³⁹¹ Immanuel Kant, “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor”, *Filosofía de la Historia*, op. cit., nota 345, p. 95.

hay que buscar un hecho que de manera indeterminada en el tiempo, nos refiera a la existencia de la causa y también al acto de su causalidad en el género humano que nos permita el progreso hacia mejor como consecuencia ineludible. Un hecho que sea “como *señal histórica* y así se pudiera demostrar la *tendencia* del género humano en su *totalidad*, es decir, no considerado según los individuos, sino tal como se encuentra repartido en pueblos y Estados por toda la tierra”.³⁹²

La filosofía de la historia que sustenta Kant se fundamenta en la autodeterminación individual y en el progreso universal del género humano, de tal manera que mediante la exclusiva referencia a la experiencia no es posible aclarar el tema del progreso histórico en nombre de la libertad. En esta concepción yace la raíz de las reflexiones filosóficas de todo el idealismo alemán que se distingue de la orientación empírico-realista de los hechos.³⁹³

De acuerdo con lo anterior, tenemos que el “Tercer Principio” del escrito *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, sostiene que las invenciones del hombre para su defensa y seguridad, así como la razón y la libertad de la voluntad, tenía que procurárselas el hombre por sí mismo pues así lo ha dispuesto el *plan secreto de la naturaleza* (“Octavo Principio”) con el fin de que el hombre lograra desarrollar todas sus disposiciones.³⁹⁴ Aquí encontramos la síntesis de Prometeo y Hermes de Platón con miras no solo a la supervivencia y a la organización política, sino con miras a la asociación ciudadana completa de la especie humana según el Octavo Principio. De esta forma, el hombre podrá participar de la felicidad o de la perfección en tanto pueda proporcionárselas por él mismo mediante su propia razón libre de instinto.

El progreso fue vinculado por Kant con la revolución francesa: pese a la destrucción, se constata una tendencia innegable hacia el progreso moral derivada de la pretensión universalista de la razón en nombre de la libertad. Ese progreso moral no es una *revolución* sino una *evolución*.

³⁹² Ibidem, “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor”, p. 104.

³⁹³ Müller, Klaus, op. cit. nota 9.

³⁹⁴ Kant, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, op. cit., nota 345, pp. 44-46. (Paráfrasis).

Porque ese acontecimiento es demasiado grande, demasiado ligado al interés de la humanidad, demasiado esparcido, en virtud de su influencia sobre el mundo, por todas sus partes, para que los pueblos no lo recuerden en alguna ocasión propicia y no sean incitados por ese recuerdo a repetir el intento; porque en asunto tan decisivo para el género humano, algún tiempo llegará en que, por fin, la constitución anhelada logre aquella firmeza en el ánimo de todos que la enseñanza de frecuentes experiencias no podrá menos de producir.³⁹⁵

A Tucídides la guerra del Peloponeso aquel gran movimiento le causó honda impresión porque supo que fue la guerra total donde se empleó y se agotó toda la riqueza que puso fin a la *polis*. Debido a la trascendencia de esa gran guerra, Tucídides supo plasmar el realismo en la política para ser el paradigma del *realismo político de todos los tiempos*; la guerra del Peloponeso fue un evento que en contrapartida, remató las intenciones de la metafísica platónica y su Estado en la idea. La revolución francesa de 1789 causó a Kant igualmente honda impresión para postular la necesidad de procesos evolutivos de reforma del Estado. El diálogo directo con el mundo antiguo como lo llama Cassirer, diálogo que anunciábamos en la PRESENTACIÓN DEL CAPÍTULO toma forma al hablar del “derecho que ha nacido con nosotros”. La dialéctica justicia/compulsión se hizo presente en el Peloponeso arrojando importantes conclusiones para el idealismo y sobre todo para el realismo político.

A más de dos milenios, aquella dialéctica es reemplazada por Kant por libertad/ley moral que obliga a interpretar la revolución francesa como un hecho aunque destructivo, su pretensión universal de libertad constituye el acicate de la evolución/mejora del hombre, por ello hay que hablar en términos de evolución. No debe ser ejemplo de uso de la fuerza, sino que al apelar a la evolución, la revolución francesa supone para Kant la mejora moral del hombre que habrá de buscar el *ideal del soberano bien*. Por lo anterior, sostengo que el modelo jurídico de Kant reactualiza las pretensiones derivadas de las demandas subjetivas según la naturaleza del hombre.

³⁹⁵ Kant, “Si el género humano se halla en progreso constante..., op. cit., nota 345, p. 109.

La idea de una constitución en armonía con los derechos naturales del hombre, a saber, aquella en que los que obedecen a la ley, al mismo tiempo, reunidos, deben dictar leyes, se halla a la base de todas las formas de Estado, y el ser común que, pensando con arreglo a ella por puros conceptos de razón, se llama un ideal platónico [*respublica noumenon*] no es una vana quimera, sino la norma eterna de toda constitución política en general y que aleja todas las guerras. Una sociedad civil organizada a tenor de esa idea, la hace patente según leyes de libertad mediante un ejemplo de la experiencia [*respublica phaenomenon*] y puede lograrse penosamente sólo después de múltiples luchas y guerras; y esta constitución, lograda una vez en grande, como mejor se califica es porque mantiene alejada la guerra, destructora de todo lo bueno; por esto constituye un deber trabajar en ella...³⁹⁶

Kant confía el *plan de la naturaleza* a la historia. En la teleología natural el antagonismo de la naturaleza humana esto es la *insociable sociabilidad* en el Estado y la guerra en las relaciones interestatales, tiene por resultado final la ordenación conforme a las leyes de conjunto con la teología histórica, es decir, la historia sabe de ese antagonismo. En el ambiente ilustrado la libertad de hacer *uso público* de la razón contribuye a salir de la tutela y a continuar el progreso en la historia.

III. EL REALISMO POLÍTICO DE KANT

1. Consideraciones generales

Este capítulo discute la teoría del conocimiento de Kant en las relaciones internacionales donde lo político tiene una importante incidencia. El campo de acción de las relaciones internacionales es compartido con el derecho internacional. Las determinaciones *a priori* de la moral como razón práctica contienen la solución de aporías políticas presentes en las relaciones internacionales, por lo que en el modelo kantiano lo político no se emancipa de la relación moral/derecho.

³⁹⁶ Ibidem, p. 113.

En Kant la articulación del derecho natural con el positivo conduce al derecho de propiedad, base del derecho privado y público.

Con la discusión del *contrato originario* podemos interpretar la filosofía moral como elemento del estado jurídico. El *contrato originario* es la consecuencia jurídica de la razón práctica que legitima al Estado, el cual en unión con los demás Estados habrá de buscar la paz en sus relaciones interestatales, reguladas por el derecho de gentes.

El problema de investigación consiste en determinar si con el idealismo trascendental se puede sostener que la libertad es la constante articuladora del sistema kantiano en el ámbito político, afirmando que en la contractualización del derecho internacional existe preeminencia de lo moral sobre lo político, resolviendo también la tensión entre la moral y la política.

A. *El concepto del derecho y el estatus epistémico de la libertad*

Para Kant el concepto del derecho, en tanto que se refiere a una obligación que le corresponde, afecta, en primer lugar, sólo la relación externa y ciertamente práctica de una persona con otra, en tanto que sus acciones como hechos pueden influirse entre sí. Esas acciones se refieren al arbitrio del otro y la relación recíproca no se refiere a la *materia* (al fin), sino a la *forma* en la medida en que se considera como *libre* y así la acción de uno puede conciliarse con la libertad del otro según una ley universal. “Por lo tanto, el derecho es el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad.”³⁹⁷

La libertad pasa a ser el elemento cualitativo de un modelo de unión a partir del cual lo particular debe universalizarse. La construcción del concepto de libertad se contiene en una ley con coacción recíproca universal que concuerda con la libertad de todos. Así, el concepto del derecho queda articulado a la libertad, mientras que la vinculación del derecho con la facultad de coaccionar es la siguiente:

El hombre se incluye en la doctrina de los deberes mediante su facultad de libertad, que es suprasensible, por ello atiende solo a su *humanidad*, es decir,

³⁹⁷ Kant, *Metafísica de las costumbres*, op. cit., nota 370, p. 39.

como género independiente de determinaciones físicas (*homo noumenon*) diferente al mismo hombre, pero como sujeto afectado de esas determinaciones físicas (*homo phaenomenon*).³⁹⁸ Esa libertad atañe a la *forma*, a la humanidad como *noúmeno*, no obstante, el hombre como parte del mundo fenomenológico es el sujeto afectado de determinaciones físicas (*materia*) que lo hacen partícipe de los deberes. Los linderos mortales del hombre (*homo phaenomenon*) solo alcanzan para ser objeto afectado por determinaciones físicas, mientras que el *progreso constante hacia mejor* se da en el género humano (*homo noumenon*).

B. La libertad como derecho innato. Lo mío y lo tuyo interno/externos

Kant hace una división general de los derechos. De los derechos como “preceptos sistemáticos”, tenemos el derecho *natural* que solo se basa en principios *a priori*, y, el derecho *positivo* (estatutario) que procede de la voluntad del legislador. Por otro lado, tenemos los derechos como “*facultades*” de obligar a otros, que divide en derecho *innato* y *adquirido*. El derecho *innato* nos corresponde a cada uno por naturaleza con independencia de todo acto jurídico, acto que sí requiere el derecho *adquirido*. El único derecho *innato* es la libertad:

La *libertad* [la independencia con respecto al arbitrio constrictivo de otro] en la medida en que puede coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal, es este derecho único, originario, que corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad. La igualdad *innata*, es decir, la independencia, que consiste en no ser obligado por otros sino a aquello a lo que también recíprocamente podemos obligarles; por consiguiente, la cualidad del hombre de ser su *propio señor*.³⁹⁹

Es importante destacar cuál es el propósito de Kant al hacer la división de los derechos como facultades. Primero afirma que no hay *derechos* en lo que respecta a lo innato, es decir a *lo mío y lo tuyo interno*, sino sólo *un* derecho, se trata de una división extremadamente desigual en cuanto al contenido, pero: la división de la doctrina del derecho solo puede referirse a *lo mío y lo tuyo externos*. Sin embargo, en caso de disputa respecto de un derecho *adquirido* y se indague

³⁹⁸ Ibidem, pp. 50-52. (Paráfrasis).

³⁹⁹ Ibidem, p. 49.

quién tiene la obligación de probar un acto o derecho dudosos, aquel que rechace tal obligación puede apelar a su derecho *innato* a la libertad en atención a distintos títulos jurídicos.⁴⁰⁰ Desde ahora partimos de la base de que los derechos como facultades (derecho *innato* y *adquirido* cuyos correlatos son el derecho *natural* y el *positivo*, respectivamente) proporcionan títulos jurídicos diferentes.

Al hablar de la libertad como único derecho *innato* respecto de lo externo tenemos que la división de la doctrina del derecho solo puede referirse a *lo mío* y *lo tuyo externos*. Entonces la función del derecho se revela en relación con la adquisición de la tierra, pasando a configurar las obligaciones recíprocas con base en la libertad. Unido a lo anterior, el estatus epistemológico de la libertad como postulado de la razón práctica implica que la legislación positiva obtenida es un derecho *adquirido* cuyo fundamento es metaempírico.

Ahora bien, de acuerdo con los dos distintos títulos jurídicos, estará obligado a probar quien tenga un derecho *adquirido* obtenido por un acto jurídico, no así el que lo tiene como producto de su derecho *innato* a la libertad. No obstante, el derecho *adquirido* se impondrá como evidencia empírica en el mundo fenomenológico que bordea los deberes jurídicos del hombre determinados por una legislación exterior. Por otro lado, el que tenga un título jurídico derivado de un derecho *innato* no tendrá que probarlo, además de que el estatus epistemológico de la libertad como postulado de la razón práctica (el imperativo categórico) implica una legislación positiva o derecho *adquirido* pero cuyo fundamento a diferencia del acto jurídico que crea un derecho *adquirido* como tal, es metaempírico de acuerdo con el estatus epistemológico de la libertad. De esta forma encontramos no el límite de la construcción kantiana de la libertad por sí misma, sino su límite en relación con lo empírico.

El límite es alegar *lo mío* con base en un título jurídico obtenido por la vía trascendental que la libertad como derecho *innato* y la razón práctica le confieren a la humanidad. Es aquí cuando el derecho *adquirido* producto de un acto jurídico, se hace valer con todo el galimatías positivista por encima de derechos *innatos* que en el mundo fenoménico no logran obligar a nadie.

⁴⁰⁰ Ibidem, pp. 49-50. (Paráfrasis).

2. Del derecho natural al derecho positivo. Los pueblos autóctonos o la humanidad

Antes de hablar de la transición del derecho *natural* al *positivo* mediante la adquisición de la propiedad en la comunidad *originaria*, es importante señalar la diferencia entre ésta y la comunidad *primitiva*.

La comunidad *originaria* del suelo y de las cosas que hay en él (*communio fundi originaria*) es una idea que tiene realidad objetiva (práctico-jurídica) diferente a la comunidad *primitiva* (*communio primaeva*) que es una ficción "...ya que ésta hubiera tenido que ser una comunidad instituida y hubiera tenido que resultar de un contrato, por el que todos hubieran renunciado a la posesión privada, y cada uno hubiera transformado aquella en una posesión común, uniendo su posesión con la de los demás..."⁴⁰¹ Si consideramos lo anterior en relación con el derecho innato de la libertad y su postulado de la razón práctica que no exigen probar un acto o derechos *adquiridos* dudosos, tenemos lo siguiente:

Parece que para hacer efectivo el derecho histórico de los *pueblos autóctonos* a la tierra equiparable a la ficción de comunidad *primitiva*, primero tendrían que haber sido instituidos como comunidad *originaria* y luego haber renunciado cada miembro a su derecho *privado* para transformar la tierra en posesión común de la humanidad. Es decir, la posesión común del género humano (en el derecho natural) está precedida por la renuncia individual a favor de la humanidad, para después procesar ese derecho de la humanidad en *lo mío y lo tuyo externos* de acuerdo con la división de la doctrina del derecho y asegurado por el estado civil. De tal manera que una comunidad primitiva no pertenece al ámbito del derecho natural de Kant.

Es claro que en la mente de Kant era necesario fundar la propiedad *privada* sin considerar que en comunidades *primitivas* pudiera existir una posesión común de la tierra donde sin pasar por la comunidad *originaria* se pudiera hacer efectiva la libertad como derecho innato y obligar a los demás a respetar *lo suyo*. Era imposible hacer efectiva tal posesión común en virtud de que el derecho innato de la libertad y el postulado de la razón práctica están preferentemente dirigidos a la racionalidad europea que en el tiempo de Kant demandaba igualmente la

⁴⁰¹ Ibidem, p. 63.

estructuración de un derecho racional que asegurara, con base en la propiedad, las relaciones jurídicas públicas y privadas frente a formas políticas imperiales, frente al proceso de consolidación de los Estados territoriales europeos y frente al derecho internacional global que estaba por venir. Kant responde al problema con la racionalidad trascendental.

“Originalmente mío es lo exterior que también es mío sin un acto jurídico. Pero una adquisición originaria es aquélla que se deriva de lo suyo del otro”.⁴⁰²

Lo mío en el derecho *natural* es la posesión de un territorio, con base en una *posesión común originaria*:

Todos los hombres están originariamente [es decir, antes de todo acto jurídico del arbitrio] en posesión legítima del suelo, es decir, tienen derecho a existir allí donde la naturaleza o el azar los ha colocado [al margen de su voluntad]. Esta posesión [*possessio*] que difiere de la residencia [*sedes*] como posesión voluntaria y, por tanto, adquirida y *duradera*, es una posesión *común*, dada la unidad de todos los lugares sobre la superficie de la tierra como superficie esférica [...] La posesión de todos los hombres sobre la tierra, que precede a todo acto jurídico suyo [está constituida por la naturaleza misma] es una *posesión común originaria* [*communio possessionis originaria*] cuyo concepto no es empírico ni depende de condiciones temporales, como por ejemplo el concepto inventado, pero nunca demostrable, de una *posesión común primitiva*, sino un concepto práctico de la razón, que contiene *a priori* el principio según el cual tan sólo los hombres pueden hacer uso del lugar sobre la tierra siguiendo leyes jurídicas.⁴⁰³

Con base en la propiedad, la articulación del derecho natural con el positivo, nos lleva a sostener que es la propiedad la clave del derecho privado y del público. La contraposición al estado de naturaleza es el estado civil, porque en el primero puede haber sociedad pero no civil donde se asegura *lo mío y lo tuyo* mediante leyes públicas. “La distinción afirmada entre el derecho innato natural, que

⁴⁰² Ibidem, p. 72.

⁴⁰³ Ibidem, p. 78.

presupone una previa juridificación universal, y la adquisición de un derecho positivo estatutario se basa en la diferencia entre el ser y el deber que subyace a la exposición tanto del derecho privado como del derecho público y del derecho de gentes”.⁴⁰⁴

Solo el estado civil asegura *lo mío y lo tuyo*:

Ahora bien, la voluntad unilateral con respecto a una posesión exterior, por tanto, contingente, no puede servir de ley coactiva para todos, porque esto perjudicaría a la libertad según las leyes universales. Así pues, sólo una voluntad que obliga a cada cual, por tanto colectivo-universal [común] y poderosa, puede ofrecer a cada uno aquella seguridad. Pero el estado sometido a una legislación exterior universal [es decir, pública], acompañada de poder, es el estado civil. Así pues, sólo en el estado civil puede darse un mío y tuyo exterior.⁴⁰⁵

El derecho de propiedad en Kant no pertenece al derecho natural, pues entiende la función del estado civil como *asegurador* de *lo suyo* de cada quien. La posesión de acuerdo con el derecho *natural*, está en espera de una constitución civil y se funda en una ley de la voluntad común como posesión jurídica *provisional*, mientras que la que se encuentra en un estado efectivo (civil) es una posesión *perentoria*. Así afirma que “El estado civil es el estado de una voluntad realmente unificada de modo universal con vistas a la legislación”.⁴⁰⁶

En el tránsito de la posesión jurídica *provisional* a *perentoria* Kant se pregunta ¿Hasta dónde se extiende la facultad de tomar posesión de un suelo? La reflexión más interesante es la siguiente:

Por último, cabe preguntar si, cuando ni la naturaleza ni el azar sino sólo nuestra propia voluntad nos lleva a ser vecinos de un pueblo, que no presenta perspectivas halagüeñas de una unión civil con él, no deberíamos estar autorizados, por la fuerza si es necesario o [lo que no es mucho mejor] mediante compra fraudulenta, a establecer colonias y convertirse así en propietarios de su suelo, haciendo uso de nuestra superioridad, sin tener

⁴⁰⁴ Müller, Klaus, “Del *Ius Publicum Europeanum*... op. cit., nota 9.

⁴⁰⁵ Kant, *Metafísica de las...* op. cit., nota 370, pp. 69-70.

⁴⁰⁶ *Ibidem*, p. 81.

en cuenta su primera posesión; con el fin de instituir una unión civil con tal pueblo y situar a estos hombres [salvajes] en un estado jurídico [como, por ejemplo, los salvajes americanos, los hotentotes, los neoholandeses]; cuanto más que la naturaleza misma [que detesta el vacío] así parece exigirlo, y grandes regiones en otras partes del mundo, ahora magníficamente pobladas, hubieran quedado despobladas de habitantes civilizados o tendrían que permanecer así siempre, y de este modo se frustraría el fin de la creación. Pero a través de este velo de injusticia [jesuitismo] se ve fácilmente dar por buenos todos los medios con vistas a fines buenos; este modo de adquisición es, por tanto, reprobable.⁴⁰⁷

El nacimiento de un estado civil, es decir, la transición del derecho *natural* al *positivo* trae a cuevas grandes tomas de tierra. El derecho internacional moderno no podía nacer tan solo de construcciones racionales que sustentaran al Estado, sino de hechos violentos, de guerras de conquista cargadas de argumentaciones de alteridad, del velo de injusticia como lo llama Kant.

A. *Las deducciones*

a. Del concepto de posesión jurídica de un objeto exterior

El postulado jurídico de la razón práctica dice: “Es posible tener como mío cualquier objeto exterior de mi arbitrio”.⁴⁰⁸

Para responder a la pregunta ¿Cómo son posibles un *mío* y *tuyo* exteriores? hay que saber ¿Cómo es posible una posesión *meramente jurídica*?, y de ahí ¿Cómo es posible una proposición jurídica sintética *a priori*?

Las proposiciones jurídicas *a priori* son leyes racionales. Una proposición jurídica *a priori* que se refiere a la posesión empírica es *analítica* y contiene el principio de contradicción pues el que actúa sobre alguna cosa de otro sujeto sin su consentimiento, en su máxima está la contradicción directa con el axioma del derecho. Por ello, la posesión empírica se limita al derecho de una persona respecto de ella misma.

⁴⁰⁷ Ibidem, p. 83.

⁴⁰⁸ Ibidem, p. 56.

La proposición jurídica *a priori* más allá de la posesión empírica es *sintética*: establece una posesión de una cosa *fuera de mí* que al prescindir de todas las condiciones de posesión empírica en el espacio y el tiempo (*possessio noumenon*) establece una posesión sin tenencia como necesaria para el concepto de lo mío y lo tuyo exterior.⁴⁰⁹ Posesión semejante se basa en el postulado jurídico de la razón práctica, legitimada por la ley de la libertad: <es deber jurídico actuar con respecto a otros de tal modo, que lo exterior pueda llegar a ser también para cualquiera suyo>.⁴¹⁰ Pero se requiere el reconocimiento de estar obligado recíprocamente con cualquier otro, obligación que procede de una regla universal de la relación jurídica exterior. En el dar y el recibir se debe garantizar que si me obligo a respetar *lo suyo exterior* de otro, él igualmente se comportará respecto de *lo mío*.

El concepto de posesión meramente jurídica no es un concepto empírico, no depende del tiempo ni del espacio, pero no obstante, tiene realidad práctica, o sea, tiene que ser aplicable a objetos de la experiencia. Se trata de una posesión *inteligible* que establece una relación entre los sujetos y que debe coincidir con la legislación universal de la voluntad. “El modo, pues, de tener algo exterior a mí como mío es el enlace puramente jurídico de la voluntad del sujeto con aquel objeto, independientemente de la relación espacio-temporal con el mismo, según el concepto de una posesión inteligible”.⁴¹¹ Lo anterior se apoya en la presuposición de la posibilidad de una posesión racional pura sin tenencia.

b. Del concepto de la adquisición originaria

La posesión física (*apprehensio physica*) es el título empírico de la adquisición fundada en la comunidad originaria del suelo junto con la voluntad de tener el objeto exterior como suyo, sin embargo, se trata de una voluntad unilateral que no puede imponerse a otros.

Al igual que la deducción del concepto de posesión jurídica de un objeto exterior, “... el *título racional* de la adquisición solo puede residir en la idea de una voluntad de todos unificada *a priori* [que hay que unificar necesariamente], que se

⁴⁰⁹ Ibidem, pp. 61-62. (Paráfrasis)

⁴¹⁰ Ibidem, p. 64.

⁴¹¹ Ibidem, p. 67.

presupone aquí tácitamente como condición indispensable”.⁴¹² Por ello a partir de los principios de la razón pura práctico-jurídica la *adquisición* misma, es la posesión inteligible (*possessio noumenon*) del objeto.

El derecho privado es construido con base en una clara diferenciación entre el mundo de los fenómenos y de los noúmenos, diferenciación indispensable para tratar la libertad del sujeto trascendental con referencia específica a la propiedad. De esta forma el derecho privado define los criterios de la libertad de los individuos como propietarios en competencia recíproca.

El derecho privado que Kant “extrae” a partir de la propiedad se basa en una construcción racional según la cual el hombre se incluye en la doctrina de los deberes mediante su facultad de libertad que es suprasensible (como *homo noumenon*) que atiende solo a su *humanidad* determinando su autolegislación cuya acción externa coincide con las leyes jurídicas. La libertad desde su estatus epistemológico, desdobra todas sus posibilidades de conjunto con su carácter de derecho *innato* derivado del derecho *natural* basado en principios *a priori*. Todo lo anterior con miras a generar un concepto de propiedad con base en el derecho *natural* fundado en la *posesión común originaria* del suelo por la humanidad donde la posesión *provisional* pasa a ser *perentoria* en el estado civil asegurando *lo mío y lo tuyo*. La transición del derecho *natural* al *positivo* respecto de la propiedad revela que la posesión *provisional* se transforma en *perentoria* (con su respectiva regulación jurídica positiva) modificando radicalmente las relaciones sociales reguladas por el derecho *natural*.

3. *Hacia la contractualización del derecho internacional*

A. *El contrato originario y el Estado. La “insociable sociabilidad”*

Kant establece el nacimiento de una sociedad civil con base en el *contrato originario* el cual no puede interpretarse históricamente, sino a partir de una construcción racional que busca domar la *insociable sociabilidad* del hombre. La historia es el gran escenario de la libertad de la voluntad del hombre cuyas mismas contradicciones y antagonismos lo llevarán a un estado de tranquilidad y seguridad, a la constitución civil, de acuerdo con la *intención de la Naturaleza*.

⁴¹² Ibidem, p. 80.

Entiendo en este caso por antagonismo, la *insociable sociabilidad* de los hombres, es decir, su inclinación a formar sociedad que, sin embargo, va unida a una resistencia constante que amenaza perpetuamente con disolverla [...] El hombre tiene una inclinación a *entrar en sociedad*, porque en tal estado se siente más como hombre [...] pero también tiene una gran tendencia a aislarse; porque tropieza en sí mismo con la cualidad insocial que le lleva a querer disponer de todo según le place y espera, naturalmente, encontrar resistencia por todas partes, por lo mismo que sabe hallarse propenso a prestársela a los demás.⁴¹³

La *intención de la naturaleza*, el *plan secreto de la naturaleza* según el cual la *insociable sociabilidad* del hombre y la guerra en el caso de los Estados, son el recurso de Kant ante la imposibilidad del triunfo de la razón según la propuesta kantiana de filosofía moral. El binomio libertad/ley moral se inscribe en la teleología natural y en la teología histórica de Kant.

En el estado natural, estado de libertad exterior sin ley “[...] los hombres no son justos en modo alguno *unos con otros* si luchan entre sí, porque lo que vale para uno vale también recíprocamente para el otro, como en un convenio; pero en realidad son injustos en sumo grado al querer estar y permanecer en un estado que no es jurídico, es decir, un estado en que nadie está seguro de lo suyo frente a la violencia.”⁴¹⁴

Para Kant es una necesidad salir del estado de naturaleza en el que cada cual obra según su antojo; hay que entrar en un estado donde unidos todos se sometan a una coacción externa legalmente pública. El hombre debe entrar a un estado civil. Así el derecho público es: “El conjunto de leyes que precisan ser universalmente promulgadas para producir un estado jurídico [...] Este es, por tanto, un sistema de leyes para un pueblo, es decir, para un conjunto de hombres, o para un conjunto de pueblos que, encontrándose entre sí en una relación de influencia mutua, necesitan un estado jurídico bajo una voluntad que los unifique, bajo una *constitución* para participar de aquello que es el derecho”.⁴¹⁵ El derecho

⁴¹³ Kant, “Idea de una historia universal.... op. cit., nota 345, p. 46.

⁴¹⁴ Kant, *Metafísica de las costumbres*, op. cit. nota 370, p. 138.

⁴¹⁵ Ibidem, pp. 139-140.

público refleja la idea de una constitución estatal que concuerda con el derecho natural de los hombres.

Un Estado [*civitas*] es la unión de un conjunto de hombres bajo leyes jurídicas. En cuanto éstas, como leyes *a priori* son necesarias, es decir, en cuanto resultan por sí mismas de los conceptos del derecho externo en general, su forma es la de un Estado en general, es decir, el Estado *en la idea*, tal como debe ser según los principios jurídicos puros, Estado que sirve de norma a toda unificación efectiva dirigida a formar una comunidad [por lo tanto, en lo interno].⁴¹⁶

Las leyes *a priori* adquieren la *forma* del Estado, es decir, el *Estado en la idea*, lo cual expresa la deducción trascendental de leyes jurídicas *a priori* de cuyo tránsito se llega al *Estado ideal*. No obstante *real*, de acuerdo con la razón práctica que se apoya en la libertad de cada uno para legislar universalmente y cuyo *factum* es la ley moral.

Observamos aquí que de acuerdo con su filosofía trascendental, Kant está *construyendo* al Estado en la *idea* con base en la libertad como postulado de la razón práctica. Las ideas trascendentales como señalamos, dirigen el entendimiento hacia un cierto fin, ya que el entendimiento no está partiendo de un objeto empírico, sino que está fuera de los límites de la experiencia posible. Por eso contar con la *idea* implica la constitución sistemática del conocimiento mediante principios que regula al propio conocimiento. De esta manera, continua diciendo:

El acto por el que el pueblo mismo se constituye como Estado, aunque, propiamente hablando, sólo la idea de éste, que es la única por la que puede pensarse su legalidad es el *contrato originario*, según el cual todos en el *pueblo* renuncian a su libertad exterior, para recobrarla enseguida como miembros de una comunidad, es decir, como miembros del pueblo considerado como Estado; y no puede decirse que el Estado, el hombre en el Estado, haya sacrificado a un fin una *parte* de su libertad exterior innata, sino que ha abandonado por completo la libertad salvaje y sin ley, para

⁴¹⁶ Ibidem, p 142.

encontrar de nuevo su libertad en general, íntegra, en la dependencia legal, es decir, en un estado jurídico; porque esta dependencia brota de su propia voluntad legisladora.⁴¹⁷

El *contrato originario* es atemporal sin referencia empírica, ideal y legítima al Estado, pues esa legitimidad parte de la moralización derivada de la razón práctica determinada por la voluntad legisladora del sujeto. No obstante, *la señal de la historia* que contribuye a este proceso fue la revolución francesa.

El *contrato originario* asume forma jurídica y racional. La libertad como sustento del *factum-ley* moral culmina con el encuentro de su *libertad en general*, que a mi juicio es la pragmática del *en sí* de la libertad, como pieza fundamental del postulado de la razón práctica. Así, el término “estado de naturaleza” (del que parte el *contrato originario*) no se refiere a un estado histórico o metafísico del hombre, sino hace las veces de elemento distintivo a partir del cual la libertad del hombre lo hace capaz de imponer imperativos categóricos en reciprocidad con los demás para arribar al estado civil, donde el hombre es capaz de derechos. El Estado pasa a regular lo que el hombre ha tenido en el estado de naturaleza agregando algo muy importante: leyes que garantizan *lo mío y lo tuyo* en el estado jurídico, esto es, la propiedad y la paz.

B. *El nuevo soberano: la voluntad general*

La expresión más aguda del alejamiento con el racionalismo es la que se encuentra en los escritos de Hobbes que concibe al poder soberano no como razón sino como voluntad. “Puesto que la razón es esencialmente impotente, no es suficiente replicar que la razón es el origen y el asiento de la soberanía”.⁴¹⁸ Alguien o algo debe tomar el lugar de la razón o de un grupo de hombres razonables. De tal manera que los primeros pasos de ruptura con el racionalismo clásico son dados por Hobbes.

Con base en la distinción de “ley” (natural de los clásicos) a “derechos” (según el derecho natural moderno), Hobbes probó que el Estado se encuentra fundado básicamente en el “derecho”, del cual la “ley” es una mera consecuencia. Incluso

⁴¹⁷ Ibidem, p. 146.

⁴¹⁸ Strauss, Leo, *La filosofía política de Hobbes*, op. cit., nota 348, p. 215.

se ha dicho que la filosofía política de Hobbes “está basada... en suposiciones que representan una forma extrema de individualismo: un individualismo más intransigente que el de Locke mismo”.⁴¹⁹ El hecho de subordinar la ley al derecho implica que Hobbes es “el primer escritor en captar la importancia cabal de la idea de soberanía... que está en la raíz misma de la teoría del Estado en su conjunto”.⁴²⁰

De lo anterior a Rousseau solo hay un paso, pues rompe con el racionalismo clásico, reemplazando la definición clásica del hombre como animal racional para sostener que la distinción específica del hombre es su calidad de ser hombre libre,⁴²¹ y de ahí deriva la voluntad general.

La perspectiva del racionalismo clásico es que solo la razón justifica el dominio (los filósofos deben gobernar) a tono con una ley inmutable. No obstante, la propuesta de Platón para que el gobierno ilimitado de una sabiduría no diluida, ha de reemplazarse por el gobierno limitado de una sabiduría diluida por el consenso.

“La creencia moderna es la necesidad de una representación para ajustar y armonizar una ley fluida, cambiante y subordinada a una opinión pública soberana o „voluntad general“⁴²² .

De acuerdo con lo anterior, para Kant el derecho no se limita a definir el alcance de la libertad del individuo, sino que se refiere también a la constitución del Estado, del *Estado en la idea* según principios puros, no derivado de la historia, sino de la irrenunciabilidad a un orden jurídico basado en el *contrato originario*; de lo anterior se deduce la condena a un cambio revolucionario del gobierno establecido; por el contrario se debe obedecer al poder máximo del gobierno como instancia legítima.

El origen del poder supremo, considerado con un propósito práctico, es *inescrutable* para el pueblo que está sometido a él: es decir, el súbdito *no debe utilizar* activamente sobre este origen, como sobre un derecho dudoso en lo que se refiere a la obediencia que le debe. Porque, dado que

⁴¹⁹ Ibidem, p. 213. El entrecomillado es una cita de Strauss a C.E. Vaughan, *Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau*, Manchester, 1925, vol. I, p. 23.

⁴²⁰ Idem.

⁴²¹ Ibidem, p. 217

⁴²² Ibidem, p. 217. Strauss cita a Ernest Barker quien hizo observaciones a su libro.

el pueblo para juzgar legalmente sobre el poder supremo del Estado (*summum imperium*) tiene que ser considerado ya como unido por una voluntad universalmente legisladora...⁴²³

La voluntad universalmente legisladora no es otra cosa que la *voluntad general* de Rousseau. La Revolución francesa como *señal histórica* del género humano en su *totalidad* que le permite el *progreso hacia mejor* como consecuencia ineludible, constata, pese a la destrucción, la tendencia hacia el progreso moral derivada de la pretensión universalista de la razón en nombre de la libertad.

Para Rousseau el contrato social es: “<Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a las personas y a los bienes de cada asociado, y gracias a la cual cada uno, en unión de todos los demás, solamente se obedezca a sí mismo y quede tan libre como antes.> Este es el problema fundamental que resuelve el contrato social.”⁴²⁴

Pero eliminado del pacto social lo que no es esencial, dice Rousseau, todo se reduce a la *voluntad general*:

<Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, recibiendo a cada miembro como parte indivisible del todo>. De inmediato este acto de asociación produce, en lugar de la persona particular de cada contratante, un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe por este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad [...] La primera y más importante consecuencia de los principios anteriormente establecidos es que la voluntad general puede dirigir por sí sola las fuerzas del Estado, de acuerdo con la finalidad de su institución, que es el bien común.⁴²⁵

Además de acuerdo con Rousseau, la voluntad general es indestructible:

Cuando varios hombres reunidos se consideran a sí mismos un solo cuerpo, no tienen más que una voluntad, que se refiere a la común

⁴²³ Kant, *Metafísica de las costumbres*, op. cit., nota 370, p. 149.

⁴²⁴ Jean-Jacques, Rousseau, *El contrato social o Principios de derecho político*, 4ª ed., tr. María José Villaverde, Madrid, Tecnos, 2000, p. 14.

⁴²⁵ Ibidem, pp. 14, 15 y 25.

conservación y al bienestar general. Entonces, todos los resortes del Estado son vigorosos y sencillos; sus máximas son claras y luminosas, no tienen intereses embrollados, contradictorios; el bien común se muestra por todas partes claramente, y no exige sino sentido común para ser percibido. La paz, la unión, la igualdad, son enemigos de las sutilezas políticas.⁴²⁶

Esta *voluntad general* es a la que Kant apela tras haber seguido el dictado de la razón práctica, es decir, tras haber creado una constitución legal según los principios de la libertad: la violencia inicial del estado legal deriva del hecho de que solo estaba constituido por voluntades individuales que aun no formaban un solo cuerpo; la *voluntad general* pasa a ser la unidad, el nuevo cuerpo dotado de coacción que unifica a un conjunto de hombres o a un conjunto de pueblos que se encuentran entre sí en una relación de influencia mutua.

La libertad como garante de los nuevos tiempos suscita dudas en Kant respecto de la utilidad de su filosofía moral en la constitución del Estado y en la política. De Rousseau toma el modelo de *voluntad general* como expresión de unión de voluntades individuales, que en la unidad pasan a ser el nuevo soberano. De tal manera que el modelo racional del *contrato originario* mantiene su estatus incorporando “la unión de voluntades en un cuerpo indestructible dotado de coacción” de acuerdo con Rousseau. De acuerdo con la autodeterminación individual y el progreso del género como ineludible, la revolución francesa es *una señal histórica* de mejora moral dada su pretensión de universalidad de la libertad. De esta manera la *voluntad general* se inscribe en el *contrato originario* atemporal al cual subyace la teleología natural, el plan secreto de la naturaleza expresado en la *insociable sociabilidad* del hombre en relación con la formación del Estado y en la guerra referida a las relaciones interestatales.

C. *Del Estado al orden interestatal. La vigencia de Tucídides*

El Estado que sirve de norma a toda unificación dirigida a formar una comunidad en lo interno, fue constituido por el *contrato originario* como expresión de la irrenunciabilidad del sujeto a un orden jurídico. Así como el Estado fue formado por hombres que *inicialmente* se encontraban en el estado de naturaleza, Kant

⁴²⁶ Ibidem, p. 103.

concibe las relaciones mutuas entre los Estados también en el estado de naturaleza, es decir, en un estado de guerra.

En principio hay que señalar que al derecho de los Estados en su relación mutua, Kant ya no le llama *Völkerrecht* cuya traducción literal es derecho de gentes o de los pueblos, sino *Staatenrecht* [*ius publicum civitatum*] cuya traducción literal es Derecho de los Estados:

El cambio conceptual se interpreta como un presagio del fin del *Ius Publicum Europeam* que Kant anunciaba con su nueva terminología del Derecho de los Estados. El *Ius Publicum Europeam* caracterizado por poseer dos ordenaciones del espacio: una que regulaba a lo que pronto se convertiría en el “hemisferio occidental”, y otra a Europa, que llegaría a su fin con la primera guerra mundial. “El fin de la *fase inglesa* implica, el fin de la época clásica del derecho internacional dominada por y concentrada en las potencias europeas”.⁴²⁷ El desmantelamiento de ese Derecho Público Europeo daría paso a las relaciones internacionales globales, ahora sí “en grande” que culminaron con la constitución de la Liga de las Naciones de 1919, cuya matriz teórica es sin duda kantiana.

El presagio de Kant también se confirma por su concepción cosmopolita del mundo según la cual los hombres deben intentar prestarse un comercio mutuo, dando origen al derecho de ciudadanía mundial (Derecho Cosmopolita) que exige universal hospitalidad: “Fúndase este derecho [universal hospitalidad] en la común posesión de la superficie de la tierra; los hombres no pueden diseminarse hasta el infinito por el globo, cuya superficie es limitada, y, por tanto, deben tolerar mutuamente su presencia, ya que originariamente nadie tiene mejor derecho que otro a estar en determinado lugar del planeta”.⁴²⁸

Por otro lado, coincidiendo con el concepto de “lo político” de su época, Kant señala que la guerra surge del estado natural en el que se encuentran los Estados

⁴²⁷ Müller, Klaus, “Del *Ius Publicum Europeam* a la gobernabilidad global. Estrategias, fases y fundamentos de la juridificación”, en prensa, op. cit., nota 9. Esta obra que hemos citado con anterioridad, en uno de sus capítulos da cuenta del proceso de formación del derecho de gentes europeo hasta su colapso con la primera guerra mundial. Mediante la juridificación el autor explica la penetración del derecho en ambientes sociales que se habían mantenido como espacios no regulados jurídicamente.

⁴²⁸ Immanuel Kant, *La paz perpetua*, 13ª ed., México, Porrúa, p. 259.

en sus relaciones internacionales.⁴²⁹ Justamente de esa percepción de “lo político”, del propio estado de guerra, Kant establece un “itinerario” trascendental al interior de su teleología natural, para resolver el realismo político propio de las relaciones internacionales. Planteado así el problema, queda claro por qué este Capítulo III. se intitula EL *REALISMO DEL PENSAMIENTO DE KANT*: el objeto material es el derecho que el más fuerte ejerce por necesidad natural. De aquí la construcción de un modelo ideal con base en el *apriorismo* y la razón práctica de Kant pero ahora con el fin de contener “lo político” con el derecho. Nuevamente el binomio libertad/ley moral se somete a prueba en un terreno donde “lo político” ha reclamado absoluta independencia de lo jurídico como esfera autónoma, es decir, el terreno de las relaciones internacionales: la gestión de la “crisis permanente” o arte de la política exterior. Aquí está de nuevo la importancia del testimonio que nos dejó Tucídides con su *Historia de la guerra del Peloponeso*, una historia para todos los tiempos.

De esta forma el estado natural en el que se encuentran los Estados en sus relaciones entre sí, es analizado por Kant a través del “estado de guerra continua”:

[...] aquí un Estado, considerado como persona moral frente a otro que se encuentra en el estado de libertad natural, y por tanto, también en estado de guerra continua, se plantea como problema el derecho a la guerra, el derecho *durante* la guerra y el derecho a obligarse mutuamente a salir de este estado de guerra, por lo tanto se propone como tarea una constitución que funde una paz duradera, es decir, el derecho *después* de la guerra.⁴³⁰

Dada esta situación, pasaremos a analizar los elementos del derecho de gentes considerando a los Estados en “estado de guerra continua”, tal como se encontraban peloponesos y atenienses, al exponer sus causas, de acuerdo con el inciso C. *Los Discursos previos al inicio de las hostilidades*, expuestos en el CAPÍTULO SEGUNDO. TUCÍDIDES Y EL REALISMO POLÍTICO ANTIGUO. LAS MINORÍAS EN LA *POLIS*.

⁴²⁹ Müller, Klaus, “Del *Ius Publicum Europeanum*... op. cit. nota 9.

⁴³⁰ Kant, *Metafísica de las costumbres*, op. cit., nota 370, pp. 181-182.

a. Los elementos empíricos del derecho de gentes. La crónica realista

Partiendo de la realidad interestatal como objeto de estudio del realismo político, el Estado considerado como persona moral en relación con otros Estados, se encuentra en estado de libertad natural, “estado de guerra continua”. De esta forma Kant enuncia los siguientes elementos empíricos del derecho de gentes:

Primer elemento: considera a los Estados en su relación mutua externa como salvajes sin ley, es decir, se hallan en un estado no jurídico. Segundo elemento: dicho estado es un *estado* de guerra (el derecho del más fuerte) aunque no de guerra y agresión efectivas permanentes (hostilidad). No obstante tal agresión es en sí misma injusta en grado sumo. Tercer elemento: “Es necesario un pacto de naciones –según la idea de un contrato social originario- de no inmiscuirse [mutuamente] en sus conflictos domésticos, pero sí protegerse frente a los ataques de los enemigos exteriores.”⁴³¹ Cuarto elemento: establece que en ese pacto de naciones, esa confederación no deberá contar con ningún poder soberano [a diferencia del que sí existe en la constitución civil] sino solo con una *sociedad cooperativa* [federación]. Se trata de una alianza que puede rescindirse en cualquier momento y por tanto renovable periódicamente. La meta a cumplir es procurar no caer en un estado de guerra efectiva. La ausencia de un poder soberano en el pacto de naciones respeta la disposición de sus miembros a pertenecer a ella sin tener un soberano o poder supranacional que determine las actuaciones de esas naciones.

El problema entonces se plantea con base en el derecho *a, durante y después* de la guerra.

b. El derecho a la guerra. La crónica jurídica

En el estado natural de los Estados el derecho a la guerra, como mencionábamos, es planteado por Kant en el derecho *a, durante y después* de la guerra, supuestos que coinciden con el subinciso a. El realismo y la “razón” de los discursos, dentro del inciso C. *Los Discursos previos al inicio de las hostilidades*, del CAPÍTULO SEGUNDO, donde cada parte griega hizo valer su derecho para

⁴³¹ Ibidem, p. 182.

entablar la guerra. Equivale pues a los “casos” que Kant establece para accionarla.

El derecho a la guerra (a las hostilidades) es considerado por Kant como la forma lícita por la que un Estado por propia *fuerza* reclama su derecho frente a otro que considera lo ha lesionado. La primera agresión o *lesión activa*, da *derecho a hacer la guerra* y consiste en la satisfacción que el pueblo de un Estado toma por sí mismo por la ofensa de otro pueblo, es decir, en *represalia* sin buscar la restitución del otro Estado por caminos pacíficos, se trata del estallido de guerra sin previa revocación de la paz. La *declaración de guerra* supone la analogía a un contrato, o sea, la *aceptación* de la declaración de la otra parte, de modo que ambos reivindiquen su derecho de esta manera.⁴³²

Por otro lado, la *amenaza* consiste en haber iniciado los *preparativos* (que dan derecho a *prevenirse*) o en el aumento de poder de otro Estado (por adquisición de territorios). Dicho aumento constituye una lesión al más débil por su mera *situación*, aún antes de cualquier *acción* del *más poderoso*, en el estado de naturaleza este ataque es legítimo. “Aquí se funda el derecho al equilibrio de todos los Estados colindantes que mantienen entre sí una relación activa”.⁴³³

La consigna *durante* la guerra es seguir principios tales que siga siendo posible salir de ese estado de naturaleza de los Estados y entrar a un estado jurídico. Entre Estados independientes no puede haber una *guerra punitiva* porque el castigo se impone en las relaciones entre superior y subordinado. Tampoco debe haber guerras de *exterminio* o de *sometimiento* porque:

[...] significaría la aniquilación moral de un Estado [...] Y no porque este medio extremo del Estado para lograr el estado de paz, esté en contradicción en sí con el derecho de un Estado, sino porque la idea del derecho de gentes solo implica el concepto de un antagonismo para conservar lo suyo, según principios de la libertad externa, pero no implica un modo de adquirir que pueda resultar amenazador para un Estado por el aumento de poder de otro.⁴³⁴

⁴³² Ibidem, pp. 185-186. (Paráfrasis).

⁴³³ Ibidem, p. 185.

⁴³⁴ Ibidem, pp. 186-187.

En el mismo sentido del ciudadano colegislador, el límite del uso de toda clase de medios de defensa del Estado al que se le hace la guerra, es aquel que incapacitaría a sus súbditos para ser ciudadanos “porque entonces, según el derecho de gentes, se incapacitaría a la vez a sí mismo en las relaciones entre los Estados para valer como persona.”⁴³⁵ Lo anterior se refiere por ejemplo, al uso de los súbditos como espías o de sicarios extranjeros. “En una palabra, usar aquellos medios perversos que destruirían la confianza indispensable para instaurar en el futuro una paz duradera.”⁴³⁶ Finalmente *durante* la guerra, está permitido imponer al enemigo vencido suministros y contribuciones, pero no saquear al pueblo.

Después de la guerra se supone la firma de un tratado de paz (en cuyo concepto se contiene la *amnistía*).

Los súbditos del Estado vencido no perderán su libertad civil, porque de convertirse en esclavos se hubiera tratado de una guerra punitiva.

Finalmente la *neutralidad* es el derecho de estar en paz cuando hay guerra en la vecindad. El derecho de *garantía* es el que puede asegurar la continuación de la paz concertada. El derecho a una *asociación* mutua (confederación) tiene por finalidad la defensa común contra ataques externos o internos.

c. El afecto del temor

Los últimos dos subincisos que acabamos de examinar, son la crónica realista y jurídica, respectivamente, de la evidencia empírica que nos dejó Tucídides con su *Historia de la guerra del Peloponeso*.

En el CAPITULO SEGUNDO. TUCÍDIDES Y EL REALISMO POLÍTICO ANTIGUO. LAS MINORÍAS EN LA *POLIS*, examinamos los antecedentes y los elementos del realismo político en las relaciones internacionales. En el inciso C. *Los discursos previos al inicio de las hostilidades* reflejan el estado de cosas que motivaron la guerra del Peloponeso, es decir, sus causas, que no son otra cosa que la descripción de los elementos empíricos del derecho de gentes (subinciso a. de este Apartado) que Kant llama “Elementos del derecho de gentes”. Dichos

⁴³⁵ Ibidem, p. 187.

⁴³⁶ Idem.

elementos confirman el estado de guerra en el que se encuentran los Estados y en el que se encontraban peloponeses y atenienses.

En este Apartado el subinicso *b*. El derecho a la guerra. La crónica jurídica, equivale al alegato que hizo cada parte griega para desencadenar la guerra con base en las circunstancias: el empoderamiento ateniense como una clara *amenaza*, las *lesiones activas* y las *represalias* de ambas partes hasta la *declaración de guerra* (¡en medio de las hostilidades!). Se trató de una guerra de *exterminio* que de manera *formal* concluyó con la capitulación de Atenas en el 404 a.C.

La *neutralidad* referida por Kant, es decir, estar en paz cuando hay guerra en la vecindad, en el marco de aquella gran guerra griega fue imposible (y sigue siendo): tan solo recordemos la moción de justicia de los melios frente a los atenienses. Los melios por defender su neutralidad fueron borrados del mapa.

El marco legal de la guerra que nos sugiere Kant trae implícita la *igualdad* de los Estados europeos producto del *equilibrio* alcanzado en Westfalia según el derecho positivo, no obstante, sin dejar de reconocer el realismo que hasta entonces (¡!) lo *contenía* el derecho natural. Ese equilibrio fue el que en su momento, buscaban los confederados atenienses y peloponeses.

No deja de ser revelador el hecho de constreñir (como lo hacen los instrumentos internacionales modernos) la compulsión propia de las relaciones internacionales a marcos que legalizan la guerra y que tienen por fin contener la naturaleza propia del hombre. Esa compulsión presente en las relaciones internacionales tanto en las verificadas en Grecia en el siglo V a.C., como en las del tiempo de Kant y en las modernas, tienen al temor por raíz común.

El *afecto del temor* como parte de la condición natural del hombre, ocupa un importante espacio en la descripción que Hobbes hace *Del Hombre* en la Parte I de su *Leviatán*. En el binomio libertad/ley moral el móvil para buscar la paz es el deber que impone la ley moral.

Una de las pasiones que inclinan a los hombres a buscar la paz es el temor a la muerte. Los lazos que sujetan y obligan a los hombres no estriban en su propia

naturaleza, sino en el temor de alguna mala consecuencia resultante de la ruptura.⁴³⁷

La desconfianza y el miedo de los individuos a perder la vida y sus bienes presentes y futuros conducen en el modelo hobbesiano a racionalizar el *afecto del temor* mediante un poder que asegure la paz. En el ámbito internacional dicho *afecto* se refiere a la amenaza por la posible pérdida de seguridad.⁴³⁸ Además visto el *afecto del temor* en relación con la seguridad, podemos explicarnos el cambio conceptual de *política de defensa* a *política de seguridad* norteamericana tras el 11 de septiembre.⁴³⁹

En Kant la normalización de las relaciones sociales y el dominio de la dialéctica justicia/compulsión es reemplazada por libertad/ley moral de acuerdo con su idealismo trascendental. No obstante, en las relaciones internacionales Kant dibuja un “mapa jurídico” sobre el derecho a la guerra, es decir, establece los supuestos en los que *procede la compulsión motivada por el temor*. Difícil tarea abstraer la pluralidad fáctica de los Estados soberanos al *ideal* de la paz perpetua. Se trata de una relación irreconciliable.

⁴³⁷ Thomas Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 105 y 108. (Paráfrasis).

⁴³⁸ Müller, Klaus, “Del *Ius Publicum Europeam*... op. cit., nota 9.

⁴³⁹ Sobre dicho cambio conceptual véase: Hardt, Michael, Negri, Antonio, *Multitud, guerra y democracia en la era del imperio*, Barcelona, Debate, 2004, p. 42: “Un indicador del nuevo carácter activo y constituyente de la guerra es el desplazamiento de la política de <defensa> a la política de <seguridad> que el gobierno de Estados Unidos viene promoviendo, en especial como elemento de la <guerra contra el terrorismo>, desde septiembre de 2001. [Vid. George W. Bush, <The National Security Strategy of the United States of America>, septiembre de 2002, es. p. 15. Disponible en www.whitehouse.gov/nsc/nss.pdf.] En el contexto de la política exterior estadounidense, la evolución de la defensa a la seguridad designa el movimiento que va de una actitud reactiva y conservadora a otra activa y constructiva, dentro y fuera de las fronteras nacionales: de la preservación del orden interior social y político actual a su transformación y, asimismo, de una actitud de guerra reactiva, en respuesta a los ataques exteriores, a una actitud activa, en previsión de un ataque [...] La justificación contemporánea del ataque anticipado y de las guerras preventivas en nombre de la seguridad, sin embargo, socava explícitamente la soberanía nacional haciendo que las fronteras nacionales sean cada vez más irrelevantes [...] La seguridad obliga a *configurar activa y constantemente el entorno mediante la actividad militar-policia*.” La explicación del cambio conceptual de “política de defensa a seguridad” desde las relaciones Estados Unidos-Europa: Kagan, Robert, *Poder y debilidad. Europa y Estados Unidos en el nuevo orden mundial*, Madrid, Taurus, 2003. Desde un análisis del neoconservadurismo: Dorrien, Gary, *Imperial Designs. Neoconservatism and the New Pax Americana*, New York, Routledge, 2004. Desde un análisis de la política de la administración de George W. Bush: Frachon, Alain, Vernet, Daniel, *La América mesiánica. Los orígenes del neoconservadurismo y las guerras del presente*, Barcelona, Piadós, 2006.

Dados los elementos empíricos del derecho de gentes de acuerdo con el estado natural en el que se encuentran los Estados y planteado el problema del derecho a, durante y después de a guerra, a continuación se analiza uno de los “candados” que Kant discute para evitar el uso indiscriminado de la fuerza como privilegio absoluto del soberano, la *razón de estado*, cuyas consecuencias materiales se padecen al interior del propio Estado. Se trata de una condición que reconoce en la organización política republicana al sujeto colegislador que participa de la guerra con su aprobación.

d. El sujeto colegislador debe aprobar la guerra

El Estado en su interior no goza de la libertad de disponer de sus súbditos para ir a la guerra. Aquí Kant sostiene que el hombre de acuerdo con su calidad de ciudadano deberá ser considerado en el Estado como miembro colegislador y por tanto debe dar su libre aprobación por medio de sus representantes, no solo respecto de la guerra en general, sino también en cada declaración de guerra en particular.⁴⁴⁰

Esto también se explica en el *Primer Artículo Definitivo de la Paz Perpetua*. La idea del *contrato originario* contempla los siguientes fundamentos de una constitución republicana: la libertad de los miembros de una sociedad como hombres; el principio de la dependencia de todos de una legislación única común como súbditos y el principio de igualdad de todos como ciudadanos. La constitución republicana por su claro origen del concepto de derecho, es la más propicia de acuerdo con Kant para llegar a la paz perpetua.⁴⁴¹

En la constitución republicana no puede por menos de ser necesario el consentimiento de los ciudadanos para declarar la guerra. Nada más natural, por tanto, que, ya que ellos han de sufrir los males de la guerra – como son los combates, los gastos, la devastación, el peso abrumador de la deuda pública, que trasciende a tiempos de paz-, lo piensen mucho y vacilen antes de decidirse a tan arriesgado juego. En cambio, en una constitución no republicana, la guerra es la cosa más sencilla del mundo: El

⁴⁴⁰ Kant, *Metafísica de las costumbres*, op. cit., nota 370, p. 184. (Paráfrasis).

⁴⁴¹ Kant, *La paz perpetua*, op. cit., nota 428, pp. 253-254. (Paráfrasis).

jefe del Estado no es un conciudadano, sino un amo, y la guerra no perturba en lo más mínimo su vida relajada [...] La guerra, para él, es una especie de diversión, y puede declararla por levísimos motivos...⁴⁴²

Además, en la *Metafísica de las Costumbres*, Kant señala que este derecho del ciudadano se infiere a partir del *deber* del soberano para con el pueblo, considerando al pueblo como si hubiera dado su voto para ello tomando un papel activo al representar al soberano mismo.⁴⁴³ El ciudadano como miembro del Estado es colegislador.

En concordancia con la concepción del contrato social de Rousseau, Kant sugiere que la instauración contractual de la voluntad unificada de un pueblo catalogado como Estado consiste en obligar al legislador a producir sus leyes de tal modo que pudieran haber nacido de la voluntad general. En el mismo sentido del contrato originario, los diferentes pueblos considerados como Estados deben cumplir con la exigencia del *tribunal de la razón* y realizar en la praxis internacional la *perspectiva* universal o cosmopolita, lo que corresponde a la instauración del ideal en forma de una asociación de Estados o un Estado de los pueblos.⁴⁴⁴

La construcción de un orden jurídico interestatal en el que se instaure la fuerza de la legalidad con base en el tribunal de la razón, se opone al privilegio del soberano de hacer uso de la fuerza en las relaciones internacionales. La constitución del *Estado en la idea* trae implícita la irrenunciabilidad a un orden jurídico basado en el *contrato originario*. En este orden jurídico está implícito el ciudadano colegislador que aprueba o no la guerra.

En contraste, el realismo político al evaluar la moralidad de su acción política de acuerdo con las consecuencias políticas, prescinde del sujeto colegislador. Recordemos que en la “democracia radical” de Atenas propiciada por Pericles, fue él mismo como figura central del realismo político de la *polis*, el que determinó (convenció al Senado) ir a la guerra para defender el imperio. Como todo soberano actuó de acuerdo con la *razón de Estado*.

⁴⁴² Ibidem, p. 254.

⁴⁴³ Kant, *Metafísica de las costumbres*, op. cit., nota 370, pp. 184-185. (Paráfrasis).

⁴⁴⁴ Müller, Klaus, “Del *Ius Publicum*... op. cit., nota 9.

4. *El estado de paz*

Para Kant el estado natural representa un orden *provisional* del que los hombres deben salir para entrar en un estado legal, un orden *perentorio*; de igual manera, el estado de naturaleza de los pueblos donde *lo mío y lo tuyo* se adquiere a través de la guerra es un estado *provisional* y sólo en una *asociación* universal de *Estados lo mío y lo tuyo* valen *perentoriamente*. De esta forma aquella asociación puede convertirse en un verdadero *estado de paz*.

Pero como la extensión excesiva de tal Estado de naciones por amplias regiones tiene que hacer imposible al final su gobierno y con ello también la protección de cada miembro, y como una multitud de tales corporaciones conduce de nuevo, sin embargo, a un estado de guerra, la *paz perpetua* [el fin último del derecho de gentes en su totalidad] es ciertamente una idea irrealizable. Pero los principios políticos que tienden a realizar tales alianzas entre los Estados, en cuanto sirven para *acercarse* continuamente al estado de paz perpetua, no lo son, sino que son sin duda realizables, en la medida en que tal aproximación es una tarea fundada en el deber y, por tanto, también en el derecho de los hombres y de los Estados. Podemos denominar a semejante *asociación* entre algunos *Estados* para conservar la paz el *Congreso permanente de los Estados*... Uno semejante tuvo lugar en la primera mitad de este siglo en la Asamblea de los Estados Generales en La Haya [...] por un *congreso* entendemos aquí únicamente una confederación arbitraria de diversos Estados, que en cualquier momento se puede *disolver*, no una unión que esté fundada en una constitución política y sea, por tanto, indisoluble; sólo por la mediación de tal congreso puede realizarse la idea de un derecho público de gentes –que es menester establecer- para resolver los conflictos de un modo civil, digamos por un proceso y no de una forma bárbara [como los salvajes], es decir, mediante la guerra.⁴⁴⁵

Así, la *paz perpetua* es una *idea* irrealizable, no así los principios políticos que nos permiten acercarnos a ella. Y aquí se contiene la utilidad de las *ideas*

⁴⁴⁵ Kant, *Metafísica de las costumbres*, op. cit., nota 370, pp. 190-191.

trascendentales: regulan el uso del entendimiento según principios, la idea sirve como regla para todo lo práctico.

Según lo anterior, la conclusión de Kant a la segunda parte de la “Doctrina del Derecho” que se ocupa del derecho público, sostiene que a lo que nos obliga un deber es a actuar según la idea de algún fin, aunque no exista la menor probabilidad teórica de que pueda realizarse, pero no obstante, tampoco puede demostrarse su imposibilidad.

El veto irrevocable que expresa en nosotros la razón práctico-moral es: “*No debe haber guerra*”.⁴⁴⁶ “[...] el establecimiento universal y duradero de la paz no constituye sólo una parte, sino la totalidad del fin final de la doctrina del derecho, dentro de los límites de la mera razón [...] razón *a priori* del ideal de una unión jurídica bajo leyes públicas en general...”⁴⁴⁷

La única manera de mantener la paz entre los Estados es “sacrificar como lo hacen los individuos, su salvaje libertad sin freno y reducirse a públicas leyes coactivas, constituyendo así un Estado de naciones –*civitas gentium*- que, aumentando sin cesar, llegue por fin a contener en su seno todos los pueblos de la tierra.”⁴⁴⁸

En analogía con el imperativo categórico que obliga a los individuos a asociarse mediante el *contrato originario*, los pueblos deben organizarse en un Estado de naciones o de pueblos instaurando en sus leyes públicas la paz.

Si atendemos un poco a la redacción de los instrumentos internacionales que fundan organismos internacionales, o a los propios tratados que “regulan” un ámbito determinado, vemos que sus *principios* y propósitos, designios o finalidades están inspirados en la idea de algo. Y esa idea como *forma* es de antemano irreconciliable con el contenido y *materia* de la ley u organismo: el hecho del uso de la fuerza, ya sea entre Estados, o en la relación de éste con minorías o *pueblos autóctonos*, esto es, la evidencia empírica que arrojan las relaciones internacionales explicadas por el realismo político.

⁴⁴⁶ Ibidem, p. 195.

⁴⁴⁷ Ibidem, pp.195-196.

⁴⁴⁸ Kant, *La paz perpetua*, op. cit., nota 424, pp. 258-259.

El realismo político debiera ser el gran interlocutor teórico del derecho internacional: éste se inspira en ideales, el primero reconoce la objetividad de las leyes de la política.

La política exterior de acuerdo con el realismo político, puede determinarse exclusivamente a través de los actos políticos realizados y las consecuencias previsibles de dichos actos, rechazando toda transformación de la realidad política por su confrontación con ideales abstractos. Mientras que Kant quiere subordinar “lo político” de las relaciones internacionales al derecho, el realismo político defiende su autonomía política subordinando a ella lo legal y lo moral, pues los principios morales universales no pueden aplicarse a las acciones de los Estados en su formulación universal abstracta. “La ética en abstracto juzga la acción por su concordancia con la ley moral; la ética política juzga la acción por sus consecuencias políticas”.⁴⁴⁹

A. *Instaurando la paz. El rol de Woodrow Wilson*

En la entrada a los *Artículos definitivos de la paz perpetua entre los Estados* Kant señala que la paz entre los hombres que viven juntos no es un estado de naturaleza sino que el estado de naturaleza es más bien la guerra, por lo que la paz, dice en ese escrito de 1795, es algo que debe ser “instaurado”.⁴⁵⁰

La paz entre hombres que viven juntos no es un estado de naturaleza – *status naturalis*-; el estado de naturaleza es más bien la guerra, es decir, un estado en donde, aunque las hostilidades no hayan sido rotas, existe la constante amenaza de romperlas. Por tanto, la paz es algo que debe ser „instaurado”; pues abstenerse de romper las hostilidades no basta para asegurar la paz, y si los que viven juntos no se han dado mutuas seguridades -cosa que sólo en el estado „civil” puede acontecer-, cabrá que cada uno de ellos, habiendo previamente requerido al otro, lo considere y trate, si se niega, como a un enemigo.⁴⁵¹

La guerra en la teleología natural de Kant pasa a ser el instrumento antagonista del hombre para *dominar* la naturaleza que despóticamente lo ha obligado a vivir

⁴⁴⁹ Morgenthau, Hans, *Escritos sobre política internacional*, op. cit., nota 266, p. 54

⁴⁵⁰ Kant, *La paz perpetua*, op. cit., nota 424, p. 252. (Paráfrasis).

⁴⁵¹ Idem.

en todas partes. El *progreso hacia mejor* en la historia con base en la razón práctica fundada en la libertad, en la racionalidad trascendental del tribunal de la razón, apela al dominio de la naturaleza por el hombre cuya voluntad sometida a una ley universal le impedirá hacer uso de la fuerza. No obstante, Kant se pregunta lo siguiente:

¿Qué hace la Naturaleza para conseguir el fin que la razón humana impone como obligación moral al hombre?; esto es, ¿qué hace para favorecer su propósito de moralidad? ¿Qué garantías da la Naturaleza de que aquello que el hombre „debiera“ hacer, pero no hace, según leyes de la libertad, lo hará seguramente por coacción de la Naturaleza, dejando intacta la libertad, y lo hará en las tres relaciones del derecho público: derecho político, derechos de gentes y derecho de ciudadanía mundial?⁴⁵²

El sistema de moralidad kantiano descansa en la condición de que “cada uno hace lo que debe” siguiendo el *ideal del soberano bien*. Pero como la adecuación de la voluntad con la ley moral, equivale a *santidad*, la respuesta de Kant no dice *lo que quiere la Naturaleza* como obligación práctica libre de coacción, sino “[...] Entiendo que lo hace la Naturaleza misma, queramos o no los hombres –*fata volentem ducunt, nolentem trahunt* (El destino conduce a quien se somete y arrastra a quien se resiste).⁴⁵³

La paz se instauró después de ciento veinticuatro años de haber sido escrita *La Paz perpetua*. En ese período el concepto de “lo político”, la guerra, siguió siendo el antagonista natural de la humanidad a la que Kant presagiaba un *progreso hacia mejor* con base en la razón práctica fundada en la libertad. No obstante, ese lapso de tiempo no parece haber pasado por el tribunal de la razón al que se somete todo el conocimiento: a la racionalidad derivada de la filosofía trascendental. Pero en cambio, sí tuvo lugar la instauración de la paz como *idea*, en la Liga de las Naciones, como veto irrevocable de la razón práctico-moral que impone el deber de actuar según la *idea de la paz*, animada por los principios políticos que tienden a acercar a la humanidad a ese ideal.

⁴⁵² Ibidem, p. 265.

⁴⁵³ Ibidem, p. 266. (Esta es una frase de Séneca).

Con el final de la primera guerra mundial el *Ius Publicum Europeam* que regulaba el derecho de gentes europeo desde el siglo XV, se disolvió, abriendo el camino a un nuevo derecho, el derecho de las naciones, en sentido específico el moderno derecho internacional. Asimismo el resultado político más importante de aquella disolución fue el colapso del predominio mundial inglés, quien tuvo que compartirlo con los Estados Unidos. La participación norteamericana ocasionó que "... Wilson, quien vacilaba entre la doctrina tradicional del aislamiento del hemisferio occidental y la obra de su vida, o sea, la realización del ideal de una liga de paz mundial que abarcara toda la tierra".⁴⁵⁴

En este marco es importante examinar algunos puntos del discurso de Wilson (presidente de 1912 a 1920) al Congreso norteamericano para solicitar la declaración de guerra del 2 de abril de 1917. Idealismo, realismo político y liberalismo (mesianismo) están simultáneamente presentes en el discurso, que desde ahora prevengo, posee una rica epistemología que hemos examinado a lo largo de toda la investigación. Todo esto queda implícito en la dialéctica justicia/compulsión, no equilibrada hasta entonces (ni hasta ahora) por el binomio libertad/ley moral kantiano.

El discurso de Wilson pronunciado el 2 de abril de 1917, dice así:

Nuestro motivo no deberá ser la venganza, ni la afirmación victoriosa del poderío físico de la nación, sino únicamente la reivindicación del derecho, del derecho humano, del cual sólo somos un adalid [...] Nuestro objetivo ahora, como entonces, es el de reivindicar los principios de paz y de justicia entre los seres que pueblan el mundo, en contra del poder egoísta y autócrata, así como erigir entre las sociedades realmente libres y autónomas del mundo tal concordancia de propósito y de acción [...] La neutralidad ni es factible ni es deseable cuando se encuentran comprometidas la paz del mundo y la libertad de sus pueblos; la amenaza a esa paz y libertad queda representada en la existencia de gobiernos autócratas [...] Vivimos en los albores de una era en la que se procurará

⁴⁵⁴ Schmitt, Carl, *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del <Ius Publicum Europeam>*, tr. Dora Schilling, Granada, Comares, 2002, p. 266.

insistentemente que las naciones y sus gobiernos respeten las mismas normas de conducta y de responsabilidad por el mal inflingido que observan los ciudadanos individuales de los estados civilizados [...] Las naciones autónomas no inundan de espías a los estados vecinos, ni abren las puertas a la intriga con el fin de provocar situaciones críticas [...] Los proyectos de engaño o de agresión astutamente urdidos [...] solo se pueden elaborar y mantener ocultos dentro del sigilo de las cortes [...] Afortunadamente, la subsistencia de tales grupos resulta imposible en estos ámbitos donde la opinión pública expresa la última palabra e insiste en recibir información cabal de todos los asuntos relacionados con la nación. Sólo la acción conjunta de las naciones democráticas puede garantizar la preservación de un inmutable concierto por la paz [...] Nos encontramos a punto de retar en duelo bélico a este enemigo natural de la libertad y, en caso necesario, emplearemos la fuerza total de la nación para contener y anular sus pretensiones y su poder. Para nosotros es motivo de alegría el que ahora podamos ver la realidad sin el velo de su engaño, el poder luchar así por la paz del mundo y por la liberación de sus pueblos, incluidos entre estos los pueblos germanos: por los derechos de las naciones, grandes y pequeñas, y por el privilegio de todos los ciudadanos del mundo de poder elegir su modo de vida y su forma de gobierno. Se debe salvaguardar al mundo en pro de la democracia. La paz debe arraigarse en los cimientos inquebrantables de la libertad política. [...] No ambicionamos ni la conquista ni el predominio [...] No somos sino uno de los adalides del derecho de la Humanidad. Nos sentiremos satisfechos cuando esos derechos queden salvaguardados, en la medida en que la fe y la libertad de las naciones lo puedan lograr [...] Caballeros del Congreso, al así dirigirme a ustedes he cumplido con un deber penoso y angustiante. Probablemente nos aguarden incontables meses de amargas pruebas y de sacrificios. Es algo horrendo llevar a este grandioso y pacífico pueblo a la guerra, a la más terrible y cruenta de las guerras, en la que parece estar en juego la civilización misma. Sin embargo, la justicia es un bien aún máspreciado que la paz, y

nosotros lucharemos [...] por la democracia; por el derecho de aquellos que hoy se someten a una autoridad, para contar con voz y voto en sus gobiernos; por los derechos y por las libertades de las pequeñas naciones; por el dominio universal de la justicia, logrado mediante un concierto de pueblos libres que ofrezca paz y seguridad a todos los países y que, por fin, pueda liberar al mundo entero. A una empresa de tal envergadura podemos dedicar nuestras vidas y fortunas, todo lo que somos y lo que poseemos, con el orgullo de quienes saben que ha llegado el día en que Norteamérica tendrá el privilegio de brindar su sangre y su poderío por esos mismos principios que le dieron nacimiento y que le brindaron la dicha y la paz que ha sabido atesorar. La nación, bajo el amparo de Dios, no puede proceder de otro manera.⁴⁵⁵

Con este discurso la filosofía racionalista en su manifestación liberal se vincula en el campo internacional, al idealismo trascendental de Kant (y en general a la corriente de pensamiento que postulaba principios abstractos en el derecho internacional).

Wilson al señalar que no se trata de venganza ni de imponer la fuerza se *desarraiga* toda acción caracterizada como realista. *Mesiánicamente* solo se trata de reivindicar el derecho humano del que son caudillos asegurando la paz y la justicia entre los seres y las naciones grandes y pequeñas que pueblan el mundo kantiano para erigir sociedades libres según los principios democráticos.

No hay neutralidad que valga cuando media la paz y la libertad planetarias defendida por poderosos caudillos. No hay lugar para el engaño en sociedades donde se hace uso público de la razón, tal como sostiene la solución kantiana a los desacuerdos entre política y moral según el concepto trascendental del derecho público (que se analizará más adelante).

El concierto democrático que ellos dirigen, garantiza el concierto de la paz frente a “enemigos naturales de la libertad”. A nombre de la paz mundial, Norteamérica lucha para liberar a los pueblos del mundo y por el privilegio de los ciudadanos a

⁴⁵⁵ Vázquez, John A., *Relaciones internacionales. El pensamiento de los clásicos*, México, Limusa, 2002, pp. 31-35.

elegir su modo de vida, su *politeia* según Platón, y su forma de gobierno, también su *politeia* según Aristóteles, pero todo en el marco de „salvaguardar al mundo en pro de la democracia“. Como en la Atenas de Pericles donde la democracia se convirtió en la patente de corzo cuyo paradigma y promoción es retomado y ofrecido a los futuros conversos.

Los caudillos del derecho de la humanidad cumplen con el mandato del realismo político de salvaguardar la civilización entablando *guerra justa* por el dominio universal de la justicia que garantice la paz y la seguridad en el mundo, a costa del sacrificio de Norteamérica (de sus ciudadanos).

La libertad como postulado de la razón práctica y como presupuesto liberal, tiene por finalidad la justicia y la paz en las relaciones internacionales. Y así lo expresa Wilson: “La paz debe arraigarse en los cimientos inquebrantables de la libertad política”.

B. *La Liga de las Naciones y las Naciones Unidas. Hacia los derechos humanos*

Desde la iniciativa de Woodrow Wilson de fundar la Liga de las Naciones en Ginebra, la idea de un orden cosmopolita había sido frecuentemente adoptado e implementado en la política.⁴⁵⁶

La Liga de las Naciones es el primer intento en la historia de organizar una comunidad legal internacional y crear un instrumento universal de pacificación entre los Estados para prevenir conflictos armados. La Liga no fue un sistema regional cerrado pues contaba con presencia latinoamericana y la participación de los Estados Unidos quienes por cierto, nunca ratificaron el Pacto de la Sociedad de Naciones. No obstante la ausencia oficial norteamericana pero su presencia efectiva los hizo abandonar su larga política de aislamiento para tomar parte en el concierto de Europa.⁴⁵⁷

⁴⁵⁶ Habermas, Jürgen, “Two Hundred Years” Hindsight”, Bohman, James and Lutz-Bachmann, Matthias, *Perpetual Peace, Essays on Kant’s Cosmopolitan Ideal*, New Baskerville, MIT Press, 1997, p. 126.

⁴⁵⁷ Grewe, Wilhelm, *The epochs of international law*, tr. Michael Byers, Berlín, De Gruyter, 2000, pp. 575-86 (Paráfrasis).

El Pacto de la Sociedad de Naciones adoptado en Versalles el 28 de junio de 1919 cuya entrada en vigor fue el 10 de enero de 1920,⁴⁵⁸ fue concertado después de la primera guerra mundial. Su encabezado dice: *Condiciones de la paz*.

Las altas partes contratantes acordaron lo siguiente: “Al entrar en vigor el presente tratado quedará terminado el estado de guerra...”

En la Parte I “Pacto de la Liga de Naciones”, se lee lo siguiente:

Las altas partes contratantes: Con el objeto de promover la cooperación internacional y de asegurar la paz y la seguridad internaciones, por la aceptación de obligaciones sin recurrir a la guerra, por la prescripción de abiertas, justas y honrosas relaciones entre las naciones, por el firme establecimiento de los acuerdos en derecho internacional como reglas efectivas de conducta entre los gobiernos, y todas las obligaciones pactadas en los tratos mutuos de los pueblos organizados, acuerdan este pacto de la Liga de Naciones.⁴⁵⁹

A veintiséis años de la Liga de Naciones, de nueva cuenta la humanidad apela a la paz. La “Carta de la Organización de Naciones Unidas” adoptada en San Francisco el 26 de junio de 1945 cuya entrada en vigor fue el 24 de octubre de 1945 se concretó como sabemos después de la segunda guerra mundial.

Nosotros los pueblos de las Naciones Unidas resueltos a preservar a las generaciones venideras del flagelo de la guerra, que dos veces durante nuestra vida ha infligido a la humanidad sufrimientos indecibles, a reafirmar la fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana, en la igualdad de derechos de hombres y mujeres de las naciones grandes y pequeñas, a crear condiciones bajo las cuales puedan mantenerse la justicia y el respeto a las obligaciones emanadas de los tratados y de otras fuentes del derecho internacional, a promover el progreso social y a elevar el nivel de vida dentro de un concepto más amplio de la libertad.

⁴⁵⁸ Székely, Alberto (comp.), *Instrumentos fundamentales del derecho internacional público*, t. I, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1989, pp. 3-15.

⁴⁵⁹ *Ibidem*, p. 4.

Y con tales finalidades a practicar la tolerancia y a convivir en paz como buenos vecinos, a unir fuerzas para el mantenimiento de la paz y la seguridad internacionales, a asegurar, mediante la aceptación de principios y la adopción de métodos, que no se usará la fuerza armada sino en servicio del interés común, y, a emplear un mecanismo internacional para promover el progreso económico y social de todos los pueblos.

Hemos decidido aunar nuestros esfuerzos para realizar estos designios. Por lo tanto, nuestros respectivos gobiernos, por medio de representantes reunidos en la ciudad de San Francisco que han exhibido sus plenos poderes, encontrados en buena y debida forma, han convenido en la presente Carta de las Naciones Unidas, y por este acto establecen una organización internacional que se denominará las Naciones Unidas.

Capítulo I, Propósitos y principios. Artículo 1. Los propósitos de las Naciones Unidas son: 1. Mantener la paz y la seguridad internacionales...⁴⁶⁰

Analicemos el preámbulo de la Carta:

- 1) Bajo la concepción histórico-kantiana no se vislumbra al hombre, se vislumbra al género, al *homo noumenon* “a preservar a la generaciones venideras” que de acuerdo con la Carta de las Naciones Unidas “instaura” la paz.
- 2) Su búsqueda según su *ideal de paz*, se remite desde luego a las *ideas trascendentales*, que determinan el uso del entendimiento según principios, pues la idea está fuera de los límites de la experiencia, por lo que solo regula y da unidad al conocimiento.
- 3) Se reafirma la fe en los derechos fundamentales del hombre. Los “derechos” según la transición de “ley” clásica a “derechos” producto de demandas subjetivas.
- 4) “A practicar la tolerancia y a convivir en paz como buenos vecinos, a unir fuerzas para el mantenimiento de la paz y la seguridad internacionales”. La

⁴⁶⁰ Ibidem, pp. 16-17.

superficie del planeta es limitada por eso hay que tolerarse, decía Kant. Además sostenía que a lo que nos obliga un deber es a actuar según la idea de algún fin, aunque no exista la menor probabilidad teórica de que pueda realizarse, pero no obstante, tampoco puede demostrarse su imposibilidad. Y continua la Carta: "... a asegurar mediante la aceptación de principios y la adopción de métodos, que no se usará la fuerza armada sino en servicio del interés común". La paz es irrealizable, pero los principios nos obligan.

- 5) En suma, hay varios y complicados designios por cumplir, sin embargo, me interesa remitirme a "reafirmar la fe en los derechos fundamentales del hombre", que posee no como hombre sino como miembro de la familia humana.

Recordemos la primera característica que hemos señalado que marca la transición del pensamiento clásico al moderno: de ley-natural por derechos-hombre: derechos del hombre. Se habla de "derechos", pero el término "derechos del hombre" nos remite a un orden ideal que está por encima del hombre mismo (por encima del *homo phaenomenon*) que "goza de derechos". Además se habla de reafirmar la *fe* en los derechos fundamentales del hombre, y cuando hablamos de fe "tenemos que creer". Estamos frente a la *idea* de los derechos fundamentales del hombre. La Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH), indica: "*La Asamblea General proclama: La presente Delegación Universal de Derechos Humanos como ideal común por el que todos los pueblos y naciones deben esforzarse, a fin de que tanto los individuos como las instituciones, inspirándose constantemente en ella, promuevan... El ideal está presente en las instituciones básicas de la humanidad.*

Si tenemos la *idea* de los derechos humanos, necesitamos también principios que nos orienten/obliguen al logro de esos ideales:

El proceso por el cual todos los pueblos de la tierra han entrado a una comunidad universal parte de la violación de derechos [Menschenrechte] que ocurre en algún lugar del mundo, esto significa que la idea de un derecho cosmopolita no es una idea fantástica o exagerada [aquí cita a Kant en *La Paz Perpetua*: „...no es una fantasía jurídica, sino un

complemento necesario del código no escrito del derecho político y de gentes...”] solo bajo esta condición, [a saber, la existencia del funcionamiento de una esfera pública global] podemos favorecer por nosotros mismos que continuamente estamos avanzando hacia la paz perpetua.⁴⁶¹

Los derechos humanos “de la humanidad”, “instaurados” al igual que la “instauración de la paz” pasan a ser las leyes públicas producto de la asociación de los Estados. Su instauración favorece como señala Kant y como sostiene Habermas, nuestro avance hacia la paz, es decir, estamos orientados por la *idea de la paz* y por el *ideal de los derechos humanos del homo noumenon*.

Hasta aquí, la *forma* de la Carta. Ahora ¿cuál es el contenido?. El contenido lo explica muy bien el realismo político.

Con base en la filosofía y la teoría jurídico-político kantianas, la paz y los derechos humanos han sido “instaurados” en instrumentos internacionales que representan a poderosas instituciones. Si Kant “viviera”, *razonablemente* exigiría a lo que fue la Liga de las Naciones y a las Naciones Unidas el reconocimiento de sus derechos de autor.

C. Los filósofos y la paz perpetua

En *La Paz Perpetua* la segunda parte de la *Cláusula salvatoria* expresa la distancia que hay entre el político práctico que desdeña al teórico “cuyas ideas, desprovistas de toda realidad, no pueden ser peligrosas para el Estado que debe regirse por principios fundados en la experiencia [...] cuando ocurra entre ambos un disentimiento deberá el gobernante ser consecuente y no temer que sean peligrosas para el Estado unas opiniones que el teórico se ha atrevido a concebir, valgan lo que valieren”.⁴⁶² Kant quiere que el experimentado gobernante escuche al teórico, sin miedo.

Pero lo anterior es la forma, el núcleo es la controversia que a lo largo de la obra Kant sostiene con las espinosas relaciones entre moral/derecho con la política.

⁴⁶¹ Habermas, Jürgen, “Two Hundred Years” Hindsight”, op. cit., nota 558, p. 124.

⁴⁶² Kant, *La paz perpetua*, op. cit., nota 352, p. 245.

El *Suplemento Segundo, Un artículo secreto de la paz perpetua* se vincula con la *Cláusula salvatoria*. En este *artículo secreto* Kant dice: “Las máximas de los filósofos sobre las condiciones de la posibilidad de la paz pública deberán ser tenidas en cuenta y estudiadas por los Estados apercebidos para la guerra.”⁴⁶³

Dicho *artículo secreto* aclara la *cláusula salvatoria*: abre la puerta para que los filósofos expresen libre y públicamente su opinión sobre la paz y la guerra y sean oídos por el Estado, sin que dicha opinión se anteponga a las sentencias judiciales. Homologo en el caso concreto, al filósofo con el político teórico.

En la segunda parte de ese *artículo secreto*, Kant arremete contra el jurista “...que no es filósofo al mismo tiempo –ni en cuanto a la moralidad-, siente una irresistible inclinación, muy propia de su empleo, a aplicar las leyes vigentes, sin investigar si estas leyes no serían acaso susceptibles de algún perfeccionamiento; y porque este rango, en realidad inferior, de su facultad va acompañado de la fuerza, estímala superior.”⁴⁶⁴

Considerando lo anterior, podemos interpretar el platonismo y el empirismo en la doctrina kantiana:

El político teórico o filósofo representa al *derecho en la idea*, que esquemáticamente corresponde al *Derecho*; el político práctico representa la doctrina empírica del derecho (*empirische Rechtslehre*) que participa en la *idea del derecho* que en el esquema corresponde a la *Política como doctrina ejecutiva del Derecho (ausübende Rechtslehre)*; y, el realista que representa la doctrina del derecho meramente empírica (*bloss empirische Rechtslehre*) que en el esquema corresponde a “lo” político que se libera de la razón. (Esto se esquematiza en el cuadro que aparece más adelante).

La *idea del derecho* es el *Uno*, según los principios supremos de Platón que da unidad al defecto, a la *Díada* en virtud de que las cosas participan en la *idea*: lo bello en la belleza, lo grande en la grandeza.

“No hay que esperar ni que los reyes se hagan filósofos ni que los filósofos sean reyes. Tampoco hay que desearlo; la posesión de la fuerza perjudica

⁴⁶³ Ibidem, p. 268.

⁴⁶⁴ Ibidem, p. 269.

inevitablemente al libre ejercicio de la razón [...] Los filósofos son por naturaleza inaptos para banderías y propagandas de club; no son, por tanto, sospechosos de proselitismo.”⁴⁶⁵ La supuesta ineptitud de los filósofos para los asuntos públicos quedó clara cuando examinamos el papel de Sócrates a la luz de las comedias de Aristófanes y de los diálogos platónicos. La propuesta de Platón fue considerar a los poetas como medio de persuasión de los principios que dicte el filósofo.

En el caso de Kant, quiere que las opiniones del filósofo, del político teórico, sean escuchadas. Y sí que lo fueron.

Según lo anterior, con el objeto de mostrar la constante de la importancia del pensamiento filosófico, en el caso particular, del político teórico, comparemos al político práctico con el filósofo o político teórico siguiendo a Kant, y al filósofo con el poeta siguiendo a Platón:

El ideal platónico del gobierno de los filósofos y el control moral y político de la poesía es expuesto en la *República*.

El discurso filosófico no es entendido ni escuchado por todos, porque el filósofo no está dotado de la persuasión que el poeta sí tiene; así, la filosofía no tiene poder público. De esta manera, en la formulación de las leyes el poeta debe exponer los motivos de éstas para hacerlas comprensibles al pueblo, para convencerlo, es lo que en Platón se conoce como el *noble engaño*, “la coacción para el bien”. De este modo, la fuente epistemológica de la exposición de motivos o preámbulo de las leyes se encuentra en las *Leyes* de Platón.⁴⁶⁶ Lo que a fin de

⁴⁶⁵ Idem.

⁴⁶⁶ Platón, *Diálogos VIII*, “Leyes Libros I-VI”, op. cit., nota 129, pp. 372-391, 715a-724a. En el libro IV que se ocupa de los principios del sistema político de Magnesia, el extranjero ateniense, Clinias el cretense y Megilio el lacedemonio sostienen una conversación sobre las leyes nuevas y su preámbulo. El núcleo del tema inicia (718d) cuando el ateniense dice que habrán de estar contentos cuando lo que el legislador diga pueda ser escuchado con buena disposición. Menciona a Hesíodo (*Los trabajos y los días* 289-292) a quien se considera un sabio porque sostiene que “...el camino a la maldad es llano y se puede transitar sin sudor, porque es muy corto, pero de la virtud, dice, *enfrente los dioses inmortales colocaron el sudor, largo y empinado es el camino a ella, y escarpado al principio. Pero cuando llegas a la cima, es fácil de soportar, aunque haya sido difícil*”, (719a). Así el ateniense expresa lo que le causó el argumento precedente: “Digamos lo siguiente al legislador, conversando con él: <Dinos, legislador, si en realidad supieras lo que debemos hacer y decir, acaso no es evidente que también nos lo dirías?> el ateniense continua hablando al legislador: <Sin embargo, no te escuchamos por ventura hace un momento cuando decías que el legislador no debe dejar que los poetas hagan las composiciones que les plazcan? Pues no sabrían qué cosa contraria a las leyes podrían decir y hacer así un daño a la ciudad> y continua el ateniense: ¿Estaría bien si le dijéramos lo siguiente [al legislador] en nombre de los

cuentas está en juego es la validez de las leyes, la eficacia del medicamento según la analogía platónica: puede surtir efectos diferentes si el medicamento lo suministra el “médico de esclavos que ordena de acuerdo con su *experiencia*, como un tirano”, o el “médico libre que vigila y estudia las enfermedades según su naturaleza, instruyendo a sus pacientes y medicando previa persuasión.”

Sin embargo, aquí lo más importante, fue lo que de acuerdo con la vida Sócrates Platón logró probar, la filosofía sí es un camino de trascendencia; lo mismo quiere Kant, probar que el filósofo, las *ideas* del político teórico tienen trascendencia. Lo anterior revela la constante del pensamiento filosófico idealista y su influencia en el derecho.

poetas? Y aquí el ateniense dice lo que los poetas le dirían al legislador: <Existe, legislador, una antigua leyenda que nosotros mismos siempre repetimos y que también todos los otros creen, que sostiene que un poeta, cuando se sienta en el trípode de la musa, no es dueño de sí, sino que, como una fuente, de buena gana deja fluir lo que le cae y, dado que su arte es imitación, se ve obligado a contradecirse muchas veces, porque crea en la ficción hombres que están dispuestos contrariamente unos a otros, pero no sabe si de lo que dice es verdadero esto o lo otro. El legislador no puede hacer eso en la ley –realizar dos afirmaciones sobre un asunto-, sino que su discurso siempre debe decir una única cosa acerca del mismo tema...” (719b-d). Así, el ateniense hace un razonamiento a favor de la mesura en los gastos funerarios y después pregunta: “¿Acaso aquel al que hemos encargado las leyes no proclamará nada por el estilo al comienzo de ellas, sino que directamente dirá lo que hay que hacer o no y, tras amenazar con un castigo, se ha de volver a otra ley, sin añadir ninguna advertencia ni persuasión a las normas dictadas?, como un médico, uno acostumbra a tratarnos así, otro de otro modo –recordemos cada manera para pedirle al legislador, como los niños le pedirán al médico que los cure de la forma más suave-. ¿A qué nos referimos? Hay médicos, decimos, y asistentes de médicos, aunque también llamamos médicos a éstos.” (720a). De esta forma el ateniense ilustra cómo cura un médico de esclavos y uno de hombres libres. El primero ordena de acuerdo con su experiencia, como un tirano manda con obstinación y con esto facilita al amo el cuidado del esclavo. El médico libre en cambio vigila las enfermedades de los hombres libres, estudiándolas desde su surgimiento y de acuerdo con su naturaleza, instruye a sus pacientes. “No prescribe nada sin haberlo convencido antes por algún medio y, sólo entonces, cuando lo ha tranquilizado por medio de la persuasión lleva a cabo el restablecimiento de la salud. ¿Es mejor el médico que cura de esta o de aquella manera...” (729c-e). Y después le pregunta a Clinias: “¿Quieres que observemos también el procedimiento doble y el simple cuando se produce en los mismos cuerpos legales?” (720e). Ilustra lo anterior con respecto al principio de la generación, señalando que para toda ciudad, unas leyes nupciales bien hechas serían una buena base para el desarrollo correcto. Así enuncia dos leyes, una muy breve y otra extensa, pero el punto no es apreciar las leyes por su extensión; por analogía con el tratamiento de los dos médicos dice que ningún legislador ha reflexionado sobre el uso de dos instrumentos: la persuasión y la coacción, utilizando solo uno. Y continúa diciendo: “En efecto, legislan sin mezclar la pugna con la convicción, sino que usan sólo la coacción pura.” (722b). “La orden tiránica, que en la exposición asemejamos a las órdenes de los médicos que denominamos serviles, es la ley pura, mientras que lo dicho antes que ella, lo llamado por el que habla elemento persuasivo, si bien realmente es para convencer, tiene la función de la introducción en el caso de los discursos.”(723a). Esto es el preámbulo y no el cuerpo de la ley. “Una vez sentado esto, ¿qué desearía que se dijera a continuación? Lo siguiente: que es necesario que el legislador ponga a sus leyes un preámbulo, delante de todo el código y también de cada una de ellas, de esa manera serán mejores que ellas mismas...” (723b).

Seguendo a Kant, tenemos que el político práctico (que no es filósofo) no debe temer de las “ideas desprovistas de realidad” del político teórico (del filósofo) sino que es deseable que éste las exprese “valgan lo que valieren”. Este asunto se inscribe también en la “publicidad”, concepto nodal en el pensamiento político de Kant.

El siguiente cuadro es una interpretación del platonismo y del empirismo de Kant según Reinhard Brandt, en el que nosotros agregamos al operador *ad hoc*.

CUADRO INTERPRETATIVO DEL PLATONISMO Y EL EMPIRISMO KANTIANO

CONCEPTO	ÁMBITO	OPERADOR
1. El derecho en la idea	Derecho	Filósofo/Político teórico
2. Doctrina empírica del Derecho (<i>empirische Rechtslehre</i>) que participa en la idea del derecho	Política como doctrina ejecutiva del derecho (<i>ausübende Rechtslehre</i>)	Político práctico
3. Doctrina del derecho meramente empírica (<i>bloss empirische Rechtslehre</i>)	Política meramente empírica (<i>bloss empirische Politik</i>)	Realista político (se libera de la razón)

Según el cuadro anterior, se destaca la importancia del *derecho en la idea* que preferentemente deberá operar el filósofo o, de acuerdo al ejercicio de este inciso, el político teórico (1). Considerando la doctrina empírica del derecho cuyo ámbito de aplicación está en la política operada por el político práctico, la concepción de dicha política como doctrina ejecutiva del derecho resuelve como se expone en el próximo inciso, los desacuerdos entre moral y política (2). La doctrina del derecho

meramente empírica se manifiesta en una política también meramente empírica operada por el realista político (3).

D. *Desacuerdos entre moral y política. Idealismo vs. Realismo político*

Al final de la *Paz Perpetua* hay dos *Apéndices*, el primero se titula: *I. Sobre el desacuerdo que hay entre la moral y la política con respecto a la paz perpetua*.

En este *Apéndice* Kant sostiene que la moral es la teoría de la doctrina del derecho (el derecho como idea) mientras que la política es la aplicación de esa doctrina, es decir, la doctrina empírica del derecho (*empirische Rechtslehre*). Siendo así no hay disputa entre la práctica y la teoría.

Lo anterior se deduce del hecho de que la moral es una práctica objetiva, a saber, un conjunto de leyes y obligaciones sin condición. Lo opuesto sería entender por moral una doctrina general de la prudencia, como máximas convenientes a los casos concretos en los que habrá que aplicar la astucia y la previsión, como lo hace el realismo. Para Kant la razón es el resguardo para “mantenerse en línea recta con el deber.”

Sometidos todos al concepto puro del derecho, no hay diferencia teórica entre moral y política. “No caben aquí componendas; no cabe inventar un término medio entre derecho y provecho, un derecho condicionado en la práctica. Toda la política debe inclinarse ante el derecho.”⁴⁶⁷

E. *Acuerdos entre política y moral. El concepto trascendental del derecho público*

El segundo *Apéndice II. De la armonía entre la política y la moral, según el concepto trascendental del derecho público* propone que prescindiendo de todo lo empírico que hay en el derecho político y en el de gentes, es decir, se haga la abstracción de la materia, queda solo la “forma de la publicidad”.

En sentido afirmativo, el principio trascendental es el siguiente: “Todas las máximas que necesiten la publicidad para conseguir lo que se proponen concuerdan a la vez con el derecho y la política reunidos.”⁴⁶⁸

⁴⁶⁷ Idem.

⁴⁶⁸ Ibidem, p. 283.

Kant sostiene que la desconfianza se disipa al publicitar las máximas y armonizarlas con el derecho público:

Pues si sólo por medio de la publicidad pueden alcanzar el fin que se proponen [las máximas] es porque concuerdan con el fin general del público: la felicidad; el problema propio de la política es éste: conseguir la felicidad del público, conseguir que todo el mundo esté contento con su suerte. Si, pues, ese fin se consigue por medio de la publicidad de las máximas, disipando toda desconfianza en ellas es que estas máximas armonizan con el derecho público, que constituye la única posible base para la unión de los fines particulares de todos.⁴⁶⁹

La publicidad pasa a legitimar las máximas que deben corresponderse con el derecho y la política. El entorno en cuestión está dado por la Ilustración: hacer uso público de la razón.

“Esta solución al <conflicto entre la política y la moral> deriva de su filosofía moral, donde el hombre, como individuo singular que es, consulta sólo a su propia razón y descubre la máxima sin contradicciones de la que puede deducir un imperativo. En su filosofía moral la publicidad ya es el criterio de la rectitud”.⁴⁷⁰

A esta publicidad se refiere Wilson en su discurso: publicitar las máximas de paz y justicia disipa la desconfianza. “[En Norteamérica] la opinión pública expresa la última palabra e insiste en recibir información cabal de todos los asuntos relacionados con la nación”.

Con la “forma de la publicidad” como concepto trascendental del derecho público, la libertad de hacer uso público de la razón constituye la fuente epistemológica de la libertad de expresión.

5. La Antropología

A. Consideraciones preliminares

Para muchos la antropología de Kant resulta un tema aparte y ajeno a su criticismo. Nosotros pensamos lo contrario, la antropología pragmática al investigar lo que el propio hombre, como ser que obra libremente, hace y debe

⁴⁶⁹ Idem.

⁴⁷⁰ Arendt, Hannah, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Piadós, Barcelona, 2003, p. 95

hacer de sí mismo, tiene por finalidad el conocimiento del hombre como *ciudadano del mundo*. “De aquí que no se cuente ni siquiera el conocimiento de las razas humanas, como productos que entran en el juego de las fuerzas de la naturaleza, entre los conocimientos pertenecientes al conocimiento pragmático del mundo, sino sólo al teórico”⁴⁷¹.

El sujeto de la historia, en el pensamiento de Kant es el género humano; la filosofía moral sintetiza su filosofía teórico-práctica vinculada a la legalidad de la libertad según el sujeto trascendental. Así el punto en común del género humano y el sujeto trascendental lo ocupa el *ciudadano del mundo*. La historia universal de Kant como hemos analizado, no es una historia empírica, sino que tomando a la razón práctica como hilo conductor, Kant supone a la historia como escenario de un ininterrumpido mejoramiento del hombre como especie a través de sus propios antagonismos y de la ayuda de la naturaleza como motores ineludibles de progreso.

Hay varias interpretaciones sobre la antropología en Kant. Para algunos las conferencias de antropología que dictaba eran un conjunto de amenidades al margen del corpus kantiano. Para otros son el producto del momento de plenitud intelectual de la madurez incluso fundamentales para comprender sus obras críticas. Otros ven en esas conferencias el nacimiento de la antropología como ciencia.⁴⁷² Aquí se sostiene que la antropología pragmática de Kant pasa a ser la parte empírica de la filosofía moral cuyos principios objetivos se transforman en subjetivos mediante el derecho de ciudadanía mundial o Derecho Cosmopolita.

B. *El ambiente ilustrado de Königsberg*

En los movimientos ilustrados europeos fue común la crítica y la teoría del conocimiento que buscaban la disolución de la metafísica evaluando los límites de la facultad humana del conocimiento.

En Königsberg está ausente la ciencia de la sociedad como sociología y economía así como una ciencia de la historia enriquecida por conocimientos e

⁴⁷¹ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, Madrid, Alianza, 2004, p. 18. Esta obra resulta de los cursos de invierno que Kant impartió de 1772 a 1795 publicados en 1798 cerca de su muerte en 1804. Dichos cursos no formaban parte de la educación curricular universitaria.

⁴⁷² *Ibidem*, p. 10.

intereses científicos y sociales. “La pretensión kantiana no es hacer de lado el desarrollo de una historia escrita, más bien, solo de manera empírica”⁴⁷³ Así, la falta de referencia a hechos históricos concretos, afectan a la historia política y de la cultura edificando como lo hizo Kant, una filosofía de la historia sobre bases *a priori*.

Königsberg no fue una ciudad del *Reich*, ni el asiento de la monarquía de Federico II. No fue un centro industrial, sino comercial con filiales de los bancos europeos más importantes. “Ningún fenómeno natural ni social obliga a la ciudad a buscar nuevos modos de subsistencia”.⁴⁷⁴ Se trata de una ciudad autárquica en sentido económico y también intelectual; tal como apunta Brandt, el inalterado bienestar de la ciudad se convierte en cuna civilizatoria de un sueño dogmático social, que hubiera permitido a Kant firmar sus escritos no como *citoyen* de Genève como añade Rousseau a su *Contrato Social*, sino como *citoyen du monde*.

“La gran revolución social de 1789 ocurre en el lejano París. Königsberg es un lugar para observar, reflexionar y comentar, no un sitio para acontecimientos propios, capaces de sacudir a su tiempo”.⁴⁷⁵

La libertad como garante de la universalidad de la época y del pensamiento filosófico-político de Kant se asocia con el remanso de tranquilidad social que caracterizaba a la ciudad junto al Pregel. No hay mejor frase que explique lo anterior: “La existencia de pordioseros es enfocada por él [Kant] desde la perspectiva de alguien que quiere ser justo, pero que también busca una razón moralmente convincente para rechazar a los limosneros de la calle”.⁴⁷⁶

C. *Hacia la antropología pragmática*

A las preguntas: *¿Qué puedo conocer?*, *¿Qué debe hacer?* y *¿Qué puedo esperar?* Kant añadía una cuarta en sus seminarios: *¿Qué es el hombre?* Y

⁴⁷³ Brandt, Reinhard, *Immanuel Kant...* op. cit., nota 344, p. 49.

⁴⁷⁴ Ibidem, p. 55.

⁴⁷⁵ Idem.

⁴⁷⁶ Ibidem, p. 90.

precisaba: “Todas juntas pueden denominarse „antropología” porque las tres primeras cuestiones se refieren a la última”.⁴⁷⁷

La antropología pragmática de Kant se inscribe también en el tema sobre el estatus de la naturaleza humana en relación con las ciencias humanas emergentes de la época.

No obstante, a pesar de que Kant eligió como último recurso “la psicología empírica” de la sección de Metafísica de Baumgarten como su libro de texto, concienzudamente rompió con él (con la psicología empírica) y con la tradición de la antropología alemana vinculada al siglo XVI, una tradición que tendía a concebir la antropología como una ciencia unida a la teología y a la psicología,⁴⁷⁸ renunciando así a la investigación sobre la manera en que los órganos del cuerpo están conectados al pensamiento, es decir, Kant delimita toda tentativa de conducir a la psicología en dirección a la fisiología.

Considera como medios auxiliares de la antropología pragmática las historias, las biografías, las obras de teatro y las novelas (fuentes empíricas). Menciona no los viajes, sino la lectura de libros de viaje, pues antes, dice, se requiere haber adquirido un conocimiento del hombre en la propia casa, mediante el trato con los conciudadanos o paisanos, para después saber qué debe buscarse afuera y ampliar el volumen de la antropología. Aquí Kant se refiere en específico a Königsberg a las orillas del Pregel, como un lugar adecuado para ensanchar el conocimiento del hombre y del mundo, conocimiento que puede adquirirse sin viajar.⁴⁷⁹ Respecto de la adquisición de un conocimiento del hombre en la propia casa mediante el trato con los conciudadanos, Kant intenta proporcionar una “doctrina de la prudencia” (*Lehre der Klugheit*) para luego proyectarla a los futuros ciudadanos del mundo, para conducir el comercio y las políticas con buen entendimiento de los seres humanos y de las relaciones humanas.⁴⁸⁰ De aquí que

⁴⁷⁷ Arendt, Hannah, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, op. cit., nota 470, p. 31. Arendt cita: *Logic*, Library of Liberal Arts, Indianápolis, Bobbs-Merrill, 1974, p. 29, que se refiere a *Vorlesungen über die Metaphysik*.

⁴⁷⁸ Jacobs, Brian, Kain, Patrick, *Essays on Kant's Anthropology*, United Kingdom, Cambridge University Press, 2003, p. 2. (Paráfrasis).

⁴⁷⁹ Kant, *Antropología en sentido*, op. cit., nota 471, p. 19. (Paráfrasis).

⁴⁸⁰ Jacobs, Brian, Kain, Patrick, *Essays...* op. cit., nota 478, p. 3.

Kant no haga un estudio de las razas humanas con una caracterización propiamente etnográfica.

De esta forma la antropología como ciencia empírica debe buscar su unidad y una idea rectora: la determinación o el destino del hombre con base en una *Selbskultur*, que lo llevan de la rudeza a la cultura.

Los pasos que Kant sigue para articular su antropología pragmática son los siguientes: primero coloca a Baumgarten a la base de su análisis inicial; segundo, da un giro hacia lo pragmático buscando investigar lo que el propio hombre es como ser que obra libremente, hace y debe hacer de sí mismo. Tercero incorpora a su antropología una pieza teórica que se debe a la idea rousseauiana de la perfectibilidad del hombre, es decir, el ser humano en su totalidad como humanidad está determinado, por oposición a la naturaleza, a perfeccionarse; esta determinación del hombre trae implícito el “deber”.⁴⁸¹

Podemos decir que la antropología pragmática de Kant pasa a ser la parte empírica de su filosofía moral cuyos principios objetivos, se transforman en práctico-subjetivos con la conversión que hizo de la psicología empírica en antropología pragmática.

Habíamos mencionado que en la felicidad personal no puede basarse una doctrina de la moral. La abstracción del individuo singular y su felicidad temporal, representa un sacrificio que seguramente Kant reconocía, no así el tribunal de la razón. La disposición de la naturaleza de cada hombre hace imposible su satisfacción, salvo la que se procure por su propia razón. La forma de resolver la singular determinación del hombre en la historia es su integración en la determinación de la especie, en donde la humanidad ahora sí en su proceso histórico puede lograr la mejora y su autonomía tras domar todos sus antagonismos. Así la *Antropología desde un punto de vista pragmático* es una disciplina autárquica, con un planteamiento pragmático de fines a partir de impulsos históricos y mediante la cual identificamos los principios objetivos de la razón práctico-moral en la experiencia.

⁴⁸¹ Brandt, Reinhard, *Immanuel Kant*, op. cit., noa 344, p. 202.

De lo anterior, tenemos entonces que el Idealismo trascendental como una doctrina por sí misma, articula a objetos de la ciencia natural empírica sujetos a la “causalidad natural” y al sujeto trascendental capaz de determinaciones en ese mundo empírico, pero cuya vocación racional le permite trascender la naturaleza.

En lo moral, es necesario hacer abstracción de todas las características específicamente humanas, que sin prescindir de principios de aplicación reconocibles solo en la experiencia sea posible inferir en ella principios humanos universales.

En su “Didáctica antropológica” *De la manera de conocer el interior así como el exterior del hombre*, en cuanto al carácter de la persona, distingue el carácter físico del moral. “El primero es el signo distintivo del hombre como ser sensible o natural; el segundo lo distingue como ente racional dotado de libertad”⁴⁸²

Cuando Kant se refiere al carácter del hombre como índole moral, señala lo siguiente:

[...] aquella propiedad de la voluntad por virtud de la cual el sujeto se vincula a sí mismo a determinados principios prácticos que se ha prescrito inmutablemente por medio de su propia razón [...] No se trata aquí de lo que la naturaleza hace del hombre, sino de lo que éste *hace de sí mismo*; pues lo primero es cosa del temperamento [en que es sujeto es en gran parte pasivo] y únicamente lo último da a conocer que tiene un carácter.⁴⁸³

Lo que el hombre *hace de sí mismo* como objeto de estudio de la antropología pragmática está vinculado a principios prácticos, a cuya base está colocada la libertad como factum de la razón práctica. Así la antropología pragmática tiene una vertiente de antropología moral o práctica. La moral necesita de la antropología como complemento empírico-pragmático.

Entre los hombres, sólo la especie puede alcanzar el destino de la humanidad a través del relevo generacional, de modo que cada generación dé un nuevo paso en el camino de la ilustración con respecto a la precedente y logre transmitir un orden de cosas algo más perfecto. El

⁴⁸² Kant, *Antropología en sentido*, op. cit., nota 471, p. 221.

⁴⁸³ Ibidem, pp. 229-230.

hombre no se debe a sí mismo la ilustración en el terreno de las artes y de las ciencias, sino también en el ámbito de la moral.⁴⁸⁴

6. *El Derecho Cosmopolita. Minorías y pueblos autóctonos*

El *derecho cosmopolita* en la *Metafísica de las Costumbres* se obtiene a partir del derecho común del suelo que *originariamente* tienen todos los pueblos⁴⁸⁵ (posesión dada por el derecho natural y como analizamos no se trata de un concepto empírico sino de un concepto práctico de la razón), sin estar en comunidad *jurídica* de uso o propiedad de éste, sino solo como comunidad de *interacción física (commercium)*. Se trata de una relación universal de uno con todos los demás de *prestarse* a un *comercio* mutuo, el cual dice Kant, los hombres tienen el derecho de intentarlo. “Este derecho, en tanto que conduce a la posible unión de todos los pueblos con el propósito de establecer ciertas leyes universales para su posible comercio, puede llamarse el derecho *cosmopolita (ius cosmopoliticum)*.”⁴⁸⁶

Con base en una posesión común de la superficie de la tierra, nos hallamos dentro de los márgenes del derecho natural, no del positivo, pues Kant concibe el derecho cosmopolita como una comunidad de interacción física sin estar en comunidad jurídica. El comercio pertenece al derecho natural cuyo sustrato material deriva de la posesión *originariamente* común del suelo que tienen todos los hombres y de ahí su derecho a participar del comercio.

Tal como habíamos señalado, con base en la propiedad Kant articula el derecho privado y el público y de éste al derecho político y de gentes. Aún cuando en la *Metafísica de las Costumbres* el derecho cosmopolita aparece en la sección del derecho público, en *La Paz Perpetua* es considerado por Kant como “...el

⁴⁸⁴Kant, *Antropología práctica*, Madrid, Tecnos, 2004, p. 74. Esta obra versa sobre la caracterización del ser humano y constituye la segunda parte de la que hemos venido citando

⁴⁸⁵ Se trata de la *communio possessionis originaria*, que parte de la renuncia a la posesión de cada uno uniéndola con la de los demás para convertirla en posesión común de la humanidad; esta posesión común como habíamos señalado es diferente de la comunidad primitiva (*communio primaeva*) considerada por Kant como una ficción. Siendo así, aquellos que ostentaran una posesión producto de una comunidad primitiva, tuvieron que haberse instituido contractualmente como comunidad y haber todos renunciado a su posesión a favor de una posesión común del género humano y ser preferentemente seres racionales para poder participar del derecho cosmopolita o leyes universales de comercio.

⁴⁸⁶ Immanuel, Kant, *Metafísica de las Costumbres*, op. cit., nota 370, p. 192.

complemento necesario del código no escrito del derecho político y de gentes, que de este modo se eleva a la categoría de derecho público de la Humanidad y favorece la paz perpetua".⁴⁸⁷ El derecho cosmopolita adquiere su estatus de derecho público de la humanidad con miras a la paz perpetua y éste representa la *idea de la paz* que de acuerdo con la razón práctica debemos alcanzar.

Por ello, podemos afirmar que el derecho cosmopolita no niega el contrato originario desde el punto de vista de que se trata de un derecho diferente del que se obtiene del *contrato originario* que crea a los Estados y diferente de la comunidad internacional de Estados. El derecho cosmopolita no instituye una comunidad civil donde se asegure *lo mío y lo tuyo externos*, sino que es un complemento del código no escrito del derecho político y del de gentes que conduce a la posible unión de todos los pueblos con miras a la paz; a través del derecho cosmopolita el ciudadano de la tierra en su intento de hacer comunidad con todos, puede *recorrer* todas las regiones, pero no *establecerse* en las tierras de otro pueblo.

Pero podemos preguntarnos si un pueblo está legitimado para intentar *establecerse* y tomar posesión en las tierras recién descubiertas, en la vecindad de un pueblo que se ha emplazado ya en esta región, aún sin su consentimiento. Si se instala a tal distancia del asentamiento del primero que ninguno de ellos perjudica al otro en el uso de su terreno, el derecho a ello es indudable; pero si son pueblos de pastores o de cazadores [como los hotentotes, los tunguses y la mayoría de las naciones americanas] cuyo sustento depende de grandes extensiones de tierra despobladas, esto no podría hacerse por la fuerza, sino sólo por contrato, y en este último caso sin aprovecharse de la ignorancia de los pobladores en lo que se refiere a la cesión de las tierras, aunque aparentemente sean suficientes las razones que se utilizan para justificar que la violencia redunde en beneficio del mundo: sea por la cultura de los pueblos incultos, sea para limpiar el propio país de hombres corrompidos y por la esperanza de mejorarlos, a ellos mismos o a sus descendientes, en otra parte del mundo; porque todos

⁴⁸⁷ Immanuel, Kant, *La paz perpetua*, op. cit., nota 428, p. 261.

estos propósitos, presuntamente buenos, son incapaces de lavar las manchas de injusticia en los medios que se emplean para ello.⁴⁸⁸

Respecto de la discusión del *descubrimiento* y la *ocupación* como verdaderos títulos que aseguraron la posesión de las tierras americanas por España, la posterior elaboración de los títulos que juridificaron tal ocupación, fue hecha por Francisco de Vitoria a través de la *guerra justa*.⁴⁸⁹ El proceso jurídico continuó con la encomienda y la hacienda, como elementos formales y materiales que vulneraron la propiedad comunal de las tierras conquistadas.⁴⁹⁰

Si nos atenemos a la necesidad de un *contrato de establecimiento* tal como Kant señala, en realidad en el continente americano si existió tal *formalidad jurídica* pero entre una violencia sin tasa característica de todas las guerras, incluyendo desde luego las guerras de conquista.⁴⁹¹

El derecho de todo hombre a recorrer las regiones del mundo, encuentra que la superficie del globo es limitada, por lo que los hombres “deben tolerar mutuamente su presencia, ya que originariamente nadie tiene mejor derecho que otro a estar en determinado lugar del planeta.”⁴⁹²

Analizando la tolerancia mutua con el *egoísmo* al que se refiere Kant en el Libro Primero de su *Antropología en sentido pragmático*, titulado *De la Facultad de conocer*, señala que el egoísmo encierra tres tipos de arrogancias: las del entendimiento, las del gusto y las del interés práctico, esto es, puede ser lógico, estético o práctico, respectivamente. Éste último es el que nos interesa:

Finalmente, el *egoísta moral* es aquel que reduce todos los fines a sí mismo, que no ve más provecho que el que hay en lo que le aprovecha, y que incluso como eudemonista pone meramente en el provecho y en la propia felicidad, no en la idea del deber, el supremo fundamento

⁴⁸⁸ Kant, *Metafísica de las costumbres*, op. cit., nota 370, pp. 193-194.

⁴⁸⁹ Maldonado Simán, Beatriz, “La guerra justa de Francisco de Vitoria”, *Anuario Mexicano de Derecho Internacional VI-2006*, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2006, pp. 679-701.

⁴⁹⁰ Maldonado Simán, Beatriz, *El nexo entre el pensamiento jurídico de la Edad Media y el territorio de los pueblos indios de México. Perspectivas jurídicas*. Tesis profesional para obtener el Grado de Maestra en Derecho, UNAM, Facultad de Estudios Superiores Acatlán, 2004.

⁴⁹¹ Sobre el derecho de conquista, su reconocimiento e implicaciones en el derecho internacional, ver el interesante trabajo de Korman, Sharon, *The right of conquest. The acquisition of territory by force in international law and practice*, Oxford, Clarendon-Oxford University Press, 2003.

⁴⁹² Immanuel, Kant, *La paz perpetua*, op. cit., nota 428, pp. 259-260.

determinante de su voluntad. Pues como cada hombre se hace un concepto distinto de lo que considera como felicidad, es justamente el egoísmo quien llega a no tener una piedra de toque del verdadero concepto del deber, la cual ha de ser un principio de validez universal [...] Al *egoísmo* solo puede oponérsele el *pluralismo*, esto es, aquel modo de pensar que consiste en no considerarse ni conducirse como encerrando en el propio yo el mundo entero, sino como un simple ciudadano del mundo.⁴⁹³

Una doctrina de la moral no puede basarse en la felicidad propia.

La *doctrina de la prudencia* de Kant mediante el trato de los conciudadanos y el contenido de la antropología pragmática, requieren también la siguiente consideración:

El concepto del derecho mundial de ciudadanía no los protege [a los pueblos] contra la agresión y la guerra, pero la mutua convivencia y provecho los aproxima y une. El espíritu comercial, incompatible con la guerra, se apodera tarde o temprano de los pueblos. De todos los poderes subordinados a la fuerza del Estado, es el poder del dinero el que inspira más confianza, y por eso los Estados se ven obligados –no ciertamente por motivos morales- a fomentar la paz, y cuando la guerra inminente amenaza al mundo, procuran evitarla con arreglos y componendas, como si estuviesen en constante alianza para ese fin pacífico [...] la Naturaleza garantiza la paz perpetua, utilizando en su provecho el mecanismo de las inclinaciones humanas. Desde luego, esa garantía no es bastante para poder vaticinar con teórica seguridad el porvenir; pero en sentido práctico, moral, es suficiente para obligarnos a trabajar todos por conseguir ese fin, que no es una mera ilusión.⁴⁹⁴

Se ha dicho que la antropología de Kant es claramente incompatible con el logro de un orden jurídico cosmopolita únicamente por mecanismos o intención de la naturaleza.⁴⁹⁵ El derecho común del suelo que *originariamente* tienen todos los

⁴⁹³ Immanuel, Kant, *Antropología en sentido*, op. cit., nota 471, pp. 28-29.

⁴⁹⁴ Kant, *La paz perpetua*, op. cit., nota 428, pp. 267-268.

⁴⁹⁵ Appel, Karl-Otto, "Kant's „Toward Perpetual Peace" as Historical Prognosis from the Point of View of Moral Duty", Jacobs, Kain, *Essays on Kant's Anthropology...* op. cit., nota 478, p. 90.

pueblos, sin estar en comunidad *jurídica* de uso o propiedad, tiene por consecuencia el comercio y por ello, Kant echa mano de la antropología para indicarle al hombre un conocimiento de sí mismo y de lo que puede y debe hacer, para conducir en paz las relaciones comerciales con base en la razón práctica y la antropología pragmática. En el caso del derecho cosmopolita el móvil del antagonismo no proviene de la naturaleza sino del poder del dinero como consecuencia de ese comercio, que incluso puede fomentar la paz, como principio jurídico: “Esta idea racional de una comunidad *pacífica* universal, aunque todavía no amistosa, formada por todos los pueblos de la tierra que pueden establecer relaciones efectivas entre sí, no es algo filantrópico [ético] sino un principio *jurídico*”.⁴⁹⁶ Aquí esta nuevamente la relación del *ideal* (racional) que determina el uso del entendimiento según un principio (jurídico).

El derecho cosmopolita inscrito en el derecho natural al no requerir de un *contrato originario*, es decir, al no contemplar a los Estados como los sujetos centrales del comercio ni al configurarse aquel derecho sobre la base de una comunidad interestatal, aclaro, *las personas pertenecientes a minorías* (me refiero a las europeas) pueden participar de ese comercio, pero no como entidades colectivas, sino como sujetos.

De asumirse a los *pueblos autóctonos* como comunidad *primitiva* no constituida en comunidad *originaria* del suelo como condición racional del derecho privado y público kantianos, estarían fuera de ese comercio. Además a su estatus producto de la conquista y colonizaciones europeas, Europa les destinó un tratamiento jurídico diferente del que privaba en ese continente durante el derecho clásico o Derecho público europeo (*Ius Publicum Europeum*). El estatus de las minorías (*europeas*) es diferente pues su concepción deriva de procesos de migración y reacomodos políticos del mapa europeo.

Por otro lado, la antropología de Kant no se ocupa del estudio de las razas o de una etnografía propiamente dicha sino del género humano. Interpretada en vinculación con la moralidad, el horizonte racional de Kant se concentró en

⁴⁹⁶ Kant, *Metafísica de las costumbres*, op. cit., nota 370, p. 192.

Europa, y al *progreso a mejor* estaban llamados los pueblos europeos que configuraban la estatalidad del *Ius Publicum Europeam*.

La antropología y el criticismo kantiano de conjunto, podrán decirnos mucho sobre las ciencias humanas modernas, sobre las formulaciones jurídicas basadas en relaciones ideales, y sobre la forma de domar la compulsión natural del hombre dentro de constelaciones sociales o en la relaciones entre los Estados regidas por el derecho del más fuerte.

CONCLUSIÓN

El “giro copernicano” está presente en la doctrina del derecho de Kant, al basar en el propio derecho –siguiendo la razón práctica fundada en la libertad- la constitución civil que asegura al hombre en ese Estado jurídico la propiedad y la paz. Igualmente, la noción del derecho de gentes y el logro del Estado ideal implican la abstracción de lo empírico, con lo cual Kant busca en la razón las fuentes para erigir una legislación positiva a la cual subyace la ley moral. El uso público de la razón libera al hombre de la tutela; la publicidad del derecho público hace coincidir sus máximas con la política. La libertad como vínculo entre la filosofía teórica y práctica, como postulado de la razón práctica es la constante articuladora del sistema kantiano en el Estado y en el derecho de gentes, por lo que existe preeminencia de lo moral sobre lo político.

La idea de una antropología pragmática ha encontrado conflicto con el criticismo kantiano, no obstante, tiene un importante lugar en la historia filosófica de las ciencias humanas emergentes de la época y en la concepción del hombre que obra libremente y lo que hace de sí mismo con el objeto de ser *ciudadano del mundo*. El derecho cosmopolita como complemento necesario no escrito del derecho de gentes de conjunto con la antropología pragmática pasa a ser la combinación para el ejercicio de una filosofía moral de la ciudadanía mundial.

El binomio libertad/ley moral no es capaz de domar la naturaleza del hombre y de resolver la paradoja entre la facticidad de los Estados y el uso de la fuerza que emplean en las relaciones internacionales con el ideal universal de paz. Es decir, la tensión entre la moral y la política en la arena internacional no se resuelve, manteniendo cada una su estatus.

No obstante, hay que dejar muy claro que la juridificación de las relaciones internacionales a partir de Kant, estuvo marcada por una tendencia idealista y universalista que tiene sus raíces en el platonismo y su reactualización “racional” en Kant. Ese pensamiento filosófico ha determinado al derecho: a las instituciones internacionales y a sus legislaciones que se orientan por el *ideal de...*

Rousseau rompe con el racionalismo al determinar que la *voluntad general* es el nuevo soberano con lo que Kant une las voluntades singulares de su *voluntad universalmente legisladora* a un solo cuerpo, sujetando su filosofía moral al determinismo natural.

La naturaleza propia de la filosofía kantiana, de su idealismo trascendental subsume la relación del derecho internacional con los derechos de las minorías a categorías universales e ideales que tienen por sujeto a la humanidad y al sujeto trascendental como racionalidad metaempírica y no a algún pueblo, raza, o grupo en específico. El criterio universal y objetivo se impone a constelaciones sociales diferenciadas. La autodeterminación individual y el progreso universal del género humano caracterizan la postura kantiana.

Para responder a la cuarta pregunta *¿Qué es el hombre?*, de acuerdo con lo que Kant ha desarrollado en su idealismo trascendental, podemos responder lisa y llanamente que el hombre es, porque *debe ser* un ser moral.

Los cimientos del edificio kantiano han representado un método para enjuiciar el conocimiento y a partir de él generar soluciones al problema de la libertad del hombre, de la moralidad, de la constitución del Estado, del derecho de gentes, del logro de la paz, y de las pacíficas relaciones comerciales.

El antagonismo a toda teoría del conocimiento es común; en el caso de Kant, dicho antagonismo fue expresado por Dilthey: “Por las venas del sujeto concedor construido por Locke, Hume y Kant [sujeto trascendental] no circula sangre verdadera sino la delgada savia de la razón como mera actividad intelectual”.⁴⁹⁷

⁴⁹⁷ Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu. En la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 6.

CAPÍTULO CUARTO

LA RELACIÓN DEL DERECHO INTERNACIONAL CON LOS DERECHOS DE MINORÍAS Y *PUEBLOS AUTÓCTONOS*. LOS DERECHOS HUMANOS Y EL *INTERÉS NACIONAL*

I. PRESENTACIÓN DEL CAPÍTULO

La reconstrucción epistémica hecha en los capítulos precedentes, tal como se estableció en la introducción general y en las particulares de cada uno de ellos, tiene por finalidad establecer una interpretación sobre la influencia del idealismo y el realismo político en la relación del derecho internacional con los derechos de minorías.

Dicha reconstrucción partió del racionalismo griego proyectado en la metafísica de Platón en la que la condición de meteco, esclavo o mujer no tiene relevancia pues se trata de un sistema objetivo que abstrae las condiciones empíricas. No así el derecho de la *polis* que diferenció a los individuos según la forma de gobierno.

Con los elementos del realismo político de Tucídides, contrastados con la ciudadanía en la *polis*, se estableció que la ciudadanía es la característica de la forma de gobierno democrática que cohesionó a Atenas hacia el imperio. Según lo anterior, tenemos lo siguiente:

La singular dialéctica justicia/compulsión aplicable a las *minorías políticas* según su caracterización en el CAPÍTULO SEGUNDO, consistió por un lado, en su exclusión de la vida política, y por el otro, en su disposición económica y militar en el ámbito externo según las demandas del realismo político de la Atenas de Pericles. De tal manera que su condición de *minorías políticas* se deduce del “mejor régimen político” que subsume la *materia* a la *forma* política.

Al examinar el idealismo trascendental de Kant observamos que se reestablece un diálogo con la concepción idealista de Platón, empleando como hilo conductor la dialéctica justicia/compulsión, reactualizándola a partir de la distinción entre moral y derecho expresada en el binomio libertad/ley moral, nutrida por los aires de libertad de la Revolución francesa y el racionalismo de la época. Nuestro análisis tuvo por resultado la comprensión de la formación del Estado en la *idea*

que postula la autodeterminación individual y la mejora del género humano en la historia.

Con la dialéctica justicia/compulsión examinada en la arena internacional de acuerdo con la *Historia* de Tucídides y el *realismo político* de Kant, tenemos que el binomio libertad/ley moral, impulsa la realización de fines según la *idea*, la *paz perpetua* irrealizable, no así los principios que nos orientan hacia ella.

De tal manera que nuestra investigación desde esta epistemología de Occidente que se ha impuesto en el derecho, confirma sus efectos en el derecho internacional moderno. El objetivo de este CAPÍTULO CUARTO, es determinar los efectos de esa epistemología occidental directamente en la relación del derecho internacional con los derechos de minorías y *pueblos autóctonos*.

Debido a que el tema de las *minorías* corre en paralelo con la estatalidad, la interpretación de los *derechos de minorías* está por fuerza vinculada a la formación del propio derecho internacional y en particular del *Ius Publicum Europeam*. Con esto, sin embargo, no se trata de dar cuenta de la totalidad del fenómeno ni del marco jurídico internacional, sino que de acuerdo con el objetivo de este CAPÍTULO CUARTO, empleamos el binomio derechos humanos/*interés nacional* (en el ámbito interno y externo) para caracterizar este Capítulo e interpretar la temática de conjunto con el tratamiento epistemológico de toda la investigación.

La relación que se establece entre el derecho internacional y las minorías, caracterizada por el binomio derechos humanos/*interés nacional*, responde a lo siguiente: los derechos humanos y el *interés nacional* son el correlato de la dialéctica justicia/compulsión y del binomio libertad/ley moral, del CAPÍTULO PRIMERO Y SEGUNDO, y del TERCERO, respectivamente. De tal manera que la epistemología que hasta ahora hemos empleado se expresa en nuestro modelo teórico según el siguiente cuadro:

SÍNTESIS EPISTEMOLÓGICA DEL IDEALISMO Y REALISMO POLÍTICO

CAPÍTULO	IDEALISMO	REALISMO POLÍTICO
Primero Ley natural (Ámbito interno)	Justicia	Compulsión
Segundo Ley natural/derecho de la <i>polis</i> (Ámbito externo)	Justicia	Compulsión
Tercero Derecho racional ideal (Ámbitos interno/externo)	Libertad	Ley moral
Cuarto Derecho liberal/"derechos" (Ámbitos interno/externo)	Derechos humanos	<i>Interés nacional</i>

Con el Estado liberal podemos confirmar el proceso de transición que hemos venido desarrollando de "ley" a "derechos", en los que están implícitos sobre todo, los derechos y las libertades individuales que han encontrado en los derechos humanos su mejor expresión. En esta línea, el derecho internacional moderno ha juridificado al fenómeno minoritario en la dimensión de los derechos humanos y al de *pueblos autóctonos* en la de garantía institucional.

Con esta perspectiva, los derechos humanos son el método *ideal* para contener a título subjetivo las demandas minoritarias, lo que de manera cualitativa modifica la demanda de justicia según los "derechos de naturaleza" que corresponden a las minorías. Además del *derecho subjetivo que les confiere* los derechos humanos, el círculo se cierra con el *interés nacional* cuya coerción se ejerce bajo las *reglas* del colonialismo estatal o de alguna instancia internacional.

De tal manera que en el *Ius Publicum Europeam* las minorías y los *pueblos autóctonos* fueron sujetos a diferentes estándares hasta llegar propiamente al estándar constitucional del Estado liberal gestado en el proceso de independencia norteamericana y en la Revolución francesa.

En esta investigación tomamos el concepto de *minorías* como aquellas que ha definido la historia europea a partir de las guerras de religión y de las diversas modificaciones fronterizas hasta llegar, a los *derechos de las personas pertenecientes a minorías* establecidos por el marco jurídico internacional. No obstante, hay otro gran grupo al que el derecho internacional denomina *pueblos autóctonos, nativos, indígenas o tribus*, que en términos generales son producto de las guerras de conquista y colonización europeas.

Por otro lado, “Hablar de un derecho de las minorías y de los pueblos autóctonos constituye una misión imposible, ya que los centros normativos de donde emanan las reglamentaciones que a ellos conciernen son múltiples y están situados en diversos niveles de la jerarquía de las normas”.⁴⁹⁸

El CAPÍTULO CUARTO inicia con el Capítulo II. Las minorías y los *pueblos autóctonos* en el *Ius Publicum Europeam*, el cual examina epistemológica y jurídicamente el proceso que siguieron las minorías y los *pueblos autóctonos* en el derecho clásico internacional o *Ius Publicum Europeam*, que se caracterizó por tener dos regímenes normativos: uno, para los territorios de ultramar, subordinante y estandarizado por relaciones de cristianos - no cristianos o bárbaros, y posteriormente por civilización – no civilización o incivilizados, y el otro, que regulaba las relaciones intraeuropeas. Los Apartados 1, 2 y 3, se organizan de acuerdo con la periodización del derecho internacional de Wilhelm Grewe, según la cual tenemos tres fases: la española, la francesa y la inglesa.

El Apartado 1. *El derecho natural y el derecho de gentes. La fase española*, analiza el proceso de racionalización del derecho natural y su impacto en las nuevas formulaciones del derecho de gentes durante la fase española. El inciso A. *Los pueblos autóctonos*, se ocupa del análisis de las fuentes del derecho de gentes que inauguraban las relaciones entre América con España y el resto de

⁴⁹⁸ Rouland, et. al. *Derechos de minorías y de pueblos autóctonos*, op. cit., nota 307, p. 6.

Europa. El subinciso *a*. Vitoria y la guerra justa contra los indios. Entre idealismo y realismo político, examina el proceso de dominio español en América a través de las diversas fuentes de derecho hasta llegar al concepto de derecho de gentes de Vitoria y las condiciones para entablar guerra justa. El inciso B. *El Ius Gentium en Grocio*: una doctrina moral "natural", analiza las fuentes del derecho de gentes de este pensador: por un lado el "instinto de sociabilidad" y por otro el "consentimiento general" *de todos los pueblos civilizados*. Se trata de un *ius gentium generalizador* que refleja la naturaleza racional y social del hombre pero que no alcanza a resolver la antinomia entre voluntad y razón y crear un orden vinculante en las complicadas relaciones internacionales. Grocio no obstante, sentó las bases que *validarán* desde el derecho natural el derecho de gentes de la *sociedad humana*. Su método lo vincula a Platón, pues ambos inciden con sus teorías en la conformación de la realidad en la *idea*.

El inciso C. *Las minorías religiosas*, analiza el proceso de formación del Estado como vehículo de la secularización de la sociedad europea que en su camino dejó a las primeras minorías, las llamadas minorías religiosas. El subinciso *a*. Calvino y el límite de la *Potentia Dei absoluta* como fuente de derecho, establece la influencia de la Reforma como doctrina de la justificación de la fe que contribuyó al colapso del universalismo cristiano. Calvino emplea fórmulas jurídicas del derecho romano y de Bodino para racionalizar la *Potentia Dei absoluta* de Dios a *Summa potestas*, donde la voluntad de Dios como criterio de toda ley, hace de la revelación la fuente más importante de conocimiento de la voluntad jurídica de Dios. Por tanto, el conocimiento de las leyes divinas implicaba su *revelación* en lenguas vernáculas. El subinciso *b*. La legitimación del poder regio frente a las minorías religiosas. Concreciones jurídicas, se ocupa de examinar el avance de las minorías según el uso de las lenguas vernáculas y el reconocimiento de minorías religiosas como exigencia de legitimación del poder regio de cara a su lucha contra el poder imperial. Asimismo se hace la revisión de algunas de las concreciones jurídicas más sobresalientes que reconocieron a las minorías religiosas.

El subinciso c. La libertad religiosa como primer derecho fundamental. La Declaración Francesa y la de Virginia, establece el origen del Estado liberal con base en la libertad religiosa como primer derecho fundamental. Se hace una comparación entre ambas Declaraciones: en el caso norteamericano la libertad religiosa tuvo trascendencia política con base en la convicción de que hay un derecho natural del hombre y no un derecho otorgado al ciudadano, siendo la libertad de conciencia y de pensamiento en materia religiosa derechos superiores al Estado. Siguiendo a Jellinek, se hace una comparación entre el concepto de “ley” según el pensamiento inglés y el de “derechos” según las declaraciones norteamericanas. Por su parte la Declaración francesa no reconoció la libertad religiosa, pero postuló la libertad de conciencia, disolviendo el carácter *privado* de la religión que prevaleció como legitimación del poder regio. No obstante, ambas Declaraciones inspiran al Estado liberal compartiendo la iusnaturalización, no así la constitucionalización que tiene lugar en las Declaraciones norteamericanas. Aquí empieza el proceso del “mejor régimen político” que subsume la naturaleza propia del fenómeno minoritario a estándares constitucionales y democráticos, confinándolo a la dimensión de los derechos humanos.

El Apartado 2. *Las minorías y las doctrinas racionalistas del derecho natural. La fase francesa*, se ocupa de los nuevos paradigmas del derecho de gentes. El Apartado inicia con el inciso A. *La transición de “ley” a “derechos” en Hobbes. El principio de razón natural como “derecho de naturaleza”*, explica desde esta epistemología la transición de “ley” a “derechos” en el pensamiento hobbesiano influido por el racionalismo y por el nominalismo. Este es el punto de ruptura entre el pensamiento clásico y el moderno. El primero postulaba una ley natural inmutable anterior a la voluntad humana que no lograba ser vinculante de las relaciones sociales, no obstante, conformó al derecho en la *idea*. El derecho natural a partir de Hobbes, sustituye la trascendencia por la inmanencia. Con la doble innovación de Hobbes: por un lado, la distinción entre “ley” y “derechos” deducidos del “derecho de naturaleza” y por el otro, su concepto de soberanía que la ostenta ya no la razón sino quien tenga el poder soberano, se inaugura para el derecho su principal característica: su garantía de imposición mediante un

poderoso mecanismo ordenador: "*Auctoritas, non veritas facit legem*". Lo anterior se analiza en el subinciso *a*. El Estado y la soberanía del Estado.

El inciso B. *Los nuevos paradigmas en el Derecho de las Naciones*, establece los estándares de una civilización basada en los derechos de una conciencia individual, de los derechos humanos y de ideas abstractas como *género humano*, que marcaban la total emancipación de la soberanía del Estado-nación como resultado de la Revolución francesa. El subinciso *a*. Del derecho divino de los reyes a la *razón de Estado*, muestra el carácter igualitario de los soberanos del *ius inter gentes* en consonancia con el nuevo sistema internacional europeo. La evolución hacia formas absolutistas generó tensiones con las minorías. El subinciso *b*. La transferencia de la soberanía del monarca al pueblo. El origen del principio de autodeterminación nacional/de los pueblos, analiza cómo la doctrina de la soberanía absoluta proclamada respecto del derecho de las naciones, incluyendo el derecho de autodeterminación nacional, propició que la soberanía nacional no tolerase alguna autoridad superior, excepto una alianza colectiva de seguridad limitada a la protección mutua, así como la idea de que cada pueblo ha tenido que determinar su constitución y su pertenencia al Estado. Este es el origen del principio de la autodeterminación nacional proclamada en 1919. Sin embargo, en la construcción del pensamiento racional sobre la nación, en la autodeterminación de los pueblos no están incluidas las minorías, sino únicamente los Estados como sujetos de derecho internacional.

El subinciso *b.1* La *voluntad general*, muestra la racionalización de la voluntad general contra la monarquía o el derecho divino de los reyes. La ley pasa a ser expresión de la voluntad general que contiene la conciencia individual de los ciudadanos, no de las minorías. El subinciso *c*. La Nación como "misión cultural específica", muestra el criterio uniforme que expresa un estándar civilizatorio de los Estados soberanos. El Apartado 3, *Las minorías y los pueblos autóctonos en el Estado-nación. La fase inglesa*, examina cómo al universalizarse el sistema internacional, se modifica el tratamiento de las minorías. La voluntad general de Rousseau se mueve en los márgenes del Estado-nación, donde la expresión del nuevo orden objetivo es la ley que contiene la voluntad general y los derechos o

demandas subjetivas responden a la concepción democrático-racional al margen de identidades culturales. En este período emergen los nacionalismos y de ahí el concepto de minorías nacionales. El inciso A. *El principio de las nacionalidades. El Congreso de Viena de 1815*, examina las implicaciones de la reconfiguración del mapa europeo tras las guerras napoleónicas. Al fenómeno de la estatalidad no accedieron todas las naciones; la forma política estatal dependió de los intereses de los grandes actores políticos que hicieron uso del principio de la autodeterminación nacional, que originalmente permitió la transferencia de la soberanía del monarca al pueblo. Este principio como parte del proceso de secularización del Estado estaba reservado solo al Estado, pero no a las minorías o a los *pueblos autóctonos*, que por el contrario eran el saldo que dejaba aquella secularización. Desde entonces el principio de las nacionalidades como principio jurídico es poco preciso y ambiguo.

El Capítulo III. Minorías, *pueblos autóctonos*, estándares constitucionales e *interés nacional*, inicia con el Apartado 1. *La sociedad de naciones civilizadas*, que tiene por objetivo hacer un examen del proceso que siguieron las minorías y los *pueblos autóctonos* en relación con los estándares constitucionales de las naciones civilizadas y su posterior confinamiento a la dimensión humana, a los derechos humanos y a la garantía institucional; dicho examen se contrasta con el concepto del realismo político el *interés nacional*. Así, con el binomio derechos humanos/*interés nacional* se evalúan las acciones estatales en relación con minorías y *pueblos autóctonos*.

El inciso A. *La Conferencia de Berlín*, analiza el proceso de dominio *legal* de las potencias europeas en África. El inciso B. *Las colonias y los <protectorados> del imperio inglés*, muestra el proceso de expansión colonial y el empleo del término protectorado aplicado a África. El inciso C. *La tendencia jurídica totalizadora: el positivismo*, muestra la vinculación del proceso de dominio con el auge del positivismo fundado en la noción de soberanía y en el mantenimiento político de la distinción civilizados - no civilizados. El subinciso a. Austin, la soberanía y el derecho positivo, examina el predominio del positivismo con base en el pensamiento jurídico de Austin y la tendencia en el derecho internacional a ver en

el consentimiento de los Estados y en la costumbre internacional las fuentes de ese derecho. El subinciso *b*. Las nuevas fuentes del derecho internacional en relación con minorías y *pueblos autóctonos*, discute los caminos de *asimilación* a la estructura del derecho de las naciones *civilizadas*. El inciso D. *Civilización y asimilación* muestra cómo el estándar civilizatorio de la sociedad de naciones *asimiló* a minorías y *pueblos autóctonos* al sistema de derecho predominante.

El Apartado 2. *El Tratado de Versalles, la autodeterminación nacional y el régimen de mandato*, analiza las tendencias políticas y jurídicas que afectaron a las minorías y a los *pueblos autóctonos*, considerando el fin de la primera guerra mundial, la disolución del *Ius Publicum Europeam* y el colapso de la hegemonía inglesa. El inciso A. *El principio de autodeterminación nacional*, determina la existencia de este principio como faceta del sistema de seguridad de la Liga de Versalles, desprovisto de carácter normativo en relación con las minorías. La autodeterminación nacional estaba reservada solo al Estado soberano, a cuya estatalidad no estaban llamadas las minorías. Lo anterior muestra la dificultad de llevar a cabo las propuestas de Wilson respecto de este principio. El inciso B. *La cuestión de las "Comunidades" greco-búlgaras*, analiza la inserción especial hecha al Tratado de Paz con Bulgaria de 1919, relativa a la emigración recíproca voluntaria de las minorías raciales, religiosas y lingüísticas entre Grecia y Bulgaria. El análisis muestra que el concepto de minorías aplicado al caso concreto las considera como un fenómeno de hecho con el objeto de fomentar la emigración recíproca de minorías entre dos Estados soberanos. El inciso C. *El régimen de mandato*, deja claro que en Versalles, la condición política de los *pueblos autóctonos* quedaría *resguardada* por la civilización.

El Apartado 3. *Minorías y pueblos autóctonos en el binomio derechos humanos/interés nacional*, evalúa las acciones y determinaciones jurídicas estatales e internacionales en la banda idealismo/realismo político propiamente en el siglo XX; no obstante, el contenido de las categorías empleadas en las relaciones dialécticas de los Capítulos anteriores es el mismo, pero en el caso concreto del CAPÍTULO CUARTO, el interés nacional está por encima de cualquier otra soberanía. El inciso A. *El poder normativo del derecho. Kelsen y la*

Grundnorm, destaca la manera en la que el derecho adquiere legalidad frente a la moral, tomando a la norma como juicio hipotético que al expresar el enlace de una situación de hecho condicionante con una consecuencia condicionada, la norma jurídica se convierte en proposición jurídica acusando la forma fundamental de ley. Lo anterior recuerda el mecanismo para explicar la causa primera de los sistemas en cuestión. En Platón la causa de todo eran las ideas, en Kant “pensado” la libertad no sujeta al mecanismo natural, es posible erigir un orden metaempírico fundado en libertad como postulado de la razón práctica. La constante a resolver por todos los sistemas es la relación causal, ¿Qué causa lo causado?, es decir, cuál es la fuente del derecho. El monismo de Kelsen se interpreta como una propuesta de solución a la crisis del derecho internacional.

El inciso B. *El programa político liberal en las relaciones internacionales*, examina la presencia de la filosofía racionalista en su manifestación liberal en el campo internacional. El subinciso a. Los estándares constitucionales, hace un examen de los elementos *constitucionalizados* del Estado liberal individualista, los cuales muestran radical oposición a la tradición, a las minorías y al reconocimiento de otra instancia soberana que no sea el Estado. El subinciso b. Los derechos humanos, examina sus características y su plena aplicación en Estados liberales. Además, se explora el origen de la *constitucionalización internacional* de los derechos humanos. El subinciso c. La garantía institucional, examina la recepción de un tratado internacional al derecho interno para proteger los derechos de pueblos autóctonos.

El subinciso d. La democracia y el *interés nacional*. *Citoyen y Bourgeois*, se ocupa de analizar el proceso de democratización de las relaciones internacionales como parte del objetivo liberal en la política exterior. En este marco se discute lo que implicó en términos políticos, la condición de los metecos o *minorías políticas* en Atenas. Como hemos sostenido su condición política estaba vinculada a las grandes líneas del realismo político. En este sentido, las guerras modernas por la democracia se basan en principios liberales pero emplean simultáneamente el uso de la fuerza como expresión de realismo político en pro del *interés nacional*. El “mejor régimen” en el que vivieron los metecos, sigue siendo el eslogan de cambio

y transformación de las sociedades tradicionales, como los *pueblos autóctonos* y las minorías que *desentonan* con la uniformidad del Estado de derecho democrático, haciendo de ellos “minorías políticas”.

El Apartado 4. *Concreciones jurídicas internacionales sobre minorías y pueblos autóctonos*, analiza e interpreta según el binomio derechos humanos/*interés nacional*, los instrumentos jurídicos más acabados respecto de los derechos de minorías y *pueblos autóctonos*. Desde esta perspectiva, el inciso A. se ocupa de analizar la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. El inciso B. *El Pacto Internacional de derechos civiles y políticos* de 1966; el subinciso a. Los sujetos de derecho. El artículo 27, examina cuáles son los sujetos a quienes se aplica el Pacto, de conjunto con otros artículos del mismo ordenamiento. El subinciso b. Definiendo a las minorías desde la doctrina, explora el problema de la ausencia jurídica de un concepto de minorías. El inciso C. *El Pacto Internacional de derechos económicos, sociales y culturales* de 1966, analiza los derechos individuales contenidos en el Pacto el cual no hace mención alguna a minorías o *pueblos autóctonos*. El inciso D. *Declaración sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas* de 1992. *Resolución 47/135 de la ONU*, examina este marco internacional general sobre personas pertenecientes a minorías. El subinciso a. analiza el proceso de juridificación del fenómeno minoritario y de *pueblos autóctonos*. El inciso E. *Convenio-marco europeo para la protección de las minorías nacionales* de 1995, examina este convenio que propone en el plano regional la protección igualmente a personas pertenecientes a minorías en el continente europeo. El inciso F. *El Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes* de 1989, examina la situación jurídica de los *pueblos autóctonos* según este instrumento internacional. Finalmente el inciso G. *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas* de septiembre de 2007, analiza esta Declaración que confirma el lugar de los pueblos indígenas al interior del Estado, es decir, en los márgenes de la garantía institucional.

II. LAS MINORÍAS Y LOS *PUEBLOS AUTÓCTONOS* EN EL *IUS PUBLICUM EUROPEAM*

1. *El derecho natural y el derecho de gentes. La fase española*

La racionalización del derecho natural en principio, significa su relativización frente a Dios, arrancando a los teólogos el monopolio de los asuntos espirituales y temporales, con el que de paso establecían la validez de su confesión. No obstante, Vitoria como teólogo impuso su confesión en la fase española, a través de los títulos jurídicos a favor de España para la ocupación americana.

El *Ius Publicum Europeam* o Derecho Público Europeo, inicia propiamente con el descubrimiento americano (que termina por disolver a la *Respublica Christiana*) y concluye con la primera guerra mundial; ese derecho público europeo se caracterizó por tener dos regímenes normativos: uno, para los territorios de ultramar cuya característica era su subordinación a los intereses de las potencias europeas según las fórmulas de la colonia-metrópoli: cristianos-no cristianos o bárbaros y en la fase franco-inglesa el estándar fue civilización o no civilización.

El otro régimen normativo, era un sistema intraeuropeo que se caracterizó por ser un sistema de relaciones internacionales autorreferencial con base en la igualdad que se circunscribió exclusivamente a Europa.⁴⁹⁹

A. *Los pueblos autóctonos*

De acuerdo con la periodización del derecho internacional y de las relaciones internacionales de Wilhelm Grewe,⁵⁰⁰ en la fase española que va de 1494 a 1648, predominó la postura hegemónica de la política española y portuguesa dirigida hacia la adquisición territorial en ultramar. La fase de la formación de los imperios coloniales definió a la sociedad española como un sistema que acumuló riqueza a través de la apropiación violenta de territorios lejanos, organizando un comercio de

⁴⁹⁹ Müller, Klaus, "Del *Ius Publicum Europeam* a la gobernabilidad global", op. cit., nota 9.

⁵⁰⁰ Grewe, Wilhelm, *The Epochs of International Law*, op. cit., nota 457, pp. 23-24. Este autor establece tres fases: la fase española que va de 1494 a 1648, la fase francesa de 1648 a 1815 y la fase inglesa de 1815 a 1919. Estos períodos los enmarca según cada sistema jurídico-político que produjo sus propios ordenes legales internacionales como expresión también de una ideología expansionista. El orden legal internacional de cada período emergió de la lucha entre las ideas legales y políticas internacionales contra los postulados de los poderes rivales.

ultramar a través de una estrategia económica parasitaria basada en dicha apropiación.⁵⁰¹

Las fuentes del derecho de gentes europeo marcado por el liderazgo de la fase española, inician con las Bulas papales de donación, las capitulaciones y las formulaciones de Francisco de Vitoria, base de la relación del derecho de gentes europeo y los *pueblos autóctonos*.

a. Vitoria y la guerra justa contra los indios. Entre idealismo y realismo político

De acuerdo con la jurisdicción universal de la iglesia católica, tenemos que el primer *título legal* de la ocupación americana lo ostentó la iglesia con base en la doctrina *omni-insular*.

Las Bulas Alejandrinas de partición de 1493 constituyen una de las últimas aplicaciones de una vieja y extraña teoría jurídica, elaborada explícitamente en la corte pontificia a fines del siglo XI, enunciada por primera vez en el año 1091 por el Papa Urbano II [pero quizá traza su paternidad a Gregorio VII] y conforme a la cual *todas las islas* pertenecen a la especial jurisdicción de San Pedro y de sus sucesores, los pontífices romanos, quienes pueden libremente disponer de ellas. Esta teoría... bajo el nombre de *doctrina omni-insular* es, sin duda alguna, una de las elaboraciones más originales y curiosas del derecho público medieval.⁵⁰²

En ejercicio de su jurisdicción temporal, Alejandro extiende a los reyes de España la donación de las tierras recién descubiertas para predicar el evangelio entre los naturales. En la Bula *Inter caetera* del 4 de mayo de 1493 Alejandro insiste en la mención de islas e introduce la famosa línea alejandrina. “El Papa no intenta con esta línea „dividir al mundo” –de cuya esfericidad, posiblemente, no se había enterado- en dos partes, y entregarlo así, en proporciones iguales, a las dos potencias ibéricas”.⁵⁰³ Pero las dos potencias se arreglaron con el Tratado de Tordesillas de 1494.

⁵⁰¹ Müller, Klaus, “Del *Ius Publicum*... op. cit., nota 9.

⁵⁰² Weckman, Luis, *Constantino el Grande y Cristóbal Colón. Estudios de la supremacía Papal sobre las islas, 1091-1493*, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 24.

⁵⁰³ *Ibidem*, p. 208.

Las *capitulaciones* eran acuerdos privados entre la corona y los conquistadores en las que se fijaban los términos en que debía llevarse a cabo una empresa de conquista para cuya realización el monarca delegaba su autoridad. Weckmann indica que es probable que este tipo de capitulación fue inspirado por las que celebraba la corona de Castilla durante la reconquista con los vasallos que por su cuenta y riesgo hacían expediciones militares contra los moros.⁵⁰⁴

El término „descubrimiento“ se usa como título jurídico en las llamadas Capitulaciones estipuladas en la ciudad de Santa Fe de la Vega de Granada, firmadas el 17 de abril de 1492 por el rey Fernando de Aragón y la reina Isabel de Castilla [...] en ellas Colón pidió, entre otras cosas, los títulos de Almirante de Mayor de la Mar Océano, Virrey y Gobernador General de las tierras que descubriera. El documento no se conoció en forma de un contrato bilateral, sino en forma de una concesión.⁵⁰⁵

Para deducir los efectos políticos investidos de juridicidad, tenemos que el objetivo de las bulas era la predicación, aunque en las Capitulaciones de Colón ya se había empleado el término „descubrimiento“. Para el estado de conciencia de los siglos XVI al XVIII, el descubrimiento representaba el verdadero título jurídico,⁵⁰⁶ que es ignorado por Vitoria como título legítimo, de acuerdo con lo siguiente: El objetivismo axiológico autónomo fue recorrido por vez primera por los escolásticos españoles del siglo XVI. “Ya el fundador de la escuela, el dominico Francisco de Vitoria (1486-1546) había defendido con singular agudeza, la idea de que Dios no puede cambiar la naturaleza de las cosas, y que, por ello, no depende de Él lo que, por su naturaleza, es bueno o malo.”⁵⁰⁷

Siendo común en la época el argumento de que los indios eran caníbales y bárbaros, para Vitoria son seres humanos portadores de un alma inmortal, equiparándolos a los cristianos y poseen incluso la misma jurisdicción sobre su suelo que los soberanos y pueblos cristianos. El meollo está en que “El derecho a la toma de una tierra surge, según Vitoria, únicamente de modo indirecto, es decir,

⁵⁰⁴ Weckmann, Luis, *La herencia medieval de México* 2ª ed., México, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, 1984, pp. 324 y ss.

⁵⁰⁵ Müller, Klaus, “Del *Ius Publicum*.. op. cit., nota 9.

⁵⁰⁶ Schmitt, Carl, *El nomos de la tierra*, op. cit., nota 454, p. 79.

⁵⁰⁷ Welzel, Hans, *Introducción a la.. op. cit., nota 350, p. 124.*

a través de la argumentación de la guerra justa”.⁵⁰⁸ La guerra justa tendría lugar ante la violación de algún título legítimo del derecho de gentes formulados por el propio Vitoria.

Los títulos jurídicos derivados del dominio universal del Papa y del emperador y el propio descubrimiento, son rechazados por Vitoria en una aparente objetividad y neutralidad. Aquel objetivismo axiológico autónomo, tiene su lógica tal como señala Schmitt:

La objetividad ahistórica del escolástico llega en este aspecto hasta el extremo de que ignora totalmente no sólo esta imagen cristiano-mariana, sino también el concepto humanitario, tan cargado de historia según el criterio moderno, del <descubrimiento>. En el sentido moral, el Nuevo Mundo no es, para él, nuevo en modo alguno, y los problemas morales que implica son superados con los conceptos y medidas inalterables de su sistema de razonamiento escolástico.⁵⁰⁹

La distinción de Vitoria⁵¹⁰ entre pueblos cristianos y no cristianos subsiste no obstante, en la formulación de títulos legítimos y no legítimos: entablar guerra justa por oponerse al comercio natural probado por el derecho de gentes, y a la prédica, es una manera indirecta de reestablecer las diferencias entre cristianos y no cristianos, pues los que quieren *comerciar* y los *cristianos* son los españoles y no los indios, aunque Vitoria no los *priva* de ese derecho a comerciar. De tal manera que la *ocupación* española en América, mediante la formulación de los títulos jurídicos a favor del imperio español reconoce todavía un ordo común: la *Respublica Christiana*.

En sus Reelecciones del Estado, de los indios y del derecho de la guerra que aparecieron en 1538, Vitoria distingue títulos legítimos e ilegítimos por las cuales los bárbaros del nuevo mundo pueden venir a poder de los españoles. Como sabemos la *guerra justa* de Vitoria tendría lugar ante la violación de algún título legítimo. Los dos títulos legítimos (¡violados por los bárbaros que dieron derecho a

⁵⁰⁸ Schmitt, *El nomos de la tierra*, op. cit., nota 454, pp. 78-79

⁵⁰⁹ Ibidem, p. 80.

⁵¹⁰ Sobre el tema, véase Maldonado Simán, Beatriz, “La guerra justa de Francisco de Vitoria”, *Anuario Mexicano de Derecho Internacional VI*, op. cit., nota 489.

entablar guerra justa!) son de *la sociedad y comunicación natural y la propagación de la religión cristiana*. Y aquí está el núcleo del derecho de gentes de Vitoria:

El primer título puede nombrarse de la *sociedad y comunicación natural* [...] Se prueba, en *primer lugar*, por el derecho de gentes, que es derecho natural o el derecho natural se deriva, según el texto de las *Instituciones* “Lo que la razón natural estableció entre todas las gentes se llama derecho de gentes” [...] Más si, dada razón de todo, los bárbaros no quieren acceder, sino que acuden a la violencia, los españoles pueden defenderse [...] porque lícito es rechazar la fuerza con la fuerza [...] y si padecen injuria, pueden con la autoridad del príncipe vengarla con la guerra [...] Porque la causa de la guerra justa es rechazar y vengar una injuria [...] Otro título puede invocarse, a saber: *la propagación de la religión cristiana*. A favor del cual sea la primera conclusión: Los cristianos tienen derecho de predicar y de anunciar el Evangelio en las provincias de los bárbaros [...] Si los bárbaros, ya sean sus jefes, ya sea el pueblo mismo, impidieran a los españoles anunciar libremente el Evangelio [...] hacen los bárbaros injuria a los cristianos [...] luego, tienen ya éstos justa causa para declarar la guerra.⁵¹¹

La *comunicación natural* que prueba Vitoria por el derecho de gentes que es un derecho natural según la razón natural establecida entre todas las gentes, es el argumento que valida la posibilidad española de dominio. Por otro lado, el argumento cierra el círculo con la *propagación de la religión cristiana*, ya que en ambos casos, la resistencia de los indios representa injuria y *razón* para desatar una guerra justa.

Tuvieron que pasar algunos siglos para que los salvajes de los territorios de ultramar tuvieran el estatus de *pueblos autóctonos* según el derecho internacional moderno. No obstante, la época española imprime simultáneamente al derecho de gentes un carácter idealista y realista. Idealista en virtud de compartir todas las gentes la razón natural que los hace *aptos* para ejercer el derecho a comerciar,

⁵¹¹ De Vitoria, Francisco, *Reelecciones del estado, de los indios y del derecho de la guerra*, México, Porrúa, 1985, pp. 60-65.

integrándose por ello al derecho de gentes. La postura realista se expresa por la *propagación* de la ideología española sustentada en el cristianismo que se hacía valer en Europa y que en América se impuso sin transigir. La resistencia ideológica implica injuria, lo que da lugar a entablar guerra justa. Y así fue. El balance respecto de la posición del continente americano en el mundo se determinó desde entonces por un papel periférico en relación con las nuevas potencias europeas que emergerían en períodos posteriores.

B. *El Ius Gentium en Grocio. Una doctrina moral „natural“*

“La sustitución de la trascendencia por la inmanencia de las leyes es el rasgo común de la teoría moderna del Derecho natural. En el lugar de la *lex aeterna* aparece la ley racional; en lugar de la voluntad divina revelada, la voluntad del Estado”⁵¹² Así, a través de la ley racional llegamos a Grocio (1583-1654), a través de la voluntad del Estado llegamos a Hobbes y Rousseau. Y la propuesta que se sintetiza en la pacificación en los ámbitos externo e interno del Estado nos lleva a Kant.

“Grocio se apoya, para su fundamentación filosófico-jurídica, más en las fuentes de la Antigüedad, especialmente en las fuentes estoicas, que en la tradición escolástica [...] Sus principios filosófico-jurídicos esenciales descansan en la doctrina estoica de la primera y la segunda naturaleza del hombre, es decir, en la distinción entre las primeras cosas naturales y la naturaleza racional”.⁵¹³

Siguiendo a Cicerón, Grocio desarrolló su doctrina: hay ciertos primeros principios naturales, llamados por los griegos las primeras cosas naturales, y ciertos principios subsiguientes, que han de ser preferidos a los primeros. Entre los primeros principios está lo que es innato a todos los seres que es el instinto de conservación (que está *a priori* en el hombre) y de ahí la primera obligación para todos es mantenerse en el estado natural y actuar conforme a la naturaleza. Ese primer instinto nos lleva a la *recta razón*.

De aquí, Grocio formula su teoría de las fuentes del Derecho natural, y una de ellas deducida de las primeras cosas naturales, o sea, el instinto que lleva al

⁵¹² Welzel, *Introducción a la filosofía...* op. cit., nota 350, p. 141.

⁵¹³ Ibidem, p. 161.

hombre no solo a la propia conservación sino al cuidado de sus semejantes o “instinto de sociabilidad”. Este instinto unido a la capacidad de conocer y obrar según preceptos generales coincide con la naturaleza racional humana. “De esta manera, el cuidado por el mantenimiento de la comunidad, de acuerdo con la razón humana, es la fuente del Derecho natural en sentido restringido”.⁵¹⁴

Mas esta conservación de la sociedad, que ya hemos indicado rudamente, propia del entendimiento humano, es la fuente de su derecho, el cual propiamente es llamado con este nombre: a lo cual pertenece la abstinencia de lo ajeno y, si tuviésemos algo de otro o de ello hubiésemos sacado alguna ganancia, la restitución, la obligación de cumplir las promesas, la reparación del daño causado culpablemente y el merecimiento de la pena entre los hombres.⁵¹⁵

Pero Grocio no se queda en la conservación de la sociedad deducida de la unión del instinto social del hombre con su capacidad de obrar según preceptos generales que coinciden con su naturaleza humana. Esa deducción es mínima comparada con el método secundario que lo haría célebre:

[...] el método secundario, o *a posteriori*: la deducción del Derecho natural de la común convicción jurídica de todos los pueblos o, al menos, de todos los pueblos civilizados. La justificación de este método se encuentra en el principio de que un efecto general tiene que tener también una causa general. Siguiendo, por eso, a Cicerón, también Grocio ve en el „consentimiento general” la „voz de la naturaleza”. Frente al método tomista, que deduce los preceptos del Derecho natural de las inclinaciones naturales, adquiere así Grocio un acceso, no absolutamente nuevo, pero si muy fructífero, a proposiciones jurídicas materiales de supuesto carácter iusnatural. A fin de dar toda la posible fuerza convincente a su deducción del Derecho natural del consenso universal, Grocio aglomera testimonios procedentes de la historia, de la literatura y de la Biblia.⁵¹⁶

⁵¹⁴ Ibidem, p. 168.

⁵¹⁵ Hugo Grocio, *Del derecho de la guerra y de la paz*, t. I, tr. Jaime Torrubiano Ripoll, Madrid, Reus, 1925, p. 11.

⁵¹⁶ Ibidem, p. 172.

La deducción del derecho de gentes parte de la relación entre una causa natural y su efecto natural, es decir, la voz de la naturaleza como causa natural tiene por consecuencia el “consentimiento general”. De esta manera, Grocio sostiene sobre el derecho natural y de gentes:

... Pero cuando muchos en diferentes tiempos y lugares afirman por cierta una misma cosa, eso debe atribuirse a una causa universal: la cual en nuestras cuestiones no puede ser otra que o la consecuencia directa sacada de los principios naturales, o algún común consentimiento. Aquélla indica el derecho natural, y éste el de gentes: cuya diferencia se ha de apreciar no ciertamente por los mismos testimonios [pues muy a menudo mezclan los escritos estas palabras *derecho natural* y *derecho de gentes*], sino por la cualidad de la materia.⁵¹⁷

El derecho de gentes como proposición jurídica *material* es la consecuencia directa de los principios naturales.

Por lo anterior, en Grocio la concepción de una sociedad internacional de derecho natural, incluye la relación entre príncipes y estados porque están sujetos a las reglas del derecho natural que vincula a todas las personas en la gran sociedad humana. Esas reglas reflejan la naturaleza racional y social del hombre conocidas por todas las criaturas dotadas de razón.⁵¹⁸ Se trata entonces de un *ius gentium* generalizador.

Aunque el derecho natural en Grocio no debe identificarse con la ley moral o moralidad en general, el derecho natural no obstante es para él un cuerpo de reglas morales conocidas por todos los seres racionales según las cuales la sola voluntad o práctica de los Estados debe medirse. Y este es el punto donde se sitúa su exposición del derecho internacional. Sin embargo, Grocio no establece la prioridad del derecho natural o del positivo en caso de conflicto, sino que su método es ecléctico y sus trabajos buscan articular todas las reglas, naturales y

⁵¹⁷ Ibidem, p. 29.

⁵¹⁸ Bull, Hedley, “The importance of Grotius”, Bull, Hedley, Kingsbury, Benedit, Roberts, Adam, *Hugo Grotius and International Relations*, New York, Clarendon Press-Oxford, 2002, pp. 78-79 (Paráfrasis).

positivas que puedan ser sostenidas para regular relaciones entre gobernantes y pueblos.⁵¹⁹

Lo anterior tiene algunas explicaciones. Una se refiere a que:

La teología puede convertirse, en un principio, en una doctrina moral general, y ésta, por su parte –con ayuda de un *ius gentium* igualmente generalizador – en una doctrina moral <natural> en el sentido moderno y en un mero derecho de la razón. Como evolución lógica de este inicio emprendido en la escolástica tardía, filósofos y juristas de los siglos XVII y XVIII posteriores a Vitoria y Suárez -desde Grocio a Cristian Wolf- desarrollaron un *ius naturale et gentium* puramente humano, aún más generalizado y más neutral.⁵²⁰

Su eclecticismo y su *ius naturale et gentium* es así formulado por tratarse de una doctrina moral que no resuelve la antinomia voluntad y razón, en la que Grocio se pronuncia por la razón. “Las tensiones entre el reconocimiento fundamental del primado de la razón y las tesis voluntaristas aisladas, quedan sin superar dentro de la teoría grociana del derecho natural”.⁵²¹

Otra explicación es que su derecho de gentes al incluir a personas y a *Estados* (en la gran sociedad humana) sin distinción por ejemplo, de religión, se debe en buena medida a que sus tiempos fueron de gran controversia religiosa, mezclados con la independencia holandesa de España y el ascenso de Holanda como potencia marítima. La falta de equilibrio europeo desató la guerra de los Treinta Años en 1618. El ocaso de la fase española y la gradual emergencia de un sistema internacional de soberanía estatal vinculado simbólicamente a la paz de Westfalia de 1648 fueron los tiempos de Grocio, a quien no le tocó abrir rutas trasatlánticas; ese trabajo ya lo había hecho Vitoria. El mérito más importante de Grocio fue proporcionar ante el colapso de la unidad cristiana, nuevas bases que *validaran* desde el derecho natural el derecho de gentes de la *sociedad humana*.

⁵¹⁹ Ibidem, pp. 79-80. (Paráfrasis).

⁵²⁰ Schmitt, Carl, *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del <ius publicum europeam>*, op. cit., nota 454, p. 91.

⁵²¹ Welzel, *Introucción a la filosofía del derecho*, op. cit., nota 350, p. 171.

Finalmente, el hecho de que Grocio mantenga en el mismo estatus al derecho natural y al de gentes deducido éste de una causa natural que lleva al “consentimiento natural”, sin una clara separación de ambos derechos, se debe a que su sistema como doctrina moral general, no distingue a la moral del derecho, tal como ya se advierte en Kant, por lo que su sistema objetivo, digamos *ideal*, no logró crear un orden vinculante, ante los cambios que experimentaba Europa. Esto nos recuerda a Platón. La propuesta platónica ante el proceso que llevó al fin de la *polis*, trascendió todo lo empírico, incidiendo no obstante en la conformación de la realidad en la *idea*, y esa es su utilidad práctica, en general para el derecho y en particular para el derecho internacional. Se trata entonces de valorar la trascendencia de pensamiento, en sentido lato.

La teoría del derecho natural como orden objetivo e inmutable, consiste en la introducción de elementos y principios normativos, como sistema de valores trascendentales, o abstractos si se prefiere el término, capaz de juzgar al derecho positivo y a la contraparte propia del derecho natural, la naturaleza humana no domada por la razón.

De tal manera que la justicia/compulsión encuentran en Grocio un interlocutor que introduce el concepto de justicia, buena fe y honestidad en las relaciones internacionales. “El platonismo de los Prolegómenos de Grocio es inconfundible. El derecho natural era una „idea”, un tipo o modelo como la figura geométrica perfecta a la que la existencia se aproxima, pero que no deriva su validez de la concordancia con los hechos”.⁵²²

La toma europea de tierra americana, zanjeaba al derecho europeo aplicado en Europa y el aplicado en América a los indios. En el caso particular, el pensamiento de Grocio no incidió, pero sí desde luego en la conformación del futuro derecho internacional. El trabajo respecto de las relaciones jurídicas de España (y en general de Europa) con América, ya lo había iniciado Vitoria en beneficio del imperio español y de su papel en la política europea.

⁵²² Sabine, George, *Historia de la teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 317. En el mismo sentido, Thompson, Kenneth W., *Fathers of International Thought. The Legacy of Political Theory*, Louisiana, Louisiana State University Press, 1994, pp. 69-76.

Son las formulaciones de Vitoria las que revisten impacto respecto de los *pueblos autóctonos*. Con su derecho de gentes que es un derecho natural según la razón natural establecida entre todas las gentes, la *comunicación natural* es el título legítimo que permite a España el acceso a América. Mediante la imposición de la religión católica, como expresión de realismo político, Vitoria hace valer la *voluntad* de dominio español basada en un aparente derecho natural que solo pondera la razón.

No obstante, es principalmente Hobbes quien con base en la propia naturaleza humana, tiene la conciencia de que el Derecho es el único valor en la conformación de la vida humana y su valor se debe a su fuerza conformadora de la realidad.⁵²³ Para Hobbes la existencia es el supremo valor del hombre y su protección el fin único de la obediencia. En Kant la obediencia tiene por fin la paz. Para finalizar, tenemos que Paulo Merea ha caracterizado acertadamente la posición histórico-jurídica de Grocio. “Grocio no es un precursor, pero sin embargo, abre a la jurisprudencia, por medio de su <religión natural>, el camino hacia la Ilustración. Su fama en la historia del Derecho le corresponde <par droit de conquête>. Así Merea le sitúa entre Suárez y Hobbes, o sea entre el teólogo escolástico y el filósofo moderno”.⁵²⁴

C. Las minorías religiosas

La concepción de *ius gentium* o derecho de gentes europeo continental, se refiere a un *ius inter gentes*, que empezaba a liberarse de los vínculos supraterritoriales de la Iglesia católica y caminaba hacia la desteologización de los conceptos que ordenaban la *Respublica Christina*.⁵²⁵ Por ello, *gentes* significa aquí entidades territoriales soberanas, como resultado de la clara delimitación de los espacios cerrados del *ius gentium*. Y aunque la estatalidad no es un concepto general válido para todos los tiempos y todos los pueblos, sino un fenómeno concreto sujeto a la época, la particularidad de la estatalidad europea, es que el Estado es el vehículo de la secularización. “Por ello la formación de conceptos del Derecho de Gentes no conoce en aquella época más que un solo eje: el Estado

⁵²³ Welzel, Hans, *Introducción*, op. cit., nota 350, p. 153.

⁵²⁴ Schmitt, Carl, *El nomos*, op. cit., nota 454, p. 117.

⁵²⁵ *Ibidem*, p. 110.

territorial soberano.”⁵²⁶ Es esta lógica la que determinó la existencia o no de las minorías.

Las sociedades políticas europeas no descansaban sobre una población homogénea y tenían en su mayoría límites fluctuantes. El trazo de fronteras va a ser el primer problema que hay que considerar en la existencia y situación de las *minorías* europeas, acompañado del concepto de secularización.

Para tener un panorama general, podemos señalar que “...las constantes inmigraciones y transformaciones de los pueblos, la formación de los Reinos y los Estados, las invasiones, conquistas, edificaciones y dislocaciones de Imperios, revistieron a Europa Central, fundamentalmente de un abrigo de arlequín en el que cada frontera era una cicatriz.”⁵²⁷

Podemos situar en la restauración del Sacro Imperio Romano de Occidente hecha por Carlomagno en el año 800 que se prolongará hasta 1806, el antecedente que sentó las bases de los futuros Estados europeos. Nos referimos al Tratado de Verdún de 843 que dividió al Imperio.

Mediante el Tratado de Verdún los tres nietos de Carlomagno se dividieron el Imperio: Lotario I se quedó con Roma y Aquisgrán en una franja que iba desde Italia hasta el Mar del Norte en un territorio llamado la Lotaringia que hoy abarca Flandes [Bélgica y Holanda] las regiones francesas de Alsacia y Lorena e Italia septentrional. Luis tomó las regiones orientales hoy Alemania, y Carlos tomó las regiones occidentales del Imperio, la Galia hoy Francia.⁵²⁸

El advenimiento de estructuras territorialmente cerradas, con gobierno central y administración unificada caracteriza al *ius inter gentes* que en su seno abrigaba la lucha por la tolerancia que implicaba a su vez la impugnación de las estructuras de los poderes emergentes. En esta dualidad se mueve el fenómeno minoritario que

⁵²⁶ Ibidem, p. 106 y 110.

⁵²⁷ Fernández Liesa, Carlos, “La protección internacional de las minorías en el derecho internacional general. Análisis de la evolución y del estatuto jurídico internacional”, Mariño Menéndez, Fernando, Fernández Liesa, Carlos, Díaz Barrado, Cástor, *La protección internacional de las minorías*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, s.a., p. 53. Además cita a Rousseau-Lenoir, F., *Minorités et droits de l-homme: L'Europe et son double*, Bruylant, Bruxelles, Paris, 1994, p. 21: “En dos mil años en Europa casi diez Imperios [romano de Oriente, bizantino, carolingio, mogol, romano germánico, otomano, francés, austro-húngaro, ruso...] se han repartido, sucesiva o simultáneamente, trozos de una tierra menos vasta que Argentina”.

⁵²⁸ Verdross, Alfred, *Derecho Internacional Público*, Madrid, Aguilar, 1983, p. 42.

es objeto de un estatus jurídico diferenciado, primero en relación con los *pueblos autóctonos* producto de conquistas europeas fuera de Europa, y segundo, en relación con la forma política del Estado que se iba configurando en el continente europeo.

Se ha dicho que “La protección jurídico-internacional de los derechos humanos se sitúa en los mismos orígenes del Derecho internacional, ante la necesidad de proteger a los miembros de determinadas minorías religiosas”.⁵²⁹ Esto se analizará cuando tratemos la Declaración de Virginia.

En Europa la historia de las minorías fue inicialmente la historia de las minorías religiosas fenómeno ligado a la formación del Estado.

a. Calvino y el límite de la *Potentia Dei absoluta* como fuente de derecho

La ruptura con el universalismo cristiano venía de la mano con la formación de lo que se ha llamado las minorías religiosas. Aunque no se aceptó la libertad religiosa, la idea de *tolerancia* empezó a extenderse.

La aparición de la Reforma iniciada por Lutero en 1517 y su respuesta en la contrarreforma española, dividió a la parte sur de Europa de la del norte. La doctrina de la justificación de la fe se encuentra en el centro de la Reforma:

Los reformadores rompen con la tradición medieval, no solo en su planteamiento más radical del problema del pecado y de la condición caída del hombre, sino también en la solución que presentan. Quedamos justificados ante Dios, afirman, no por las obras o por los méritos de los actos dispensados por medio de indulgencias, sino por *sola fide*, solo por la fe. Y la fe es un don de Dios, no algo que el hombre pueda crear por sí mismo.⁵³⁰

La fe y no las indulgencias es lo importante. Igualmente importante es la libertad de conocer la verdad revelada. Al igual que Lutero, Calvino ve la fuente de todo derecho en la voluntad de Dios, que es siempre voluntad ordenada. No obstante, Calvino rechaza la idea de la *potentia Dei absoluta* para no atribuir a Dios un

⁵²⁹ Fernández Liesa, Carlos, “La protección internacional... op. cit., nota 527, p. 52 Y en el mismo sentido Jellinek.

⁵³⁰ Forrester, Duncan, “Martín Lutero y Juan Calvino”, Strauss, Leo, Cropsey, Joseph, *Historia de la filosofía política*, op. cit., nota 264, p. 307.

poder arbitrario y violar Él mismo las reglas de su obrar. En el lugar de la potencia absoluta, Calvino pone categorías jurídicas. Dios es señor soberano, tiene la *summa potestas* por lo que se halla encima de todas las leyes. En lugar de la *potentia absoluta* aparece el principio de derecho romano *princeps legibus* y otras fórmulas jurídicas con las que Bodino había fijado el concepto de soberanía.⁵³¹ De esta forma Calvino dice: “El poder de Dios está por encima de todas las leyes, porque su voluntad es la regla más cierta de la equidad y porque es absolutamente recto lo que hace; de aquí se halla tan desligado de todas las leyes, que Él es ley de sí mismo y de todos los demás”.⁵³² Con esta fundamentación, Calvino deduce que si la voluntad de Dios es el criterio de toda ley, ello significa que la revelación ha de avanzar al primer plano como la fuente más importante de conocimiento de la voluntad jurídica de Dios. La revelación hace cognoscibles las leyes divinas.⁵³³

El camino hacia la secularización del Estado pasaba por el conocimiento de las leyes divinas y las leyes divinas tenían que *revelarse* en diferentes lenguas.

b. La legitimación del poder regio frente a las minorías religiosas.
Concreciones jurídicas

De conjunto con las pugnas religiosas, las diferencias lingüísticas se afianzan por el hecho de que la reforma propicia la discusión de los textos revelados traducidos a diferentes lenguas vernáculas, tanto en países protestantes como en católicos, con lo que se revitalizan los idiomas minoritarios o locales; con lo anterior aparecen las lenguas de Estado o <lenguas oficiales> en detrimento del latín.⁵³⁴

En la dinámica de la política europea imperial y nacional se mueve el fenómeno minoritario. Romper con Roma implicaba el sometimiento de las nuevas iglesias al poder secular *local*. La legitimación del poder regio fundado en el derecho divino de los reyes era incompatible con la existencia de minorías que profesaran abiertamente religiones distintas al Estado, suponiendo en la práctica, el

⁵³¹ Welzel, op. cit., nota 350, pp. 137-138.

⁵³² Ibidem, p. 138.

⁵³³ Ibidem, p. 139.

⁵³⁴ Ibidem, pp. 21-22. El Concilio de Trento apoyó la traducción del Nuevo Testamento a las lenguas vernáculas.

cuestionamiento de la legitimidad del monarca y del poder político. La imposibilidad de sometimiento al monarca acarrearba eliminaciones, lo que condujo a la adopción de la idea de la tolerancia religiosa y la protección de las minorías religiosas.⁵³⁵

Revelador de la pugna política imperial y nacional, tenemos que el incremento de la autoridad imperial de los Habsburgo, fue debilitada cuando Francia entró a Alemania a apoyar a los Estados protestantes con lo que pudieron resistir a las tendencias centralizadoras del emperador Carlos V.⁵³⁶ En este sentido, uno de los *Tratados* más importantes sobre la tolerancia religiosa durante la fase española fue la llamada *Paz de Augsburgo*:

Desde el punto de vista jurídico internacional, La *Paz de Augsburgo*, de 1555, establecerá el principio *cujus regio, eius religio*, que concedía tolerancia a los príncipes, libres para expulsar aquellas personas que rechazaran aceptar la religión por la que ellos optasen. La Paz de Augsburgo consagró un estado de hecho: la división religiosa de Alemania en Estados católicos y en Estados luteranos. [...] las fuerzas particularistas prevalecerán sobre el poder imperial. Carlos V estaba tan convencido del fracaso de su política unitaria que confió a su hermano Fernando la dirección de las deliberaciones, donde los electores de Brandenburgo y del Palatinado pidieron que en cada Estado se concediera a los individuos completa libertad para abrazar una u otra confesión, la luterana o la católica [...] todos los demás prefirieron adherirse al principio de unidad de culto en cada Estado, propuesta que hicieron los príncipes católicos según la fórmula *cujus regio* [...] se estableció una coexistencia pacífica de las confesiones católica y luterana, con exclusión de las demás, habiendo libertad de culto para los príncipes, pero no para los súbditos, que tenían el *beneficium emigrationis*.⁵³⁷

⁵³⁵ Ruiz Vieytez, Eduardo, *La protección jurídica de las minorías en la Historia Europea*, Bilbao, Universidad de Deusto, Instituto de Derechos Humanos núm. 3, 1998, pp. 21-24.

⁵³⁶ Kennedy, Paul, *Auge y caída de las grandes potencias*, Barcelona, Debolsillo, 2005, p. 77.

⁵³⁷ Fernández Liesa, Carlos, op. cit., nota 527, p. 57.

Otro documento que se ocupó de la tolerancia religiosa fue el *Edicto de Nantes* de 1598 en Francia con el que se dio base jurídica a la existencia de dos confesiones cristianas rivales. En su edicto de pacificación, el Rey (Luis XIV) no renunciaba al restablecimiento de la unidad religiosa en su reino, pero se buscó la coexistencia pacífica, para lo cual se estableció una amnistía, la libertad general de conciencia y la admisión de protestantes a escuelas, universidades y hospitales; asimismo los protestantes no podrían ser obligados a pagar por el culto católico.⁵³⁸

No menor importancia tendrá la separación de Roma de la iglesia de Inglaterra, abanderada por Enrique VIII, excomulgado en 1533.

Entre algunas de las concreciones jurídicas derivadas del proceso de la consolidación del poder regio que reconoció a las minorías religiosas, tenemos las siguientes:

El Tratado de Dortmund de 1609 garantizó la libertad religiosa a católicos, luteranos y calvinistas. El Tratado de Viena de 1606 entre el Rey de Hungría y el príncipe de Transilvania, reconocía a la minoría protestante de esta última región el derecho de ejercer libremente su culto.

La militancia española en defensa del catolicismo, hacía imposible separar las tendencias políticas de las religiosas. A pesar del Concilio de Trento entre los años 1545 y 1563 por el que la Iglesia hizo una reforma interior debido a las presiones de los príncipes protestantes alemanes, y a pesar también de la Paz de Habsburgo, ni Carlos V, ni su hijo Maximiliano II (1564-76) ni el Papa Pío IV (1559-65) pudieron reestablecer la unidad religiosa en Alemania. Las rivalidades nacionales y dinásticas de conjunto con la religión y finalmente la revuelta protestante en Bohemia en 1618 desencadenaron la guerra de los Treinta Años, conflicto multidimensional de los Habsburgo austriacos y españoles contra las sucesivas coaliciones de Estados enemigos.⁵³⁹

En estos acontecimientos, tenemos que buena parte de las minorías religiosas tiene una base personal, pero los conflictos religiosos también dejan un legado de

⁵³⁸ Ibidem, p. 58.

⁵³⁹ Kennedy, Paul, op. cit., nota 536, pp 70-85.

minorías religiosas de carácter territorial que se verá agrandado por las contiendas posteriores entre potencias europeas y las correspondientes modificaciones fronterizas.⁵⁴⁰ Las minorías religiosas (que también tienen una identidad lingüística) están vinculadas al soberano de una forma personal, el que acepta la tolerancia como medio de legitimación política, sin embargo, dichas minorías religiosas, poco a poco se fueron transformando en minorías territoriales que tuvieron que adoptar propiamente el concepto de *minorías nacionales* tras la Revolución francesa y la invención de la nación.

La Paz de Westfalia al reconocer la *igualdad jurídica de los Estados*, confirmó el *principio de libertad de conciencia*. Por ejemplo en el Tratado de Osnabrück de octubre de 1648, se dio protección a aquellas minorías religiosas (que no quisieron emigrar) como habitantes de tierras transferidas de un gobierno de religión diferente. De acuerdo con las cláusulas de los Tratados de Westfalia se beneficiaron del derecho de garantía que les permitió culto privado y educar a sus hijos en casa o en cualquier parte de conformidad con su fe.⁵⁴¹ El Tratado de Osnabrück se ha considerado como el primer tratado de la época moderna que proporciona protección a minorías.⁵⁴²

El Tratado de Oliva de 1660 por el que Suecia se obliga a respetar el culto católico de la parte de Livonia que incorporaba en perjuicio de Polonia, trata de establecer un equilibrio geopolítico en el área báltica, ante el progresivo desmoronamiento de Polonia y la expansión de Suecia y Rusia. Ese tratado puede ser un modelo de referencia para la redacción de disposiciones jurídicas de protección de minorías territoriales religiosas creadas por un desplazamiento de fronteras.⁵⁴³

Otros tratados de protección de grupos minoritarios esconden una simple imposición de la potencia vencedora, por ejemplo, el Tratado de Kütschük-Kainardschi de 1774, por el cual el imperio otomano en sus albores de decadencia se compromete ante Rusia a garantizar el mantenimiento de la religión cristiana en

⁵⁴⁰ Ruiz Vieytez, Eduardo, *La protección jurídica..* op. cit., nota 535, p. 21.

⁵⁴¹ Thio, Li-ann, *Managing Babel: The International Legal Protection of Minorities in the Twentieth Century*, op. cit., nota 298, p. 21.

⁵⁴² Grewe, op.cit., nota 457, p. 290.

⁵⁴³ Ruiz Vieytez, *La protección jurídica..* op. cit., nota 535, p. 25.

las regiones de la costa norte del Mar Negro, legitimándose Rusia como la potencia protectora de los países ortodoxos en los Balcanes. Sin embargo, el artículo III de dicho tratado otorgó autonomía total a los pueblos tártaros y turcos del sur de Ucrania y de Crimea, por lo que se apunta a la protección de minorías en un sentido más nacional que religioso.⁵⁴⁴

Los desplazamientos de fronteras responden a una lógica bélica y de interés que claramente identifica el realismo político. “Las relaciones internacionales fueron calculadas como un juego sin ganador, combinado con la exigencia de crear y conservar un equilibrio entre las potencias. Desde entonces existe la versión de la igualdad de los Estados que mantienen contacto mediante arreglos económicos jurídicos o diplomáticos.”⁵⁴⁵

Además de la versión de igualdad estatal, Westfalia simboliza el concepto de soberanía integrado desde entonces a la teoría de las relaciones internacionales. Desde Westfalia, cuatro son las instituciones desarrolladas para mantener el orden y la estabilidad en el sistema descentralizado de relaciones internacionales: un balance de poder para prevenir el ascenso de un estado predominante y para contener la agresión ilimitada; la codificación de las reglas de conducta a través del derecho internacional; la convocatoria a conferencias internacionales para decidir diferencias mayores; y, el incremento de prácticas diplomáticas a través de las cuales los Estados podrían mantener contacto continuo y estimular la negociación de diferencias entre ellos.⁵⁴⁶

Por su parte, la fase española refleja un complicado proceso de secularización arraigado aún al paradigma jurídico-medieval de *lex aeterna*, *lex naturalis* y *lex humana*. La evidencia empírica contrastada con las teorías muestra la tendencia no obstante, a racionalizar al derecho para ser capaz de conformar las relaciones intra e interestatales. Las minorías, en una primera instancia, minorías religiosas son el resultado de la lucha política fuertemente intrincada con la religión. La libertad religiosa pasará a ser un derecho fundamental, un derecho humano,

⁵⁴⁴ Ibidem, pp. 25-27.

⁵⁴⁵ Müller, Klaus, op. cit., nota 9.

⁵⁴⁶ Lyons, Gene, Mastanduno, Michael, *Beyond Westphalia?. State sovereignty and international intervention*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1995, pp. 1-18.

producto de las demandas sociales pero también condición de la estabilidad del Estado.

La legitimación del poder regio de los príncipes tenía que pasar por la tolerancia religiosa de las minorías para salir vencedores frente a la rivalidad imperial. El *ius inter gentes* abrigaba en su seno la lucha por la tolerancia que implicaba a su vez la impugnación de las estructuras de los poderes emergentes.

c. La libertad religiosa como primer derecho fundamental. La Declaración Francesa y la de Virginia

La historia de los derechos fundamentales comienza propiamente con las declaraciones formuladas por los Estados americanos en el siglo XVIII, aquí se indica el comienzo -como la frase de Ranke- a la Era democrática, más exacto: liberal, del moderno Estado de Derecho liberal-burgués.⁵⁴⁷

Georg Jellinek sostuvo que la tolerancia en Europa llevó a que la libertad religiosa constituyera el primer derecho fundamental que se formule con carácter moderno. De acuerdo con Jellinek la primera declaración que consigna un derecho fundamental fue emitida por el Estado de Virginia el 12 de junio de 1776, siguiéndole la de Pensylvania el 11 de noviembre de 1776 y otros. Sin embargo la Constitución federal de 1787 no contenía ninguna de esas declaraciones de derechos fundamentales, habiéndolos incorporado en algunas enmiendas. Los más importantes derechos fundamentales de esas declaraciones son: la libertad, propiedad privada, seguridad, derecho de resistencia y libertades de conciencia y de religión. La aparición del Estado tiene por finalidad el aseguramiento de tales derechos.⁵⁴⁸

Schmitt en su interpretación sobre la libertad religiosa, señala que el cristianismo que había aparecido en un mundo dominado por el imperio romano, era un universo político pacificado y por ello despolitizado. Después del siglo XVI, se formó una nueva organización de la vida religiosa en la forma de iglesias nacionales cuya práctica estuvo determinada por la adscripción política de los hombres por lo que la religión no pudo ser un asunto privado. Sin embargo, dice,

⁵⁴⁷ Schmitt, Carl, *Teoría de la Constitución*, Madrid, Alianza, 2001, p. 164. Jellinek, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechten*, 4a. ed., 1919.

⁵⁴⁸ Idem.

con la Reforma la consecuencia frente al Estado y a toda vinculación social, fue una *privatización* de toda religión, que no perdía terreno frente al Estado sino que lo relativizaba al igual que la vida pública, que antes era totalmente ocupada por el Emperador y el Papa. La libertad de religión es el primero de todos los derechos fundamentales. “Pues con él se establece el principio fundamental de distribución, el individuo como tal es portador de su valor absoluto, y permanece con este valor en su esfera privada; su libertad privada es, pues algo limitado en principio: el Estado no es más que un medio, y por eso, relativo, derivado, limitado en cada una de sus facultades y controlable por los particulares.”⁵⁴⁹

La Declaración francesa de derechos del hombre y del ciudadano del 26 de agosto de 1789, advierte Schmitt, ya no contiene el principio de distribución de la libertad privada por su lógica incondicional, el cual se trataría entonces solo como una modificación en el marco de una unidad política ya existente.

Esta declaración proclama como derechos fundamentales más importantes la libertad, la propiedad (como derecho inviolable y sagrado según el artículo 17), la seguridad y el derecho de resistencia, pero no la libertad de religión ni la de asociación, a pesar de las conexiones históricas con las declaraciones americanas. En la Declaración francesa se da por supuesto el concepto de ciudadano (a los ciudadanos se dirige el preámbulo de la Declaración) y se continúa un Estado nacional “ya existente” (las comillas son mías), no se erige como en las colonias americanas un nuevo Estado sobre nuevas bases. Entonces la finalidad de la Declaración francesa es recordar en forma solemne a todos los miembros de la comunidad sus derechos y obligaciones. “La Declaración solemne de derechos fundamentales significa el establecimiento de principios sobre los cuales se apoya la unidad política de un pueblo”.⁵⁵⁰

La relativización del Estado-Nación a través de la religión no ocurre, pues la Declaración francesa no reconoció la libertad religiosa en su versión de tolerancia, sino que se pronunció a favor de la libertad de conciencia de acuerdo con el artículo 10: “Nadie debe ser incomodado por sus opiniones, inclusive religiosas, a

⁵⁴⁹ Ibidem, p. 165.

⁵⁵⁰ Ibidem, p. 167.

condición de que su manifestación no perturbe el orden público establecido por la ley”. De tal manera que la libertad religiosa no es propiamente lo fundante de la Nación, a diferencia de las consecuencias políticas que tuvo en el modelo de Estado constitucional en los Estados Unidos.

Jellinek sostiene que la concepción de la libertad religiosa en las colonias americanas es el precedente de la consagración de derechos universales del hombre. Haciendo algunas comparaciones entre la Declaración de Virginia y la Francesa, podemos ir anticipando algunos de los orígenes políticos norteamericanos.

Para empezar Jellinek destaca que hay un abismo entre las leyes inglesas (La Carta Magna de 1215, el Habeas Corpus de 1679 y el Bill of Rights de 1688) y la Declaración de Virginia de 1776. Mientras que la Declaración de derechos inglesa de 1688 era histórica y retrospectiva, la Declaración de Virginia es una protesta en contra de toda tiranía a nombre de las leyes eternas de la humanidad, es una declaración que “viene directamente del corazón de la naturaleza y proclama los principios de gobierno para todos los pueblos de todos los tiempos futuros”.⁵⁵¹

Las leyes inglesas del siglo XVII solo hablan de los antiguos „derechos y libertades”, con los que el parlamento confirma las relaciones entre el rey y el pueblo, señalando los deberes del gobierno. Pero esas leyes no crean derechos, de ahí que los principales derechos fundamentales como la libertad religiosa, el derecho de asociación, la libertad de prensa, no se mencionen. Las libertades individuales están solo protegidas por la regla universal de derecho que prohíbe restringir la libertad de la persona a no ser en virtud de disposición legislativa. Según la concepción actual inglesa el derecho de libertad consistía en el imperio de la ley;⁵⁵² se trata de un derecho objetivo no subjetivo. Esto es producto de la tendencia homogeneizadora del derecho positivo durante la fase inglesa, basada en buena medida en la concepción de ley como orden, de acuerdo con Austin y en la necesidad de un control total a través del derecho positivo como herramienta de la civilización.

⁵⁵¹ Jellinek, Georg, *La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, 2ª ed., tr. Adolfo Posada, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2003, p. 108.

⁵⁵² *Ibidem*, pp. 111-112.

Las declaraciones americanas de derechos por el contrario, comienzan por consignar que todos los hombres nacen absolutamente libres y que “every individual”, “all mankind”, “every member of society” tienen derechos. Enumeran una porción mucho mayor de derechos que las declaraciones inglesas y los consideran como derechos innatos e inalienables.⁵⁵³

El principio de la libertad religiosa en América está íntimamente ligado al gran movimiento político religioso de donde ha surgido la democracia americana que proviene de la convicción, según la cual, hay un derecho natural del hombre y no un derecho otorgado al ciudadano, siendo la libertad de conciencia y de pensamiento en materia religiosa derechos superiores al Estado que éste no puede violar. Este derecho no lo proclama la Carta Magna y las otras leyes inglesas, sino el Evangelio.⁵⁵⁴ De esta manera, Jellinek sostiene que la idea de consagrar legislativamente esos derechos naturales, inalienables e inviolables del individuo, no es de origen político, sino religioso. Señala a Roger Williams como el pionero de la libertad de conciencia que será recogida por los Bills of Rights americanos.

El origen religioso que refiere Jellinek es el siguiente: la idea democrática, base de la constitución de la iglesia reformada se desarrolló a fines del siglo XVI en Inglaterra por Robert Brown y sus adeptos. Para ellos la iglesia debía identificarse con la comunidad en una comunidad de creyentes que mediante un pacto con Dios se han sometido a Cristo. Y además reconocían como norma directora la voluntad de la asociación es decir, de la mayoría. Brown perseguido en Inglaterra, se refugió en Holanda donde el brownismo bajo el influjo de John Robinson se transformó en el congregacionismo, que no es sino la forma primitiva del independentismo. Los principios del congregacionismo son ante todo la separación de la iglesia del estado y luego la autonomía para cada comunidad mediante el consentimiento común, unidos en un pueblo bajo la autoridad inmediata de Cristo. Este individualismo soberano en materia religiosa tuvo consecuencias prácticas: según sus principios resultó asentada plenamente la

⁵⁵³ Ibidem, p. 112.

⁵⁵⁴ Ibidem, pp. 123-125.

libertad de conciencia y además la reclamación de esa libertad como un derecho que no habiendo sido otorgado por ningún poder terrenal no debe ser constreñido por ningún poder terrenal.⁵⁵⁵

El independentismo, no se confinó al mero terreno espiritual; sus doctrinas fundamentales se transportaron al campo político. Consideraba al Estado y a toda asociación política incluyendo a la iglesia como el resultado de un contrato entre sus miembros originariamente soberanos. Este contrato tendría ciertamente por fuente un mandato divino pero no obsta para constituir al fin el fundamento jurídico de la comunidad política. Se habría celebrado en virtud de un derecho originario del individuo y tendría por objeto no solo garantizar la seguridad y los bienes sino sobre todo garantizar y consagrar el derecho inalienable e innato de la conciencia.⁵⁵⁶ Así, al lado de la libertad religiosa, se exigió la libertad de prensa, de palabra, de asociación, de reunión, de emigración, el derecho de petición y la participación del individuo en la vida del Estado, participación que protege todas esas instituciones, así como el derecho de organizar al Estado como una organización de hombres libres e iguales. Esos derechos durarán hasta el fin del mundo.⁵⁵⁷ La Declaración de Virginia es una ley, en la que desaparece la invocación al derecho inglés y reconoce solo los derechos de las generaciones presentes y futuras como base y fundamento del gobierno.⁵⁵⁸ La disposición del Bill of Rights en las colonias, ocupa la primera parte (parte orgánica) y el segundo lugar la forma de gobierno (parte orgánica). Entonces primero se determina el derecho del creador del Estado, el individuo, que goza en el origen de una libertad ilimitada, luego se determina el derecho de lo que los individuos han creado: la comunidad.⁵⁵⁹

Lo que los americanos proclaman como un patrimonio eterno de todos los pueblos libres es lo que ya poseían. Por el contrario, los franceses, quieren otorgar lo que todavía no tenían, las instituciones en relación con los principios generales. Tal es la diferencia más importante entre la declaración americana de los

⁵⁵⁵ Ibidem, p. 115.

⁵⁵⁶ Ibidem, p. 116.

⁵⁵⁷ Ibidem, p. 130.

⁵⁵⁸ Ibidem, p. 131.

⁵⁵⁹ Ibidem, p. 134.

americanos y la de los franceses, pues entre los primeros las instituciones precedieron al reconocimiento solemne de los derechos de los individuos, mientras entre los segundos vienen después.⁵⁶⁰

Miguel Carbonell⁵⁶¹ en su estudio introductorio a la obra que hemos examinado, siguiendo a Jellinek señala que la diferencia esencial entre los documentos ingleses y norteamericanos es la relación entre los derechos y la ley. La omnipotencia del parlamento inglés da por resultado que en la aprobación de las leyes éstas tengan el mismo valor, mientras que en las declaraciones americanas las reglas están por encima del legislador ordinario. Aquí Carbonell señala la relevancia de este punto pues va a dar lugar al surgimiento de un peculiar modelo de control de constitucionalidad de las leyes.

Respecto de las diferencias entre la declaración norteamericana y la francesa, Carbonell siguiendo a Cruz Villalón, señala que ambas declaraciones tienen en común la iusnaturalización pero no la constitucionalización que solo se da en la declaración norteamericana. Dicha constitucionalización se distingue a partir de tres datos: las declaraciones de derechos norteamericanas forman parte de los textos constitucionales mismos no figurando como anexos o preámbulos; en los Estados Unidos los derechos se encuentran sujetos al poder de revisión constitucional pudiendo por tanto ser modificados mediante el procedimiento establecido por los propios textos; y, en Estados Unidos existe el control judicial de la constitucionalidad de las leyes que se conoce como *judicial review*. La constitucionalización en Francia, sostiene, ha fracasado, lo que hace equivalentes al principio de legalidad y a los derechos, fenómeno que señala Jellinek perdura todo el siglo XIX.

Finalmente, las aportaciones de la declaración de Virginia de 1776 y la francesa de 1789 inauguraron el tipo de Estado Constitucional. En esta reflexión, Carbonell comenta lo siguiente:

El artículo 16 de la Declaración francesa dibuja los rasgos esenciales de un estado mínimo constitucional: “Toda sociedad en la cual no esté establecida la

⁵⁶⁰ Ibidem, pp. 134-135.

⁵⁶¹ Ibidem, pp. 9-33.

garantía de los derechos, ni determinada la separación de los poderes, carece de Constitución”.

Otras características del Estado constitucional son: el carácter escrito de las constituciones; la declaración de derechos humanos como imprescriptibles e innatos; la idea de la codificación y la positivación del derecho; la doctrina del poder constituyente; la soberanía popular y la representación; la declaración de la separación de poderes y la legalización general del ejercicio del poder. No obstante, lo que tuvo que imponerse a la Declaración de 1789 fue la protección de minorías.

De esta manera, la libertad religiosa como primer derecho humano con carácter moderno desdobló los principios constitucionales que alientan la actual promoción de los derechos humanos según los mínimos constitucionales proclamados por las Declaraciones de Virginia y la Francesa. Hablar de los derechos humanos de las minorías, es subsumir la naturaleza propia del fenómeno minoritario a estándares constitucionales y democráticos, con lo que se impone un *modo de vida* que trae implícito una cultura forjada en el “mejor régimen político”. Por eso el nuevo binomio de este CAPÍTULO CUARTO es derechos humanos/*interés nacional*, con el que se interpreta la relación del derecho internacional con los derechos de las minorías y *pueblos autóctonos*.

2. Las minorías y las doctrinas racionalistas del derecho natural. La fase francesa

A. La transición de “ley” a “derechos” en Hobbes. El principio de razón natural como “derecho de naturaleza”

El origen epistemológico del tema tratado en el Apartado anterior, y en particular lo examinado en el subinciso c. es decir, la diferencia entre ley y derecho, nos llevan a Thomas Hobbes.

En Hobbes (1588-1679) se *confronta* la concepción de ley natural clásica y del derecho natural moderno. Dado el conocimiento que tenía de los instintos y del uso de la fuerza según la naturaleza humana (él tradujo al inglés la *Historia de la guerra del Peloponeso* de Tucídides) así como la influencia de las doctrinas nominalistas durante su estancia en Oxford, le sirvieron para fundamentar su idea

filosófico-jurídica central: el cometido principal del derecho no es crear un orden ideal, sino un orden real de la convivencia, basado en la naturaleza del hombre.

La ley natural como orden objetivo e inmutable apela a la razón para forjar un orden ideal, basado en la abstracción de elementos materiales que quedaban al vaivén de la voluntad del hombre. La ley natural fija e inmutable, anterior a la voluntad humana, tenía como único asidero a la razón capaz de construir un orden ético desprovisto, no obstante, de elementos vinculantes que lo hicieran válido en el mundo terrenal. La *otra parte* del derecho natural atiende a la naturaleza del hombre, caracterizada por su disposición instintiva que lo motiva a hacer uso de la fuerza para obtener lo que quiere. En esta dialéctica justicia/compulsión se halla el examen que presentamos en los CAPÍTULOS PRIMERO Y SEGUNDO. Determinamos que de acuerdo con el realismo político, el uso de la fuerza está por encima del orden positivo, como lo eran, por ejemplo, los tratados entre las *polis* y las confederaciones que *fueron rotos* y desataron la guerra del Peloponeso.

El proyecto hobbesiano toca las fibras más delicadas de la ley natural al relativizar a partir del “derecho de naturaleza” los principios objetivos que habían perdurado por siglos, sustituyendo la trascendencia por la inmanencia de las leyes.

Durante siglos, desde Platón y Aristóteles, y muy especialmente en la Edad Media, hasta Grocio, la teoría del Derecho Natural había sido –si se nos permite utilizar una terminología moderna- una „ciencia del espíritu“. La naturaleza había sido insertada en el mundo del espíritu por categorías teleológicas, había sido „espiritualizada“ por la idea de un fin inmanente a ella misma. La teoría, sobre todo, de los movimientos naturales había convertido todo el acontecer del mundo en un acontecer dotado de sentido y determinado espiritualmente.⁵⁶²

Tras la caída de la unidad religiosa y los horrores de la guerra civil que vivió Hobbes, lo llevan a pensar que el orden más ideal carece de valor si no tiene la fuerza para superar la lucha de todos contra todos. La existencia, que es lo máspreciado para Hobbes, requiere ser asegurada por el derecho.

⁵⁶² Welzel, op. cit., nota 350, p. 174.

Hobbes retrotrae la existencia del Estado a sus principios en la naturaleza humana –ilimitado amor a sí mismo por un lado y miedo a una muerte violenta por el otro- A partir de estos principios, el Estado justo debe ser deducido. Para que este procedimiento resulte significativo, los principios mismos deben contener la respuesta a la pregunta por el Estado justo, por la pauta. Éste es ciertamente el caso. Hobbes caracteriza los dos principios que ha obtenido de sus análisis como el principio del apetito natural y el principio de la razón natural, esto es, como el principio de lo injusto y el principio de lo justo.⁵⁶³

Strauss sostiene que el principio de la razón natural es el miedo a la muerte violenta que como principio de lo justo, constituye el “derecho de naturaleza”. En este sentido el “derecho de naturaleza” de acuerdo con el modelo norteamericano es la libertad de conciencia.

Tomando el principio de la razón natural como “derecho de naturaleza”, se justifican los “derechos” o demandas del hombre, de aquí que la ley natural moderna tienda a ser una serie de “derechos”.

“La „ley de naturaleza” debe toda su dignidad simplemente a la circunstancia de que es la consecuencia necesaria del „derecho de naturaleza”. Desde este punto de vista podemos reconocer mejor la oposición entre Hobbes y toda la tradición fundada en Platón y Aristóteles, y a la vez podemos comprender la importancia trascendental de la filosofía política de Hobbes”.⁵⁶⁴

La filosofía clásica y la moderna se distinguen en que la segunda toma al “derecho” como su punto de partida, y luego al Estado como asegurador de los derechos del individuo, mientras que la filosofía clásica toma a la “ley”, donde el “derecho del Estado” era la ley en la *polis*.

“Si la filosofía política moderna y la clásica se encuentran en esta relación, no se puede dudar de que Hobbes, y no otro, es el padre de la filosofía política moderna [...] pues hace del “derecho de naturaleza”, es decir, de las exigencias justificadas

⁵⁶³ Strauss, Leo, *La filosofía política de Hobbes*, op. cit. nota 348, p. 209.

⁵⁶⁴ *Ibidem*, p. 210.

[del individuo] la base de la filosofía política, sin ningún préstamo inconsistente de la ley natural o divina”.⁵⁶⁵

“El cambio fundamental que intentamos describir se expresa en la sustitución de la „ley natural“ por los „derechos del hombre“: la „ley“ que prescribe deberes fue reemplazada por los „derechos“, y la „naturaleza“ por el „hombre”⁵⁶⁶.

De esta forma los derechos del hombre deducidos del “derecho de naturaleza” son una de las innovaciones de Hobbes, con base en la distinción de ley y derecho. Sin embargo, ¿Cuáles son las condiciones que permiten evitar el peligro, que siempre acecha, de un retorno al estado de naturaleza? O en otros términos, ¿Cuáles son las condiciones que garantizan la distinción entre el principio de legalidad y los derechos que nos llevan a la seguridad jurídica? Para esto necesitamos al Estado y la soberanía del Estado.

a. El Estado y la soberanía del Estado

La “ley” determina y obliga a hacer y no hacer, y el “derecho” consiste en la libertad de hacer o no hacer. Hobbes funda al Estado en el derecho.

La pregunta que sigue es ¿Quién debe gobernar? Y aquí entonces está el problema de la soberanía que surge del derecho a gobernar por parte de la razón.⁵⁶⁷ Si todos los hombres son igualmente razonables, la razón es esencialmente impotente para ser el asiento y el origen de la soberanía. Y esta es la segunda innovación de Hobbes.

“La medida común de todas las cosas que pueden entrar en controversia... dicen algunos, es la recta razón: con los cuales coincidiría si pudiera encontrarse o conocerse algo como ello *in rerum natura*... Pero..., considerando que *la recta razón no existe*, la razón de algún hombre o algunos hombres debe tomar su lugar, y ese hombre o esos hombres serán los que tengan el poder soberano”.⁵⁶⁸

En el *Leviatán* Hobbes dice:

... ni la razón de un hombre ni la razón de un número cualquiera de hombres constituye la certeza; ni un cómputo puede decirse que es correcto

⁵⁶⁵ Ibidem, p. 211.

⁵⁶⁶ Strauss, Leo, *La ciudad y el hombre*, op. cit., nota 1, p. 72.

⁵⁶⁷ Ibidem, p. 214.

⁵⁶⁸ Ibidem, p. 215. Cita *The Elements of Law*, parte II. Cap. 10.

porque gran número de hombres lo hayan aprobado unánimemente. Por tanto, así como desde el momento que hay una controversia respecto a un cómputo, las partes, por común acuerdo, y para establecer la verdadera razón, deben fijar como módulo la razón de un árbitro o juez, en cuya sentencia puedan ambas apoyarse.⁵⁶⁹

De esta manera la razón es reemplazada por el poder soberano y la “ley” es reemplazada por el “derecho de naturaleza” “Así la ruptura con el racionalismo es el presupuesto decisivo para el concepto de soberanía tanto como para el reemplazo de la “ley” por el “derecho”.⁵⁷⁰ Y esta ruptura es la oposición del pensamiento político moderno con el clásico.

Así, el Estado es una institución coactiva, nacida del temor (recordemos el afecto del temor) y destinada a reprimir las fuerzas destructoras del hombre. El Estado como Dios mortal cuya *potentia Dei absoluta* fue reemplazada por categorías jurídicas usadas por Calvino, hacen del *Leviatán* de Hobbes omnipotente como la voluntad de Dios. *Lo justo* deducido del principio de la razón natural se enlaza a la positividad a través del “derecho de naturaleza”. El Estado queda fundado en el derecho, cuya soberanía no deriva de la razón sino de quien tenga el poder soberano.

Cuando Hobbes recurre a la fórmula del “representante de Dios sobre la Tierra”, procedente del Medievo cristiano, lo hace para convertirlo en el soberano estatal, porque de otra manera éste se convertiría en el “representante del Papa sobre la Tierra”. De esta forma el carácter “divino” del poder estatal “soberano” y “omnipotente” no es un *defensor pacis*, de una paz reconducible a Dios; es el creador de una paz exclusivamente terrenal, *creator pacis*.

La argumentación se desarrolla, entonces, en sentido inverso con respecto de los razonamientos propios del derecho divino: debido a que el poder estatal es omnipotente, él tiene carácter divino. Pero su omnipotencia es totalmente de otro origen *que divino*: es obra del hombre y se constituye de un „pacto” celebrado por hombres. El elemento decisivo de la construcción

⁵⁶⁹ Thomas Hobbes, *Leviatán*, op. cit., nota 437, p. 33.

⁵⁷⁰ Strauss, *La filosofía política...* op. cit., nota 348, p. 216.

intelectual reside en el hecho de que este pacto no concierne, como en las concepciones medievales, a una comunidad ya dada y creada por Dios o un orden natural preexistente, sino al Estado, como orden y comunidad, en tanto producto de la inteligencia humana y de la humana capacidad creadora, y sólo se origina por el pacto. Este último es concebido de manera totalmente individualista. Todos los vínculos y lazos comunitarios son disueltos. Individuos atomizados se encuentran reunidos por su miedo, hasta que la luz del entendimiento resplandece y se constituye un consenso jurídico con base en la sumisión general e incondicional al poder más fuerte.⁵⁷¹

Hobbes es considerado como el padre del positivismo jurídico moderno (no propiamente el positivismo del siglo XIX).⁵⁷² La característica de su sistema jurídico no es la legalidad o la razonabilidad, sino su garantía de imposición mediante un poderoso mecanismo ordenador: “Auctoritas, non veritas facit legem”. El derecho y su sentido preciso solo existe donde hubo tal mecanismo ordenador para imponer el derecho, es decir, el orden de un Estado.⁵⁷³

En el examen epistemológico de este Apartado A. se muestra la transición de la “ley” a “derechos” que marca la ruptura con el racionalismo del pensamiento clásico dando paso al pensamiento moderno. De tal manera que esta es nuestra base epistémica para explicar por un lado, lo que implica para el derecho la “ley” tal como la concebían los antiguos, como orden fijo e inmutable, y por el otro, el origen de los “derechos” de los que hablábamos en el CAPÍTULO TERCERO cuando indicamos que la propuesta de Kant reactualizaba las pretensiones derivadas de las demandas subjetivas según la naturaleza del hombre. Son esos “derechos” los que Hobbes obtuvo del principio de la razón natural que constituyen los “derechos de naturaleza”.

Los derechos de naturaleza derivados de la razón natural del hombre son los derechos humanos que empleamos en este CAPÍTULO CUARTO y constituyen

⁵⁷¹ Schmitt, Carl, *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1997, p. 76.

⁵⁷² Grewe, Wilhelm, *The Epochs of ...* op. cit., nota 457, p. 349. Esta es la opinión de Tönnies, en su obra *Thomas Hobbes, vida y obra*.

⁵⁷³ Ibidem, p. 350.

las demandas subjetivas de minorías y *pueblos autóctonos* que el propio derecho internacional ha asimilado a los derechos humanos. Además el fenómeno minoritario se incluye también en esta dimensión. De tal manera que en este CAPÍTULO CUARTO el *interés nacional* es la contraparte de los derechos humanos para completar el binomio derechos humanos/*interés nacional*. Este binomio *ad hoc* con este Capítulo, contiene no obstante, las relaciones ya tratadas por la dialéctica justicia/compulsión de los CAPÍTULOS PRIMERO Y SEGUNDO, y por el binomio libertad/ley moral del CAPÍTULO TERCERO.

B. *Los nuevos paradigmas en el Derecho de las Naciones*

Durante la hegemonía francesa se identifican tres etapas: la primera durante el reinado de Luis XIV (1661-1715) el cual culminó con la disputa entre Francia y la monarquía de los Habsburgo; la segunda, se involucra con los inicios de la lucha global del imperio marítimo de Inglaterra contra la monarquía francesa por el establecimiento y preservación del balance de poder continental (1715-1790) y la tercera etapa que involucra la continuación de esta lucha con la Francia napoleónica (1790-1815) y finalmente el colapso de la hegemonía francesa. A las dos últimas etapas corresponden el Tratado de Utrecht de 1713 y los Tratados de Viena de 1815 como pertenecientes a las grandes series de instrumentos de paz que formaron la constitución de Europa. En 1713, como en 1648 y 1815 el balance de poder en Europa fue restaurado. Por ejemplo, en el Tratado de Utrecht el principio del justo balance de poder fue explícitamente incluido en su texto.⁵⁷⁴

A finales del siglo XVII y principios del XVIII, se crea una civilización basada en los derechos de la conciencia individual, de los derechos humanos y del ciudadano, así como la idea abstracta de <género humano>. En este contexto es que se producen las revoluciones norteamericana en 1776 y la francesa en 1789, de cuyas raíces surge la transformación del orden político nacional e internacional, sobre la base de la idea de nación, donde a partir de entonces reside la idea de soberanía.⁵⁷⁵

⁵⁷⁴ Grewe, op. cit., nota 457, p. 282.

⁵⁷⁵ Fernández Liesa, Carlos, op. cit., nota 527, pp. 71-72.

“El resultado más importante de la Revolución francesa en relación con el derecho de las naciones fue la total emancipación de la soberanía del Estado-nación.”⁵⁷⁶

a. Del derecho divino de los reyes a la *razón de Estado*

La legitimación del poder regio fundado en el derecho divino de los reyes era incompatible no solo con la existencia de minorías que profesaran religiones distintas de las del Estado, sino también con la representación de los distintos gobernantes europeos. El carácter igualitario del nuevo sistema internacional europeo exigía una disposición soberana de cada uno para establecer relaciones mutuas. Tuvieron que investirse de soberanía como el nuevo atributo de su poder político que les permitió reconocerse mutuamente. De aquí que la legitimación del monopolio estatal de hacer uso de la violencia, encontró un nuevo paradigma: la *razón de estado*, que otorgaba al soberano la opción de integrar y subordinar la jurisdicción como parte de los fines determinados por el poder.

“La *razón de estado* entendida como un cambio de paradigma, contribuyó a disolver la comprensión escolástica del derecho, basada en un orden jurídico de tres niveles (*lex aeterna, lex naturalis, lex humana*) que fue sustituida por construcciones nominalistas del derecho y doctrinas racionalistas del derecho natural”.⁵⁷⁷

De esta manera, la evolución hacia formas absolutistas generó tensiones con las minorías. La necesidad de crear un sistema vinculante de derecho, sometió al derecho natural a su racionalización. Con la revolución francesa la soberanía del monarca pasó al pueblo con lo que se impusieron elementos homogeneizadores como la nación, sustituyendo las concepciones derivadas de la tradición.

b. La transferencia de la soberanía del monarca al pueblo. El origen del principio de autodeterminación nacional/de los pueblos

Es de destacar que los postulados de la doctrina de soberanía absoluta fueron proclamados respecto del derecho de las naciones, incluyendo el derecho de autodeterminación nacional y otros derechos fundamentales tales como la

⁵⁷⁶ Grewe, op. cit., nota 457, p. 414.

⁵⁷⁷ Müller, Klaus, op. cit., nota 9.

igualdad de los Estados, el principio de no intervención y la idea de límites o fronteras naturales. Lo anterior contribuyó a pensar en una sociedad de Estados basada en el derecho de las naciones, en esencia, solo para fortalecer la posición de la soberanía de Estados individuales. “Las ideas de la revolución acerca del derecho de las naciones fueron, una precisa reflexión de su filosofía política de individualismo, el cual se aplicó al más alto nivel en las relaciones entre los Estados.”⁵⁷⁸ De esta forma los Estados se relacionaron como individuos y tuvieron los mismos derechos y obligaciones.

La soberanía nacional no toleraría alguna autoridad superior, excepto una alianza colectiva de seguridad limitada a la protección mutua. La transferencia de la idea de la soberanía popular al derecho de las naciones condujo necesariamente al principio de no intervención. La soberanía popular es principalmente una teoría que se refiere a las formas de gobierno internas. La consecuencia posterior de transferir el principio de la soberanía popular a la esfera de las relaciones internacionales y al derecho de las naciones, fue finalmente la idea de que cada pueblo ha tenido que determinar por sí mismo, no solamente su constitución, sino también su pertenencia al Estado. Este es el origen del derecho de autodeterminación nacional el cual fue proclamado de nuevo en 1919.⁵⁷⁹

De manera simultánea, mientras que las monarquías europeas se unían en una coalición para pelear contra la Francia revolucionaria, los revolucionarios proclamaban con particular vigor que cada Estado en virtud de su libertad natural, tiene el ilimitado derecho a decidir sobre su propia constitución.⁵⁸⁰

La Declaración de 1789 transfirió la soberanía monárquica a la soberanía nacional (Artículo 3: “El principio de toda soberanía reside esencialmente en la Nación. Ningún cuerpo, ningún individuo, pueden ejercer una autoridad que no emane expresamente de ella”). La *Nación* fue la racionalización del Derecho Político (Constitucional) y el *Estado nacional* la voluntad soberana del cuerpo político edificado por el contrato social.⁵⁸¹

⁵⁷⁸ Grewe, op. cit., nota 457, p. 415.

⁵⁷⁹ Ibidem, pp. 416-420.

⁵⁸⁰ Ibidem, p. 416.

⁵⁸¹ Fernández Liesa, op. cit., nota 527, pp. 72- 73.

Con la *Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* la nueva comprensión el derecho significó la renuncia jurídicamente formulada al antiguo régimen absolutista, que fue sustituido por el nuevo régimen de la Nación.⁵⁸²

b1. La voluntad general

El contrato social de Rousseau racionaliza la “voluntad general” contra la monarquía o el derecho divino de los reyes. Su *pathos* de libertad funda al Estado como protectora de aquella. La unión de las voluntades particulares forman la voluntad general que pasa a ser el nuevo soberano. Rousseau no baja la ley del cielo, está aquí entre los hombres:

Lo que es bueno y está conforme con el orden lo es por la naturaleza de las cosas, independientemente de las convenciones humanas. Toda justicia viene de Dios, sólo Él es su fuente; pero si nosotros supiésemos recibirla desde tan alto no tendríamos necesidad ni de gobierno ni de leyes. Sin duda existe una justicia universal que emana sólo de la razón; pero esta justicia, para ser admitida entre nosotros, debe ser recíproca. Si consideramos humanamente las cosas, las leyes de la justicia son vanas entre los hombres por falta de sanción natural; no reportan sino el bien al malo, y el mal al justo, cuando éste las observa para con los demás sin que nadie las observe para con él. Son necesarias, pues, convenciones y leyes para unir los derechos a los deberes, y para que la justicia cumpla su objetivo. En el estado de naturaleza, en que todo es común, nada debo a quien nada he prometido; no reconozco que sea de otro sino lo que me es inútil. No ocurre lo mismo en el estado civil, en que todos los derechos están fijados por ley. [...] es obvio que no hay que preguntar a quién corresponde hacer las leyes, puesto que son actos de la voluntad general, ni si el príncipe está por encima de las leyes, puesto que es miembro del Estado, ni si la ley puede ser injusta, puesto que nadie es injusto con respecto a sí mismo, ni cómo se puede ser libre y a la vez estar sometido a

⁵⁸² Müller, Klaus, op. cit. nota 9.

las leyes, puesto que no son éstas sino manifestaciones de nuestra voluntad.⁵⁸³

La potencia absoluta del Dios mortal de Hobbes es reemplazada por la voluntad general de Rousseau. La *voluntad general* no implica su enajenación, sino la unión de cada voluntad individual para hacer una sola, vigorosa, capaz de hacer cumplir el contrato social. El Artículo 6 de la Declaración francesa señala: “La ley es la expresión de la voluntad general. Todos los ciudadanos tienen derecho a contribuir a su elaboración, personalmente o por medio de sus representantes. Debe ser la misma para todos, ya sea que proteja o que sancione...”

c. La Nación como “misión cultural específica”

Los intereses materiales e ideales unidos a la existencia de una organización política como la Nación, hacen que sus miembros se consideren “partícipes” específicos de una especial “cultura”.

La „nación“ es un concepto que, si se considera como unívoco, no puede nunca ser definido de acuerdo con las cualidades empíricas que le son atribuidas [...] en la terminología habitual la „nación“ no es idéntica al „pueblo del Estado“ [*Staatsvolk*] es decir, al hecho de la pertenencia a una comunidad política.[...] la „nación“ no es tampoco idéntica a la comunidad lingüística, pues ésta no es siempre en modo alguno suficiente. Mas los que hablan el mismo idioma pueden rechazar también la homogeneidad „nacional“ y referirse a diferencias manifestadas en algún otro „bien cultural“: a la profesión de la fe religiosa, a diferencias en la estructura social y en las costumbres, a elementos „étnicos“ y, sobre todo, a recuerdos de una comunidad de destino político con otras naciones [...] se comprende por sí mismo que la homogeneidad „nacional“ no debe basarse en una real comunidad sanguínea [...] Y, finalmente, la unidad de tipo antropológico específico no es indiferente, pero no es suficiente ni indispensable para la constitución de una „nación“. Frente al concepto empíricamente multívoco de la „idea de nación“, una casuística sociológica debería exponer todas las

⁵⁸³ Rousseau, *El contrato social o Principios de derecho político*, op. cit., nota 424, pp. 36-38.

clases particulares de sentimientos de comunidad y solidaridad según las condiciones de su origen.⁵⁸⁴

La Nación no es el pueblo del Estado, no es la comunidad lingüística, no es la profesión religiosa, no se refiere a las costumbres, a elementos étnicos o a la comunidad de sangre. Weber encuentra sus primeras manifestaciones en la leyenda de una „misión” providencial cuya realización se ha atribuido a quienes se han considerado como sus más auténticos representantes; el logro de su misión depende de la conservación de los rasgos peculiares del “grupo” considerado como “Nación”, que justificada a sí misma por el valor de su contenido, solamente puede realizar dicha misión como “misión cultural específica”.

“La superioridad o aun la insustituibilidad de los „bienes culturales” cuyo fomento y conservación resulta posible sólo por el mantenimiento de tales rasgos peculiares constituye, pues, el cimiento en que suele basarse la importancia de la nación”.⁵⁸⁵

La Nación como el todo, según Sieyés, nos refiere al poder político que vincula a una organización política propia en la que los rasgos peculiares que comparten sus miembros los hace emprender una “misión cultural específica” como el estándar civilizatorio de los Estados secularizados dotados de absoluta soberanía.

3. *Las minorías y los pueblos autóctonos en el Estado-nación. La fase inglesa*

Durante la fase inglesa (1815-1919) los límites del sistema mundial coincidieron por primera vez en la historia de la humanidad con los límites del globo. La expansión de las ideas revolucionarias se extendió produciendo la descolonización de la mayoría de los países latinoamericanos.⁵⁸⁶ La Doctrina Monroe de 1823 le hace saber a Europa que el continente americano estaba ya encabezado por un nuevo protagonista de la arena internacional. El *Ius Publicum Europeanum* pronto se convertirá en Derecho Internacional de acuerdo con el nombre que introduce Jeremy Bentham en 1789.

⁵⁸⁴ Weber, Max, *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, pp. 681-682.

⁵⁸⁵ *Ibidem*, p. 682.

⁵⁸⁶ Müller, Klaus, *op.cit.*, nota 9.

El tratamiento de las minorías se modifica a partir del concepto del Estado-nación, en virtud de la universalización del sistema internacional y de la misión cultural de la Nación:

En el Estado patrimonial (Antiguo Régimen) los sujetos en muchos aspectos heterogéneos, estaban vinculados al soberano de una forma personal, no siendo necesaria la unidad del pueblo para que se produjese la unidad del Estado. El nacimiento del Estado-nación tras la Revolución francesa creó, sin embargo, el mito de la unidad del pueblo, como consecuencia de la transferencia de soberanía del monarca al pueblo. Si, por un lado, la secularización pareció borrar las diferencias de religión, por el otro, la edificación del Estado-nación implicó la unificación lingüística del país, instaurándose un nuevo equilibrio entre el pueblo y el Estado en el que se ven impulsados los elementos unificadores a diferencia de la situación precedente.⁵⁸⁷

De tal manera que para este autor el concepto de minoría nace del tránsito del Estado patrimonial al Estado-nación que tiende a juridificar las relaciones sociales sobre patrones uniformes.

El artículo 1 de la Declaración francesa dispone que “la soberanía es una, indivisible, inalienable e imprescriptible. Pertenece a la nación; ninguna parte del pueblo, ni ningún individuo puede atribuirse su ejercicio”. La identidad del Estado con la Nación implica que ésta debe constituir una colectividad homogénea y progresivamente unificada.

La teoría de la soberanía nacional según el artículo 3 de la propia Declaración considera a la nación como una comunidad que comparte el <querer vivir juntos> y que tiene tradiciones, usos y valores comunes. Esto choca con las minorías.⁵⁸⁸

La *voluntad general* de Rousseau se mueve en los márgenes del estado-nación que encuentra en el principio de la mayoría su mejor expresión y en los derechos humanos su seguridad. La expresión del nuevo orden objetivo es la ley que contiene la voluntad general (Artículo 6 de la Declaración) y los derechos o

⁵⁸⁷ Fernández Liesa, op. cit. nota 527, p. 76, Rigaux, *Peuples et minorités à l'aube du troisième millenaire*.

⁵⁸⁸ Ibidem, p. 80

demandas subjetivas responden a la concepción democrático-racional que se desarrolló en Francia y que se extendió a otros países, pero no incluía en su agenda política la identidad cultural.

El reconocimiento de los derechos de los ciudadanos frente al Estado era independiente de la identidad de esa sociedad.⁵⁸⁹

La Declaración francesa al no reconocer la libertad de religión, sino la libertad de conciencia de acuerdo con su artículo 10, muestra la tendencia que revierte el proceso de la fase española en la que con el objeto de promover la tolerancia religiosa, el Nuevo Testamento se tradujo a diferentes lenguas vernáculas que las hizo proliferar, creando otro concepto de minorías llamadas minorías lingüísticas.

En la fase francesa la Nación está por encima de la religión. Lo anterior ocurrió porque la nueva *religión civil* sacralizó ciertos aspectos de la vida de la comunidad a través de rituales públicos, liturgias políticas o civiles y devociones populares, diseñadas para poder otorgar poder y reforzar la identidad y el orden dentro de sociedades heterogéneas.⁵⁹⁰

De la absoluta secularización del Estado, emerge el Estado-nación que modifica cualitativamente la relación entre el poder regio y las minorías religiosas. La *religión civil* en el Estado-nación impidió la privatización de la religión que relativiza al Estado y a lo público. El principio de distribución según el cual la religión hacía de la libertad privada algo ilimitado siendo el individuo portador de un valor absoluto, será empleado por la nueva sociedad burguesa individualista asegurando su *modo de vida* a través de estándares jurídico-constitucionales mínimos que habilitan a los Estados a *pertenecer* a la comunidad internacional. La conciencia individual de este nuevo orden, genera en el derecho internacional paradigmas constitucionales con base en los derechos humanos y en el género humano, que establecen con las minorías una nueva relación: la relación del derecho internacional con los derechos de las minorías, relación enmarcada en los derechos humanos.

⁵⁸⁹ Ibidem, p. 86.

⁵⁹⁰ Ibidem, p. 83.

Es importante señalar que la noción de minoría nacional aparece cuando emergen los nacionalismos, una vez en escena el Estado-nación, cuya misión es la unidad de lengua y cultura.⁵⁹¹ No obstante, la concepción subjetiva francesa sobre la pertenencia a una nacionalidad o a una minoría, favoreció a mediados del siglo XIX el surgimiento de la protección de las minorías, como sustitutivo de la plena aplicación del principio de las nacionalidades.⁵⁹²

La revolución francesa como señal histórica para el género humano, como la llamó Kant, propició no obstante, un nacionalismo agresivo que al final supondrá más una defensa del Estado-nación francés y de la razón de Estado, que del derecho de los pueblos a disponer de sí mismos.

Por otro lado, la conciencia colectiva burguesa que hizo frente a la organización de la Iglesia, y que, con el tiempo quiso ver codificados los principios directivos de su vida autónoma, dio origen al Estado liberal, y produjo en el Derecho de Gentes un desdoblamiento en dos direcciones:⁵⁹³

Por un lado, un modo de enfoque filosófico-iusnaturalista [Puffendorf, Thomasius, Wolff, Kant] trataba de crear un sistema de pensamiento independiente de todo secreto estatal, sobre una base de puro razonamiento, y de conservar de esta forma una especie de *potestas spiritualis*. Ello condujo teóricamente a la determinación de magnitudes humanitarias neutrales, como <humanidad> en general y *civitas máxima*; en el aspecto práctico-concreto y en el intraestatal, su consecuencia fue la de que el Estado de Derecho burgués y la sociedad burguesa individualista pasaran a ser considerados como estándar constitucional del mundo. Por otro lado, un método de trabajo táctico-positivista [Rachel, Textor, J.J. Moser, Klüber] convirtió al jurista en simple ayudante de su Estado y en el encargado de la función de una legalidad del mero *status quo* establecido en tratados estatales. Ello le facilitaba, frente al Derecho de Gentes filosófico, una superioridad basada en la mayor proximidad al material

⁵⁹¹ Ibidem, p. 81.

⁵⁹² Ibidem, p. 83-86.

⁵⁹³ Schmitt, Carl, *El Nomos...* op. cit., nota 454, p. 116

positivo y lo elevaba, como jurista del Derecho de Gentes, al nivel de una persona que tenía acceso a los secretos de la política exterior.⁵⁹⁴

La primera dirección señala el proceso de la universalización de Estados soberanos lo que promovió la unificación del sistema internacional que ya no permitió la diferenciación en esferas cualitativamente separadas.⁵⁹⁵

Con la segunda dirección se explica (no justifica) la conocida y avezada manera del proceder de los técnicos jurídicos modernos.

A. El principio de las nacionalidades. El Congreso de Viena de 1815

En Viena se discutieron las bases de una nueva fundamentación de las relaciones internacionales que reestableciera el equilibrio en Europa. Las grandes potencias constituyeron el “concierto de Europa” que perduró hasta 1914.

El Congreso de Viena de 1815 revisa y desbarata el legado napoleónico trazando unas fronteras en Europa que, con las excepciones de la independencia belga y las unificaciones alemana e italiana, permanecerán inalteradas durante varias décadas. El artículo primero del Acta del Congreso de Viena dispuso la protección de los polacos súbditos de Rusia, Austria y Prusia, para tener representación en cada uno de los gobiernos. La referencia a la protección de las minorías religiosas se da en zonas fronterizas o transferidas, por ejemplo, los habitantes católicos de las provincias belgas que son integradas a los Países Bajos de mayoría calvinista y los habitantes católicos de las villas y comunas cedidas por el rey de Cerdeña al cantón calvinista de Ginebra.⁵⁹⁶

Lo más destacado que hay que discutir en este período es el principio de las nacionalidades como la nueva forma del derecho de los pueblos a disponer de sí y la interpretación que de ese principio se hace en relación con la existencia de minorías nacionales.

Aunque el Congreso de Viena intentó, frente al principio de las nacionalidades restablecer la legitimidad dinástica, no obstante, fue la organización de los Estados nacionales lo que le representó el mayor obstáculo. En esta lógica se reforzó el sentimiento político de los movimientos nacionalistas que postulaban

⁵⁹⁴ *Idem.*

⁵⁹⁵ Müller, Klaus, *op. cit.*, nota 9.

⁵⁹⁶ Ruiz Vieytez, Eduardo, *op. cit.*, nota 535, pp. 31-32.

que la nación se convirtiera en Estado. Así el principio de las nacionalidades postula “...que todo pueblo unido por una lengua y una civilización común tiene derecho a la independencia y a la unidad política, o dicho en otros términos, toda nación –en sentido étnico y cultural- tiene el derecho de constituirse en Estado”.⁵⁹⁷

De esta manera, en el debate penetró el principio de autodeterminación de las naciones, parcialmente aplicado a la geopolítica europea. Así se produjo el tránsito del Estado-nación a la nación-Estado, éste junto a otros factores, sostiene Fernández Liesa, fueron el germen de la independencia de Grecia y Bélgica en 1830, de la unificación de Alemania o Italia, de la anexión a Grecia de las Islas Jónicas (1863), la creación de Serbia y Rumania (1878), la separación de Noruega de Suecia (1905), la independencia de Bulgaria (1908), la creación de Albania (1912), y posteriormente, de la desmembración del Imperio Austro-Húngaro y del Imperio Otomano, la independencia de lo que fue Checoslovaquia, Finlandia y Países Bálticos, el renacer de Polonia o el surgimiento de Austria y de la Gran Yugoslavia.⁵⁹⁸

Al fenómeno de la estatalidad no accedieron todas las naciones. “Se produjo el fenómeno curioso, resaltado por De Blas, de que finalmente el arreglo político destinado a satisfacer las aspiraciones de las nacionalidades creaba una situación peor para las minorías, puesto que es peor ser miembro de minorías dentro de un Estado nacionalista que ser parte de un pueblo que es uno de los muchos gobernados en un Imperio multinacional”.⁵⁹⁹

Esta reflexión es de suma importancia. La condición de las minorías depende de la forma política y la forma política ha dependido de los intereses de los grandes actores políticos en la arena de las relaciones internacionales. Sus actuaciones responden al realismo político, más allá de los principios, en el caso concreto, del principio de las nacionalidades, según la versión del principio de autodeterminación nacional.

⁵⁹⁷ Fernández Liesa, Fernando, op. cit., nota 527, p. 90.

⁵⁹⁸ Idem.

⁵⁹⁹ Ibidem, p. 91. De Blas Guerrero, A. *Nacionalismos y naciones en Europa*, Alianza Universidad, Madrid, 1994, pp. 124 y ss.

Como se había señalado, la autodeterminación nacional fue el principio que permitió la transferencia de la soberanía del monarca al pueblo, con el objeto de que los Estados dejando atrás el derecho divino de los reyes, se relacionaran como pares en las relaciones internacionales. De tal manera que la autodeterminación nacional transferida al derecho de las naciones (derecho internacional) implicó la idea de que cada pueblo ha tenido que determinar por sí mismo su constitución y su pertenencia al Estado. A la autodeterminación del Estado, (incluyendo su versión de autodeterminación nacional) como forma política o estatalidad se refiere el proceso de secularización del Estado y el racionalismo y no a la estatalidad o forma política de Estado a la que pueden acceder las minorías nacionales resultado de aquella ardua y encarnizada lucha de poderes. La existencia de minorías europeas y de *pueblos autóctonos* fuera de Europa es el saldo que ha dejado la construcción del Estado Occidental.

Para el caso como dice De Blas, es mejor ser un pueblo más de un Imperio, como en la *Pax Romana* que abrigaba a infinidad de pueblos, pero se colapsó justamente por la emergencia del Estado moderno que bajo amenaza de disolución tuvo (y seguirá) sacrificando las diferencias y legítimos reclamos de las minorías ciudadanos o no. Y esto es realismo político.

Tanto en la fase francesa como en la inglesa se observa la simultaneidad del idealismo y el realismo político. Por un lado el idealismo juridifica las relaciones internacionales postulando principios uniformes que abriguen a la familia humana; esta concepción abstracta ejerce en el terreno político las estrategias propias del realismo para validar aquellos postulados exacerbados por la lucha interestatal; así el fenómeno minoritario es sometido a redefiniciones fronterizas que implican el ajuste de los estatutos jurídicos que diriman tal fenómeno.

Más complicada todavía es la lucha por la tierra y por los derechos históricos de los *pueblos autóctonos*, que incluye el poderoso acceso a los recursos naturales. Recordemos que el estatus de los *pueblos autóctonos* tiene su origen en la normatividad colonial diferente de la que se aplicó en Europa tras del descubrimiento americano que dio paso al *Ius Publicum Europeam*.

Ni la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, ni el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de 1966, ni la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las formas de discriminación racial de 1966, ni en Europa, África y América las convenciones de Derechos Humanos se han referido específicamente a los *pueblos autóctonos*. Los únicos dos instrumentos de derechos humanos de aplicación general que tienen impacto en los derechos territoriales de los pueblos autóctonos como instrumentos específicos de la Organización Internacional del Trabajo son el Convenio 107 relativo a la Protección e Integración de las Poblaciones Indígenas y de otras Poblaciones Tribales y Semitribales en los Países Independientes de 1957 antecedente del Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes de 1989. La cuestión central es determinar si se requiere un régimen específico para la protección de los derechos a la tierra de los *pueblos autóctonos* o si sus demandas pueden ser subsumidas a los derechos humanos en general.⁶⁰⁰

La indefinición, ausencia o ambigüedades que determinan el alcance jurídico de algún instrumento internacional, pueden no son involuntarias, sino reflejar el estatus que guarda la materia en relación con lo político. Y esto se aprecia en las declaraciones internacionales que establecen los *derechos* de las *personas pertenecientes a minorías*, y no a las minorías como tales.

De tal manera que “para aceptar el principio de las nacionalidades como un principio jurídico de la organización de la Humanidad, sería menester que la idea de la nacionalidad fuera una concepción jurídica de tal naturaleza que indicara, sin duda alguna, una línea de demarcación para determinar los límites de tal o cual nacionalidad.”⁶⁰¹

Determinando en el principio una línea de demarcación conceptual, (pues la casuística no formaría parte del sistema sino solo sus ejemplos) es posible que podamos hablar de derechos subjetivos al interior de un cuerpo sistemático de

⁶⁰⁰ Gilbert, Jérémie, *Indigenous Peoples' Land Rights Under International Law. From Victims to Actors*, New York, Transnational Publishers, 2006, pp. xiii-xxiii.

⁶⁰¹ Fernández Liesa, op. cit, nota 527, p. 91. Rodríguez Sarachaga, O., *El Derecho internacional público*, Buenos Aires.

leyes que permitan inducir un fondo doctrinario vigoroso que de coherencia a los derechos y valide el sistema. Pero con las minorías no ha sido el caso.

A partir del Congreso de Berlín de 1878 se realizará una protección indistinta de los miembros de las minorías nacionales y de las minorías religiosas. “Más que una aplicación del principio de las nacionalidades, este Congreso supuso la disociación entre el derecho a la existencia nacional y el derecho a la existencia estatal, disociación de la cual surge la cuestión de las minorías”.⁶⁰² En este tratado, el Reino Unido, Francia, Italia y el Imperio Austro-Húngaro se pronunciaron por la libertad religiosa para los nuevos Estados: Montenegro, Serbia, Rumania y Bulgaria.

III. MINORÍAS, PUEBLOS AUTÓCTONOS, ESTÁNDARES CONSTITUCIONALES E INTERÉS NACIONAL

1. *La sociedad de naciones civilizadas*

La identificación de la comunidad legal internacional con la comunidad de naciones civilizadas es la expresión de una específica conciencia cultural de Europa occidental y más precisamente, de la conciencia cultural anglo-francesa que se prolongó todo el siglo XIX.⁶⁰³

Con esta conciencia iban de la mano estándares constitucionales que se imponían a los Estados para ser miembros de aquella sociedad de naciones civilizadas. El empleo de la categoría realista *interés nacional* como parte del binomio derechos humanos/*interés nacional* tiene por objetivo evaluar las acciones del Estado en relación con minorías y *pueblos autóctonos*.

A. *La Conferencia de Berlín*

A pesar de que la Conferencia de Berlín, el régimen de protectorados y el despegue del positivismo pertenecen a la fase inglesa, hemos incluido estos puntos en nuestra argumentación de los estándares constitucionales, pues ellos son algunas de las primeras consecuencias de esos estándares sembrados desde

⁶⁰² Ibidem, p. 100.

⁶⁰³ Grewe, op. cit., nota 457, p. 448.

la Declaración francesa y las norteamericanas, vinculados propiamente al dominio del derecho positivo.

La Santa Alianza no fue solo un inapropiado anacronismo ideológico para resistir el ascenso del liberalismo y del nacionalismo democrático, sino que no fue suficientemente sólida para satisfacer las realidades políticas y hacer posible la estabilidad del orden europeo sin la participación de Inglaterra.⁶⁰⁴ Los grandes tratados internacionales de la segunda mitad del siglo XIX relativos al mercado de esclavos incluyeron siempre la patética invocación de la misión de las potencias europeas para promover la civilización. Los firmantes de la Conferencia del Congo de 1885 en Berlín expresaron en el preámbulo del Acta General su deseo <de regular en un espíritu de mutuo entendimiento las condiciones más favorables para el desarrollo del comercio y la civilización en ciertas regiones de África>.⁶⁰⁵

Esta conferencia marcó la gran toma de tierra africana por Europa en pro del comercio, como ya lo habían hecho en América (de acuerdo con el título jurídico: “de la sociedad y comunicación natural” de Vitoria) pero ahora actualizando el marco de referencia de cristianos - salvajes a civilizados - no civilizados; además en la Conferencia del Congo con la prudente salvaguardia de la *soberanía* de cada Estado africano. El artículo 1 del Acta del Congo concedía a todas las naciones libertad total de comercio en toda la cuenca del Congo. El artículo 10 establecía que para garantizar el comercio y la industria había que conservar la paz y el progreso de la civilización.

Vemos que la distinción en la fase española entre cristianos y no - cristianos o paganos o bárbaros, pertenecía a criterios de la Europa cristiana, superados por el nuevo paradigma de progreso en torno al estándar de civilización y a la hegemonía británica de ese período.

B. *Las colonias y los <protectorados> del imperio inglés*

La completa incorporación de la esfera colonial al sistema de Estado europeo encontró su más visible expresión en las dos formas de conexión legal entre los territorios coloniales y el territorio de *casa*, las instituciones de la <colonia> y el

⁶⁰⁴ Ibidem, p. 433.

⁶⁰⁵ Ibidem, p. 451.

<protectorado colonial>. En el siglo XIX la teoría de la <colonia> desapareció como concepto internacional específico. Esto no significó que la colonia y la metrópoli adoptaran la forma de un orden territorial legal unificado. Para propósitos de derecho civil o penal la colonia podría ser tratada como un país extranjero. Sólo desde la perspectiva del derecho internacional fue necesario pertenecer al territorio estatal interno de algún país de la metrópoli.⁶⁰⁶

La expansión colonial durante el siglo XIX en realidad siguió el modelo inglés, por el que primariamente se usó la institución del protectorado para integrar territorios de ultramar habitados por pueblos indígenas, a la esfera de control de los poderes coloniales.⁶⁰⁷

Vattel entendió el término de protectorado como la protección por razones de seguridad que un Estado poderoso brinda a otro aunque independiente, débil.⁶⁰⁸

La transferencia del término protectorado fuera de Europa a situaciones coloniales, lo desnaturalizó. El “protectorado colonial” desarrollado como un tipo especial de protectorado, tuvo un carácter legal extremadamente dudoso sobre todo porque la entidad del protectorado nunca había sido un Estado en el sentido del derecho internacional. En muchos casos el establecimiento de un protectorado colonial, fue solo una forma disfrazada de anexión. A menudo este instrumento legal fue escogido de tal forma que se salvaguardaran todas las ventajas de la explotación económica para el protector, sin tomar la responsabilidad internacional completa del territorio bajo sus reglas. El protectorado colonial fue frecuentemente solamente una etapa preliminar para completar la anexión y transformación en una colonia.⁶⁰⁹

La creación y el mantenimiento de la división entre civilizados y no civilizados fue crucial para la validez política e intelectual de la teoría del derecho positivo y por tanto del desarrollo de sus nuevas figuras como el protectorado. No obstante, hay

⁶⁰⁶ Ibidem, p. 471.

⁶⁰⁷ Ibidem, p. 472.

⁶⁰⁸ Anghie, Antony, *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law*, Cambridge United Kingdom, Cambridge Studies in International and Comparative Law, Cambridge University Press, 2005, p. 42.

⁶⁰⁹ Grewe, op. cit., nota 457, p. 473.

que observar que dicha distinción no fue hecha en el campo o esfera de la soberanía, bastión del positivismo, sino de la sociedad.

El razonamiento fue el siguiente: la sociedad y la constelación de ideas asociada con ella, hacen posible que el jurista vincule un estatus legal a una distinción cultural. Así los positivistas argumentaron que la soberanía y la sociedad poseen dos estatus diferentes, y el asunto decisivo era si una entidad particular –aún una soberana- era miembro absoluto de la sociedad internacional o no. De esta manera Lawrence sostiene “...yet none of these communities would be subject to International Law, because they would want various characteristics, which, though not essential to sovereignty, are essential to the membership of the family of nations”.⁶¹⁰

C. La tendencia jurídica totalizadora: el positivismo

De la mano con la civilización y las nuevas estrategias de control colonial a través del protectorado, se desarrolló una tendencia jurídica uniformadora.

Vattel con su obra *El derecho de las naciones* que apareció en 1758, fue una figura de referencia en el cambio hacia el positivismo; mientras Vattel mantuvo muchos aspectos del pensamiento natural, enfatizó el poder y la autoridad de la soberanía a una extensión que generó dudas, como si el derecho internacional pudiera siempre vincularse a la soberanía.⁶¹¹

Desde mediados del período victoriano, el derecho internacional demostró una tendencia hacia la concepción de la soberanía en una forma más doctrinal o positivizada en la que se formuló un estándar de civilización para acceder al „círculo fascinante“ de Estados. El logro de un estándar de civilización, medido desde luego, en la escala europea, vino a ser la calificación para que un Estado fuera considerado como igual e independiente. Este estándar de civilización y sus consecuencias para aquellas políticas indigenistas en África y el Pacífico, las cuales en la segunda mitad del siglo XIX fueron rápidamente consideradas. Mientras tanto y al mismo tiempo, sin embargo, en Australasia y Norte América Británica la soberanía original de los pueblos indígenas fue vista como un

⁶¹⁰ Anghie, Antony, *Imperialism...* op. cit., nota 608, p. 59.

⁶¹¹ Ibidem, p. 42.

desperdicio. Esta fue a lo mucho una condición original momentánea hasta que se acabó. La soberanía legal perteneció exclusivamente a la Corona.⁶¹²

James Tully utiliza el término “el imperio de la uniformidad” para describir una tendencia totalizadora en la constitución anglo-americana. Esta tendencia ha suprimido la diversidad y el pluralismo constitucional a favor de una absolutista y homogeneizada versión de la autoridad estatal: el Leviatán. Ciertamente esta tendencia se presenta más intensamente en la tradición del common law anglo-americana y en el derecho internacional que se desarrollaron sobre todo durante la segunda mitad del siglo XIX. Fue en ese período que ambos sistemas contenían la noción de soberanía en una forma doctrinal y positivizada. También en ese período la ley vino a ser un instrumento más brutal de las políticas sociales de los Estados. Durante el siglo XIX la idea del derecho transitó de la forma clásica basada en la razón al positivismo, enfatizando las bases legales en la voluntad soberana.⁶¹³

Esto encuentra su fuente epistemológica en Hobbes. Tal como examinamos, la doble innovación del pensamiento hobbesiano consiste en la teoría de la soberanía y la distinción entre ley y derechos. La primera es empleada a cabalidad, la soberanía la ostenta quien tenga el poder soberano. Respecto de la segunda, el derecho positivo es la instancia totalizadora que ordena por emanar de la instancia soberana.

a. Austin, la soberanía y el derecho positivo

El trabajo de Austin fue decisivo. Proporcionó una noción de soberanía fluyendo directamente desde su teoría jurídica de orden, una posición fuertemente influida por Hobbes y Bentham. “Las leyes propiamente dichas son especies de órdenes – dijo- y siendo así cada ley fluye desde una fuente determinada, o emana desde un autor determinado”.⁶¹⁴

La Escuela Analítica de John Austin toma su nombre al postular que hay que descubrir por el análisis aquellos conceptos implícitos de todo derecho. Para

⁶¹² McHugh, P.G., *Aboriginal Societies and the Common Law. A History of Sovereignty, Status, and Self-determination*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 152.

⁶¹³ Ibidem, p. 149.

⁶¹⁴ Ibidem, p. 151.

Austin el “Derecho positivo, o Derecho estrictamente así llamado, es el Derecho establecido o *positum* en una comunidad política independiente por la voluntad expresa o tácita de su soberano o gobierno supremo”.⁶¹⁵

En la concepción de derecho internacional continental hay un claro e inequívoco predominio del positivismo. Este buscó basar todo el derecho internacional en el consentimiento de los Estados <la reciprocidad de la voluntad> y consecuentemente reconoció solo al tratado [consentimiento expreso] y a la costumbre [consentimiento tácito] como fuentes de derecho internacional. El problema fundamental en el derecho internacional es la ausencia de una autoridad superior. Para Austin propiamente las leyes son órdenes. Sin embargo, la noción de una orden presupone una relación de subordinación entre el mandante y el mandado. Como no hay tal relación entre los Estados, no habría derecho internacional, esto es, en esencia derecho en estricto sentido del término. Para Austin, el derecho internacional está compuesto solo de <leyes de moral positiva>.⁶¹⁶

Si analizamos la postura de Austin desde el pensamiento de Hobbes, la teoría hobbesiana del Estado tiene aplicación al interior del propio Estado, cuya característica esencial es la existencia del soberano que haga cumplir la ley; ese soberano no existe en el derecho internacional, por ello Austin considera a este derecho como un conjunto de leyes de moral positiva.

b. Las nuevas fuentes del derecho internacional en relación con minorías y pueblos autóctonos

Con el positivismo vemos la franca sustitución del derecho natural y de sus versiones racionales. En la soberanía se funda la teoría del derecho positivo y los juristas del siglo XIX buscaron la reconstrucción total del sistema de derecho internacional como creación de voluntad soberana. El positivismo fue el nuevo aparato analítico usado por los juristas de la época para dar cuenta de los eventos que resultaron en este dramático desarrollo, la universalización del derecho internacional y la formulación de un cuerpo de principios con el que fue entendida

⁶¹⁵ Austin, John, *Sobre la utilidad del estudio de la jurisprudencia*, México, Editora Nacional, 1974, p. 27. El título original es *The Province of Jurisprudence Determined* de 1832.

⁶¹⁶ Grewe, op. cit. nota 457, p. 507.

globalmente la anexión de territorios “no ocupados” tales como el continente australiano, la conquista de grandes partes de Asia y parcialmente de África.⁶¹⁷

Los juristas del derecho natural no ignoraron la importancia de las “leyes hechas por el hombre”, es decir, “leyes positivas de instituciones humanas” las que se manifestaron en formas tales como la práctica de los Estados, las costumbres observadas entre las naciones y los tratados. Esencialmente, sin embargo, la costumbre se aproximó a la estructura naturalista, la cual examinó y determinó la validez del comportamiento de los Estados, con referencia a los principios trascendentales originados desde el “estado de naturaleza”. La sociedad modelo cuyas leyes podían ser identificadas y elaboradas por la razón con las cuales de manera ideal, se gobernaba el comportamiento del Estado.⁶¹⁸ Se juzgaba la conducta del Estado de acuerdo con principios trascendentales válidos universalmente según lo examinamos en la propuesta de Grocio.

Es importante destacar que con base en la soberanía, para los juristas del derecho positivo (del siglo XIX) los tratados y la costumbre reemplazaron al derecho natural como la fuente exclusiva y primaria del derecho internacional. Los tratados fueron una expresión de voluntad soberana. Además los positivistas argumentaron que la práctica de los Estados era también una manifestación de la voluntad soberana y podría sugerir consentimiento –tanto expreso como implícito– para un grupo de leyes consuetudinarias. Así, para los positivistas los tratados y el desarrollo de las costumbres fueron la mejor guía para las reglas apropiadas de comportamiento internacional.⁶¹⁹

De la mano con la redefinición de las fuentes del derecho y con el estándar de civilización, los *pueblos autóctonos* (y las minorías sujetas al régimen de protección de minorías) quedaban fuera del nuevo orden jurídico, de tal manera que el derecho positivo tuvo que definir los términos y métodos por los que serían *asimilados* a la estructura del derecho de los civilizados. Las estrategias ya las hemos analizado:

⁶¹⁷ Anghie, Antony, op. cit., nota 608, p. 33.

⁶¹⁸ Ibidem, p. 42

⁶¹⁹ Ibidem, p. 44.

Primero, los tratados como técnica básica de regulación de relaciones entre europeos y no-europeos, proporcionaba un amplio grupo de arreglos, que abarcaban desde acuerdos que controlaban las relaciones comerciales entre dos entidades hasta tratados a través de los cuales las entidades no europeas cedían ostensiblemente completa soberanía a las entidades europeas. Segundo, los pueblos no europeos fueron colonizados y de esta forma sujetos al control de la soberanía europea. La colonización tuvo lugar por diferentes métodos incluyendo el tratado de cesión, de anexión, o de conquista. Tercero, los Estados no europeos independientes, tales como Japón y Siam, [como era en aquel entonces] podrían ser aceptados en la sociedad internacional como miembros de la familia de naciones, reuniendo los requisitos del estándar de civilización de los Estados europeos. Cuarto, los Estados europeos particularmente a finales del siglo XIX, como hemos visto, adquirirían el control sobre sociedades asiáticas y africanas por un tipo especial de tratado, y acuerdos de protectorado.⁶²⁰

D. *Civilización y asimilación*

Cuando los estándares particulares o históricos se vuelven autoritarios sobre una base universal imponen una obligación a la libertad individual.⁶²¹ De esta forma el concepto de <sociedad de naciones civilizadas> identificado con la comunidad legal internacional, tuvo por consecuencia el desarrollo de una específica conciencia cultural que ha perdurado desde el siglo XIX. Esta conciencia, como hemos dicho, estableció estándares constitucionales que se fueron imponiendo a los Estados para ser miembros de aquella <sociedad de naciones civilizadas>. Así por ejemplo, la Conferencia de Berlín de 1885 aludió a la misión de las potencias europeas para promover la civilización en África.

En este Apartado también se ha examinado al positivismo como tendencia jurídica totalizadora; durante el siglo XIX la idea del derecho transitó de la forma clásica basada en la razón al positivismo el cual enfatiza las bases legales en la voluntad soberana del Estado. De esa forma el siglo XIX marcó la reconstrucción total del sistema internacional fundado en esa soberanía estatal cuya expresión en

⁶²⁰ Ibidem, p. 67.

⁶²¹ Strauss, Leo, *Natural Right and History*, op. cit., nota 2, pp. 19-34.

el derecho positivo internacional fueron los tratados (consentimiento expreso) y la costumbre (consentimiento tácito) como guías apropiadas para medir el comportamiento internacional. Estas nuevas fuentes de derecho reemplazaron al derecho natural que establecía principios trascendentales válidos universalmente.

Ahora bien, la vinculación entre civilización y asimilación depende del mantenimiento de la división entre naciones civilizadas y no – civilizadas, pues tal división es nodal para la validez política e intelectual de la teoría del derecho positivo y el desarrollo de figuras jurídicas tales como, en una primera instancia, las colonias, el protectorado, el mandato o los tratados de cesión, mediante los cuales se *asimilaba* a los *pueblos autóctonos* a la estructura del derecho de las <naciones civilizadas>.

En este sentido el *reconocimiento* por ejemplo de grupos minoritarios puede amenazar la integridad territorial de los Estados⁶²², tema vinculado desde luego a la ausencia en los instrumentos internacionales de una definición jurídica de minoría y la tendencia al reconocimiento de derechos individuales a los miembros de minorías.

De esta forma la racionalización de las minorías se hace mediante la “protección de las minorías” *asimiladas* al sistema de derecho predominante. Por su parte los

⁶²² Una mención específica al tema de la integridad territorial de los Estados la tenemos en la *Declaración universal de los derechos de los pueblos*, Argel el 4 de julio de 1976 (entendemos por pueblos aquellas entidades soberanas producto de la transferencia de la soberanía del monarca al pueblo, aboliendo el derecho divino de los reyes y en la que está contenido el principio de autodeterminación de los pueblos. La autodeterminación de los pueblos llevada al terreno de las relaciones internacionales implica el derecho de los pueblos a determinar su estatus político una vez que han accedido a la estatalidad. Lo anterior se desarrolla en el Apartado 3 de este CAPÍTULO CUARTO, donde concluimos que no todos los *pueblos* han accedido a aquella estatalidad) en cuya Sección VI. “Derechos de las minorías”, el artículo 19 señala que: “Cuando, en el seno de un Estado, un pueblo es una minoría, tiene derecho a que se respeten su identidad, sus tradiciones, su lengua y su patrimonio cultural”. El artículo 21 dispone: “Estos derechos deben ejercerse respetando los legítimos intereses de la comunidad en su conjunto, y no pueden servir de pretexto para atentar contra la integridad territorial y la unidad política del Estado, cuando éste actúa en conformidad con todos los principios enunciados en la presente declaración”. De igual modo la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas del 7 de septiembre de 2007, establece en su artículo 46.1: “Nada de lo señalado en la presente Declaración se interpretará en el sentido de que confiere a un Estado, pueblo, grupo o persona derecho alguno a participar en una actividad o realizar un acto contrarios a la Carta de las Naciones Unidas o se entenderá en el sentido de que autoriza o fomenta acción alguna encaminada a quebrantar o menoscabar, total o parcialmente, la integridad territorial o la unidad política de Estados soberanos e independientes”.

pueblos autóctonos producto de la colonización europea han sido objeto como hemos dicho, de *asimilación* a las naciones civilizadas.

Para concluir el análisis de la relación entre civilización y asimilación, es necesario señalar que la distinción entre naciones civilizadas y no – civilizadas no se hacía propiamente en la esfera de la soberanía del Estado sino en la esfera de la sociedad de tal manera que la constelación que ella puede presentar posibilita al jurista a que vincule a un estatus legal una distinción cultural.

Dado que la soberanía y la sociedad poseen estatus diferentes, los positivistas argumentaron que era necesario determinar si una entidad aún siendo soberana, podía ser miembro absoluto de la sociedad internacional o no, es decir, miembro de la familia de naciones civilizadas que emergió en la fase inglesa (producto de un proceso de siglos atrás) como resultado de una específica conciencia cultural que hemos analizado a lo largo de este CAPÍTULO CUARTO, diversa de la tradición que representan tanto minorías como *pueblos autóctonos*.

Dicha conciencia cultural se manifiesta no solo en la distinción entre naciones civilizadas y no – civilizadas, sino que de manera pragmática se hace presente en la imposición de estándares constitucionales mínimos que habrán de seguir los Estados en su organización interna como “boleto de entrada” a la familia de naciones civilizadas.

La epistemología de los estándares constituciones de acuerdo con el subinciso c. La libertad religiosa como primer derecho fundamental. La Declaración Francesa y la de Virginia, establecimos cuáles son esos estándares constitucionales: el carácter escrito de las constituciones; la declaración de derechos humanos como imprescriptibles e innatos; la idea de la codificación y la positivación del derecho; la doctrina del poder constituyente; la soberanía popular y la representación; la declaración del principio de separación de poderes y la legalización general del ejercicio del poder.

En el Apartdo 4. *Las concreciones jurídicas internacionales en relación con minorías y pueblos autóctonos*, se analizará el marco jurídico internacional que regula la situación de minorías y *pueblos autóctonos* en el que desde luego está presente la exigencia de estándares constituciones, pero sobre todo a partir de la

Declaración sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas de 1992, se hace mención a que la protección a los derechos de las “personas pertenecientes a minorías” es parte integrante del desarrollo de la sociedad en su conjunto dentro de un *marco democrático* basado en el imperio de la ley. En el subinciso B. *El programa político liberal en las relaciones internacionales*, analizaremos cómo la filosofía racionalista en su manifestación liberal se ha transformado en un programa político concreto que puede ensayarse en la práctica internacional: la “democratización de las relaciones internacionales”.

2. *El Tratado de Versalles, la autodeterminación nacional y el régimen de mandato*

Con la primera guerra mundial se pone término al *Ius Publicum Europeam* y a la hegemonía inglesa. El escenario de Versalles no era fácil en relación con las minorías europeas y los *pueblos autóctonos*. La primera guerra mundial, los movimientos anticoloniales, la propia condena al colonialismo y el derecho de autodeterminación de los pueblos, hacían una tarea compleja el primer intento de la *humanidad* (ideal, civilizada y asegurada por los derechos humanos) por organizar una comunidad legal internacional y crear un instrumento universal de pacificación entre los Estados.

A. *El principio de autodeterminación nacional*

El sistema de minorías de la Liga de Versalles fue un régimen creado para dirigir los cambios sobre el nacionalismo como una faceta del sistema de seguridad.⁶²³

En la Conferencia de Paz de París se discutió el principio de la autodeterminación nacional. Dicho principio como hemos visto, tiene su origen en la transferencia de la soberanía del monarca al pueblo, particularmente en la fase francesa, donde los derechos respondieron a demandas subjetivas según la concepción democrático-racional que se desarrolló en Francia. Incluimos aquí también la concepción subjetiva francesa sobre la pertenencia a una nacionalidad o a una minoría que apareció al emerger el Estado-nación y con él los nacionalismos. Ello favoreció como hemos visto el surgimiento de la protección de las minorías a mediados del siglo XIX. El principio de las nacionalidades (su

⁶²³ Thio, Li-ann, *Managing Babel*, op. cit., nota 298, p. 25.

sustituto fue la *protección de las minorías*) proclamado después de las guerras napoleónicas, reaparece como un principio que implicó un debate diferenciadamente aplicado en la geopolítica europea, por lo que no todas las naciones accedieron a la estatalidad.

Woodrow Wilson pondrá a discusión en París el tema de la autodeterminación nacional. Rechazaba por un lado a los Estados nacionales intolerantes, pero por otro, nunca puso en duda la superioridad cultural occidental.

Wilson presentó cuatro proyectos, donde las líneas generales de negociación fueron las siguientes: la propuesta más ambiciosa de establecer un <principio general de tolerancia> como protección de la libertad religiosa como garantía universal, que fue rechazada sin mayores discusiones. Se fueron rechazando las propuestas que tenían por objeto proteger a los judíos y a los alemanes en Polonia, introducir una cláusula general de protección de la libertad religiosa, de protección de las minorías étnicas y nacionales. También se propuso condicionar el reconocimiento de los nuevos Estados al compromiso de un trato igual a las minorías con las mayorías o de otorgar un derecho de intervención a la Sociedad de Naciones. Hubo disenso en todos los puntos.⁶²⁴

“La concepción wilsoniana de „autodeterminación nacional” fue una confusa amalgama de diferentes ideas, no todas reconciliables. Wilson originalmente entendió autodeterminación en su aspecto „interno” como sinónimo de „consentimiento de los gobernados” o „autogobierno”. Consistentemente se refirió a la democracia como el estándar del gobierno ideal, viendo la lucha de las nacionalidades europeas sumergida entre democracia y autocracia, ajena a las reglas”.⁶²⁵

El principio de las nacionalidades estaba desprovisto de carácter normativo.

El Consejo de la Sociedad de Naciones consideró que el derecho de los pueblos a disponer de sí mismos no era un derecho generalmente reconocido, una norma de Derecho de gentes, sino un principio de justicia y libertad, que ni siquiera figuraba en el pacto de la Sociedad de Naciones.

⁶²⁴ Liesa Fernández, Fernando, op. cit., nota 527, p. 123.

⁶²⁵ Thio, Li-ann, op. cit., nota 298, p. 32.

Consideró que <el Derecho internacional no reconoce fracciones de pueblos como tales, el derecho a separarse por un simple acto de voluntad, del Estado del que forman parte, ni tampoco se reconoce a otros Estados el derecho a reclamar dicha separación>. El informe concluyó que <pertenece exclusivamente a la soberanía de todo Estado definitivamente constituido acordar o rechazar a la fracción de su población el derecho de determinar su propio destino político por la vía de un plebiscito o de otro modo>.⁶²⁶

Aquí esta claramente definida la homogeneización por el derecho positivo que descansa en la soberanía del Estado. Del soberano emanan las reglas, así solo el Estado puede determinar el destino de la autodeterminación nacional *en relación con las minorías*.

No obstante, según la remodelación del mapa europeo se diseñó un sistema de alcance regional, pero no un régimen jurídico aplicable a todos los países miembros de la Sociedad de Naciones. La finalidad no fue precisamente la protección de minorías, sino evitar conflictos en ciertos países del Este o en los que habían ampliado su territorio. Era una solución política más que una fórmula de protección de los derechos humanos.⁶²⁷

Dichos instrumentos regionales se componían de capítulos especiales insertos en tratados de paz con Austria, Bulgaria, Hungría y Turquía; tratados específicos sobre minorías entre los poderes de Checoslovaquia, Grecia, Polonia, Rumania y Yugoslavia; y, Declaraciones hechas por Albania, Estonia, Finlandia, Letonia y Lituania sobre su actual o posterior admisión a la Liga.⁶²⁸

B. *La cuestión de las “Comunidades” greco-búlgaras*

Como ejemplo de la inserción especial hecha a los tratados de paz, tenemos la relativa a la emigración recíproca voluntaria de las minorías raciales, religiosas y lingüísticas entre Grecia y Bulgaria.

De acuerdo con el artículo 56 párrafo 2 del Tratado de Paz con Bulgaria concluido el 27 de noviembre de 1919 con las potencias principales aliadas y asociadas (Estados Unidos, el Imperio Británico, Francia, Italia y Japón), se

⁶²⁶ Fernández Liesa, Fernando, op. cit., nota 527, p. 136.

⁶²⁷ Ibidem, pp. 136-140.

⁶²⁸ Thio, Li-ann, op. cit., nota 298, p. 66.

estableció como Anexo I la Convención entre Grecia y Bulgaria concerniente a la emigración recíproca firmada en Neuilly-Sur-Seine.

La Convención fue conocida por la Corte Permanente de Justicia Internacional como la cuestión de las “Comunidades” greco-búlgaras. A solicitud de la Comisión Mixta creada con base en el artículo 8 de la Convención, la Corte Permanente interpretó (*advisory opinion*) algunos puntos de dicho ordenamiento suscrito por ambas partes en 1919, emitiendo su opinión el 31 de julio de 1930.

Primero hay que señalar cuáles fueron las atribuciones de la Comisión Mixta de acuerdo con la propia Convención, después establecer los puntos que la Corte interpretó a solicitud de aquella y el sentido en el que se pronunció, para finalmente poder interpretar este caso concreto en el marco teórico-epistemológico que hemos desarrollado a lo largo de toda la investigación.

La creación de la Comisión Mixta está prevista en el artículo 8 de la Convención; entre sus atribuciones tenemos las siguientes: determinar en cuáles circunstancias los miembros de las comunidades tendrán la libre opción de tomar con ellos o transportar propiedades muebles pertenecientes a las comunidades (artículo 6); determinar la propiedad inmueble rural o urbana perteneciente a los emigrantes voluntarios o a las comunidades (artículo 7); supervisar y facilitar la emigración voluntaria y la liquidación de la propiedad inmueble de los emigrantes; tendrá poderes absolutos para tomar las medidas necesarias para ejecutar la Convención, sus decisiones serán por mayoría y el presidente tendrá voto de calidad (artículo 9); tendrá poderes absolutos para tener un avalúo de la propiedad inmueble; el gobierno del país donde tenga lugar la liquidación deberá pagar a la Comisión bajo condiciones establecidas posteriormente (artículo 10); los fondos deberán anticiparse a la Comisión por los Estados con el objeto de facilitar la emigración bajo condiciones establecidas por la Comisión; de acuerdo con los fondos disponibles la Comisión pagará a los emigrantes el valor de su propiedad inmueble (artículo 11); liquidará las propiedades inmuebles del país que los emigrantes han abandonado (artículo 12).

Los puntos sometidos por la Comisión Mixta a la Corte Permanente de Justicia Internacional fueron los siguientes:

1. ¿Cuál es el criterio aplicable para determinar qué es una comunidad de acuerdo con el sentido de la Convención, artículo 6 párrafo 2?
2. ¿Qué condiciones deben satisfacerse para que la Comisión Mixta prevea en la Convención disolver una comunidad tal como es entendida por la Convención?
3. ¿Qué se entenderá por tal disolución? ¿Cuáles relaciones serán disueltas? ¿Cuál es el período de referencia según el cual la existencia de tales relaciones deberá ser establecido?
4. ¿Cuál será la postura que observará la Comisión Mixta en los casos en que no se logre determinar a los “derecho-habientes” (*ayant droit*) referidos en el artículo 10 párrafo 2 de la Convención?⁶²⁹

Las observaciones hechas por la Corte al punto 1 en interpretación del artículo 6⁶³⁰ de la Convención, son las siguientes:

La tradición juega un papel muy importante en los países del Este, la “comunidad” es un grupo de personas que viven en un país o localidad determinados, tienen una raza, religión, lengua y tradiciones que les son propias, y están unidas por la identidad de raza, religión, lengua y tradiciones en un sentimiento de solidaridad para conservar sus tradiciones, mantener su culto, asegurar la instrucción y educación de sus hijos de

⁶²⁹ The Greco-Bulgarian “Communities”, *Publications of the Permanent Court of International Justice*, Series B, No. 17, July 31st, 1930, Collection of Advisory Opinions, Leyden A. W. Sijthoff's Publishing Company, p. 5.

⁶³⁰ *Ibidem*, p. 38. El artículo 6 de la Convención entre Grecia y Bulgaria concerniente a la emigración recíproca establece lo siguiente: “Persons who, in execution of the foregoing provisions, exercise the right of emigration, shall be free to take with them or to have transported their movable property of every kind without any duty, whether export or import, being levied from them on this account.

Similarly, in cases where the right of emigration is exercised by member of communities [including churches, convents, schools, hospitals or foundation of any kind whatever] which on this account shall have to be dissolved, the Mixed Commission provided for in Article 8 shall determine whether and in what circumstances such members shall have the option of freely taking with them or having transported the movable property belonging to the communities”.

acuerdo con el espíritu y tradiciones de su raza y brindarse asistencia mutua entre ellos.⁶³¹

De tal manera que la propuesta y el objeto de la Convención, su conexión con medidas relativas a minorías, el deseo de los poderes firmantes, es que los individuos que forman las comunidades deberán formar sus hogares permanentes entre aquellos de su propia raza, la mentalidad del pueblo en cuestión; todo lleva a la conclusión de que la concepción de una “comunidad” según la Convención parte del punto de vista del carácter exclusivamente minoritario que por siglos ha tenido el Este y en el cual jugó un papel muy importante tanto el Imperio Turco y al mismo tiempo la independencia de los Estados que emergieron de las antiguas provincias turcas.⁶³²

La definición de “comunidad” arriba transcrita es *ad hoc* tanto a la tradición del Este, como al caso concreto de comunidades greco-búlgaras.

Siguiendo el argumento de la Corte, señala que con el objeto de encontrar cuáles son las necesidades comunes de los miembros de la comunidad, fue necesario que las comunidades tuvieran propiedad a su disposición, patrimonio, sin importar la forma legal de su posesión. Asimismo señala que la existencia de comunidades es una cuestión de hecho, no de derecho, por tanto es un hecho real que las comunidades posean propiedad. “La Convención por sí misma reconoce esto refiriéndose expresamente a la propiedad, mueble o inmueble, “perteneiente a las comunidades” (“belonging to communities”). Esta es una situación de hecho que la Convención tuvo en mente”.⁶³³

Asimismo respecto del derecho de emigración ejercido por los miembros de comunidades “[including churches, convents, school, hospitals or foundations of any kind whatever]”, la Corte señaló que hay dos hipótesis (contempladas por la Convención) que deben ser consideradas:

Una iglesia, convento, escuela, hospital o algún otro edificio, debe, por supuesto, constituir una parte más o menos importante de la propiedad perteneciente a la comunidad. Si es así, está contemplado en los términos del artículo 6, párrafo 2 y

⁶³¹ Ibidem, p. 21.

⁶³² Ibidem, pp. 21-22.

⁶³³ Ibidem, p. 22.

el artículo 7⁶³⁴ de la Convención, en el que se concede a los emigrantes la propiedad o el valor de la propiedad perteneciente a las comunidades.⁶³⁵

Respecto de lo anterior, la Corte señaló que dichos establecimientos pueden también significar instituciones particulares de las que los emigrantes pueden ser miembros o beneficiarios, los que tienen una existencia separada y en los que en algunos casos han acordado un reconocimiento especial por la legislación local. En tales casos, el efecto del artículo 6, párrafo 2 de la Convención es asimilar dichas iglesias, conventos, escuelas, hospitales o edificios a las comunidades, así como asegurar a los emigrantes, quienes son miembros o beneficiarios de esas instituciones, el mismo derecho respecto de la propiedad de ellas, así como respecto de la propiedad perteneciente a las comunidades.

Finalmente, la concepción de una comunidad dentro del sentido de la Convención entre Grecia y Bulgaria respecto a la emigración, es una concepción histórica y de la tradición; la cuestión de que si de acuerdo con la ley local, una comunidad fue o no reconocida como una persona jurídica distinta, no deberá ser considerado desde el punto de vista de la Convención; que el hecho de que las comunidades poseían propiedad y que iglesias, conventos, escuelas, hospitales o edificios tengan una existencia separada cuando las personas que son miembros o beneficiarios de ellas emigran, (los bienes) son asimilados a las comunidades.⁶³⁶

La interpretación de la Corte respecto del punto 2, establece que la existencia de una comunidad es una cuestión de hecho y no de derecho, por lo que el mismo criterio debe ser válido para la disolución. La Convención no contiene una definición de disolución, por lo que por sí misma se limita a determinar según los casos, cuando tiene lugar tal disolución. Los poderes conferidos por la Convención a la Comisión Mixta relacionados con las medidas que deben tomarse después de la disolución ya han tenido lugar. Pero desde que la disolución no es resultado de procedimientos legales, la Comisión por sí misma no puede determinar disolver una comunidad, sino simplemente verificar si la disolución ha tenido lugar con el

⁶³⁴ Ibidem, p. 23. El artículo 7 de la Convención señala lo siguiente: "Real property, rural or urban, belonging to voluntary emigrants or to the communities to which Article 6 refers, shall be liquidated in accordance with the following provisions by the Mixed Commission provided for in Article 9".

⁶³⁵ Ibidem, p. 23. (Paráfrasis).

⁶³⁶ Idem.

objeto de fortalecer las medidas prescritas por la Convención para ese evento. Incluso, si ocurre que una comunidad, en el sentido de la Convención, ha recibido un reconocimiento legal especial de la ley local, algunos procedimientos legales locales deben considerarse necesarios con el objeto de que la comunidad pueda ser disuelta “a los ojos” de la ley local. Esto, sin embargo, suele ser un procedimiento fuera de las funciones de la Comisión y ajeno a la disolución de la comunidad como es contemplada por la Convención.⁶³⁷

Respecto del punto 3, la Corte se pronunció en el siguiente sentido: Desde que se ha entendido que la existencia de una comunidad es, dentro del sentido de la Convención, solo una cuestión de hecho, y desde que la disolución por sí misma es también una cuestión de hecho, la disolución es el cese de la existencia de una comunidad. La comunidad deja de existir, y cesa de existir en todos los aspectos. Suele ser inútil argumentar que una comunidad que de hecho ha desaparecido continúe existiendo jurídicamente y que esta existencia legal continua, requiere de una “disolución jurídica”. Tal situación puede surgir solo, si dentro del sentido de la Convención, las comunidades deben ser reconocidas como personas jurídicas, y como se ha entendido, ese no es el caso. Respecto de las “relaciones” *destruidas* por la disolución, la verdadera naturaleza de una comunidad muestra que esas relaciones son vínculos de solidaridad que unen a los individuos, (quienes como miembros de la comunidad) vínculos que implican obligaciones y derechos mutuos entre ellos. Si por “relaciones” se considera las diversas relaciones implícitas por la existencia de la comunidad, se entenderá que la disolución de una comunidad termina no sólo con las relaciones entre sí de los miembros individuales de la comunidad sino también con sus relaciones con la comunidad por sí misma, así como con las relaciones entre la comunidad y terceras partes. El momento en el que inician dichas “relaciones” deberá ser establecido obviamente en el momento inmediato anterior a la disolución de la comunidad. Sin embargo, si la disolución de una comunidad sólo tiene lugar como resultado de diversas y consecutivas emigraciones, la última de ellas implica disolución; será una cuestión que deberá considerarse en cada caso particular y la decisión será tomada por la Comisión

⁶³⁷ Ibidem, pp. 23-24. (Paráfrasis).

para determinar si las primeras emigraciones contribuyeron a la disolución y para decidir si ellas deben tomarse en consideración para propósitos de la distribución de la propiedad de una comunidad.⁶³⁸

Respecto del último punto en el que se alude a la postura que observará la Comisión Mixta en los casos en que no se logre determinar a los “derecho-habientes” (*„ayant droit”*) referidos en el artículo 10⁶³⁹ párrafo 2 de la Convención, la Corte opinó lo siguiente:

Si se tiene en mente que el objeto de la Convención greco-búlgara fue facilitar la emigración de individuos al país al que están racialmente emparentados, que la Convención prevé la disolución de comunidades precisamente por esa emigración y que con el objeto de alentar la emigración de los individuos, se les proporciona la posibilidad, condicionada a su emigración, de beneficiarse individualmente de la propiedad de la comunidad, es evidente que esta división en partes de la propiedad es exclusivamente reservada a favor de los derecho-habientes para provecho de ellos mismos en los términos de la Convención. Cuando la propiedad de una comunidad disuelta es liquidada, sin importar el momento en el que la disolución tuvo lugar, los únicos derecho-habientes son por lo tanto los emigrantes miembros de la comunidad quienes prueban su título y reclaman la liquidación sobre la base de la disolución. Es además difícil determinar cómo en cualquier momento los derecho-habientes podrían no ser conocidos. No obstante, puede ocurrir que entre los derecho-habientes (*persons entitled*) conocidos en aquel tiempo, debe haber algunos quienes subsecuentemente no puedan ser localizados a pesar de los esfuerzos de la Comisión. En tal caso, la Comisión debe informar a los gobiernos relacionados con el hecho quienes darán los pasos necesarios, de acuerdo con sus respectivas leyes, para asegurar que el valor será pagado a su

⁶³⁸ Ibidem, pp. 25-26. (Paráfrasis).

⁶³⁹ Ibidem, p. 39. El artículo 10 de la Convención dispone lo siguiente: “The Mixed Commission shall have full power to have a valuation made of real property, the interested Parties being heard or duly summoned to a hearing.

The government of the country where the liquidation takes place shall pay to the Mixed Commission, under conditions to be fixed by the latter, and for transmission to the rightful Parties, the value of the real property liquidated, which shall remain the property of the said government”.

debido tiempo a los derecho-habientes y recibido bajo los términos de la Convención.⁶⁴⁰

Según lo anteriormente expuesto, la opinión unánime emitida por la Corte el 31 de julio de 1930 en respuesta a los puntos presentados por la Comisión Mixta fue la siguiente:

1. El criterio aplicable para determinar qué es una comunidad dentro del sentido de los artículos de la Convención, *inter alia* artículo 6, párrafo 2, es la existencia de un grupo de personas que viven en un país o localidad determinados, tienen una raza, religión, lengua y tradiciones que les son propias, y están unidas por la identidad de raza, religión, lengua y tradiciones en un sentimiento de solidaridad para conservar sus tradiciones, mantener su culto, asegurar la instrucción y educación de sus hijos de acuerdo con el espíritu y tradiciones de su raza y brindarse asistencia mutua entre ellos. Desde el punto de vista de la Convención, la cuestión de si de acuerdo con la ley local, una comunidad es o no reconocida como una persona jurídica no debe ser considerado; en realidad las comunidades pueden poseer propiedad: iglesias, conventos, escuelas, hospitales o edificios existentes como entidades distinguibles, son asimilados a comunidades cuando las personas que son miembros o beneficiarios de ellos, emigran.
2. La Comisión Mixta prevista por la Convención, no puede por sí misma disolver comunidades. Según el sentido de la Convención, la disolución de una comunidad es un hecho el cual debe ser verificado por la Comisión. Debe ser resultado del ejercicio del derecho de emigración por los miembros de cada comunidad, y esta emigración debe implicar la desaparición de la comunidad o la imposibilidad de llevar a cabo su misión o cumplir con su objeto.
3. Por disolución de una comunidad deberá entenderse la separación de la comunidad y el cese de su existencia en todos aspectos. Las relaciones disueltas son aquellas que unían a los miembros de la comunidad. Con la

⁶⁴⁰ Ibidem, pp. 26-27. (Paráfrasis).

disolución terminan las mutuas relaciones de los individuos como miembros de la comunidad así como sus relaciones con la comunidad por sí misma y las relaciones entre la comunidad y terceras partes. La existencia de esas relaciones deberán en principio ser determinadas por referencia al momento inmediato anterior a la disolución de la comunidad.

4. La idea de la Convención es no admitir la disolución de una comunidad y la liquidación de su propiedad en ausencia de los individuos, los miembros de tal comunidad que manifiesten su deseo de beneficiarse por los términos de la Convención; es además difícil determinar cómo los derecho-habientes podrían no ser reconocidos en el momento de la liquidación. Debe haber algunos que subsecuentemente, no obstante los esfuerzos de la Comisión, no puedan ser ubicados, la Comisión debe informar a los gobiernos relacionados con quienes se apoyará, de acuerdo con sus respectivas leyes, a tomar las medidas necesarias para asegurar que el proceso de liquidación sea debidamente pagado a aquellos derecho-habientes de acuerdo con la Convención.⁶⁴¹

El caso concreto de las comunidades greco-búlgaras interpretado en el marco de esta investigación muestra las siguientes características:

La Convención tiene por objeto facilitar la emigración de individuos al país al que están racialmente emparentados, por ello, la definición de comunidad que proporciona la Corte debe interpretarse en congruencia con el objeto de la Convención, por ello la definición no implica la relativización del poder soberano del Estado búlgaro o griego. Por el contrario, el hecho de que la Convención busque facilitar la emigración requiere de una definición que responda a criterios subjetivos tales como la raza, religión, lengua, tradiciones comunes y el sentimiento de solidaridad que comparten sus miembros en el marco del reconocimiento del papel que jugó la tradición en el Este y en el Imperio Turco.

Además considerar a las comunidades como una situación de hecho y no de derecho implica reconocer su derecho de propiedad como parte de su existencia misma. La disolución de la comunidad tiene lugar al momento de ejercer los

⁶⁴¹ Ibidem, pp. 33-34. (Paráfrasis).

miembros su derecho a emigrar disolviendo sus relaciones mutuas y con la comunidad por ello la disolución no es producto de procedimientos legales. La promoción de la emigración es parte de la Convención, por lo que los miembros de la comunidad reciben el beneficio individual de la propiedad de la comunidad en su calidad de derecho-habientes.

El marco jurídico general de la emigración recíproca es la presencia de dos Estados soberanos que reconocen la existencia de minorías en sus respectivos territorios y facilitan la emigración recíproca. Desde el punto de vista de los derechos comunitarios estamos frente al supuesto de reconocimiento del estatus de las minorías como comunidades producto de la tradición y no como producto del derecho estatal. No obstante, el hecho mismo de la emigración no implica la creación de una especial soberanía de las comunidades frente a los Estados. Su derecho se limita a la emigración y al beneficio personal de la propiedad comunitaria que poseían.

El alcance más importante de la Corte Permanente es proporcionar una definición de minorías (en su acepción exclusiva a las “Comunidades” greco-búlgaras) desde el punto de vista objetivo y subjetivo, es decir, a partir de los elementos de hecho que caracterizan a la propia comunidad y a sus miembros y al sentimiento de solidaridad y pertenencia al grupo.

No obstante, la ausencia de claras definiciones en el marco jurídico internacional respecto de minorías y sus derechos, por ejemplo, la falta de una definición de minorías como colectividad, implica que las pesquisas teóricas de *definiciones generales* requieren de un ejercicio inductivo según los casos particulares.

Pero recordemos la mención de Kant: “Una doctrina jurídica meramente empírica es... una cabeza que puede ser muy hermosa, pero lamentablemente no tiene seso”.⁶⁴² De esta forma, sostuvo en su *Crítica de la razón pura*: “La universalidad empírica es pues sólo un arbitrario aumento de la validez”.⁶⁴³

Las conclusiones que arroja el análisis del caso de las comunidades greco-búlgaras a la luz de lo que implica una teoría, van en el sentido de que lo que se

⁶⁴² Kant, *La metafísica de las costumbres*, op. cit., nota 370, pp. 17-18.

⁶⁴³ Kant, *Crítica de la razón pura*, op. cit., nota 354, p. 29.

ha juridificado son las relaciones tradicionales que han mantenido los sujetos de dichas comunidades, reconociendo no obstante, la presencia de dos Estados soberanos que se comprometen a promover la emigración recíproca de aquellos sujetos.

Ante la dificultad de recorrer caso por caso, con el análisis de las comunidades greco-búlgaras observamos que la Corte Permanente emitió una opinión *ad hoc*, cuya universalidad empírica sería entonces un arbitrario aumento de validez, y más aún forjar una doctrina jurídica meramente empírica no tendría seso.

Lo anterior confirma el empleo de metodologías como las que presenta este trabajo, capaces de explicar desde dos estrategias epistemológicas al fenómeno minoritario y de *pueblos autóctonos* y por fuerza también al derecho internacional. Como se verá más adelante, la ausencia de definiciones jurídicas respecto de minorías y tan sólo el reconocimiento de derechos a personas pertenecientes a minorías, confirma el corte liberal de los derechos individuales asegurados en instrumentos internacionales, es decir, prueba la utilidad del binomio empleado en este CAPÍTULO CUARTO: derechos humanos/*interés nacional*.

C. *El régimen de mandato*

Por su parte, el destino jurídico de los *pueblos autóctonos* no era halagüeño. Por un lado, el mandato tuvo que legitimarse como método justificatorio de la creación de instituciones internacionales que dirigieran los problemas coloniales.

La Constitución de la Organización Internacional del Trabajo incorporada al igual que la Sociedad de Naciones por el Tratado de Paz de Versalles de 1919, reguló la aplicación de los convenios internacionales a las “colonias, protectorados y posesiones que no gozan de autogobierno pleno”.⁶⁴⁴ Dicha cláusula colonial en la Constitución de la OIT sirvió para que la organización articulara la noción de una competencia implícita en el ámbito del llamado “trabajo indígena”. Este interés, sostiene Rodríguez-Piñero desembocó en la elaboración de un conjunto de normas internacionales destinadas a regular la explotación de los trabajadores

⁶⁴⁴ Rodríguez-Piñero, Royo, Luis, “La OIT y los pueblos indígenas: una introducción histórica (1919-1989)”, Ordóñez Cifuentes, José Emilio, Zaragoza Ángeles, Ignacio, coords., *Aplicación del Convenio 169 de la OIT. Análisis interdisciplinario. XIV Jornadas Lascasianas Internacionales*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2006, p. 109. Se refiere al artículo 35 de la Constitución de la OIT.

pertenecientes a poblaciones indígenas sometidas a su control político para el trabajo y reclutamiento forzosos. Se trata de un “Código Colonial” cuyo primer instrumento fue el Convenio sobre Trabajo Forzoso de 1930, uno de los textos canónicos de la organización, que tendría que ocuparse de las condiciones de trabajo de los indígenas.⁶⁴⁵

El Tratado de Versalles en su artículo 22 estableció el régimen de mandato para aquellas colonias y territorios que a consecuencia de la guerra ya no se encontraban bajo la soberanía de los Estados que los gobernaban y que:

...se hallan habitados por pueblos incapaces aún de subsistir por sí mismos en las condiciones de la intensa vida moderna, será aplicado el principio de que su bienestar y desenvolvimiento constituye un depósito sagrado confiado a la civilización [...] El mejor método para llevar a la práctica este principio consiste en confiar la tutela de aquellos pueblos a las naciones adelantadas que, por razón de sus recursos, su experiencia y su posición geográfica, pueden cubrir mejor esta responsabilidad y se hallen deseosas de aceptarla [...] El carácter del mandato variará según el grado de desarrollo del pueblo, la situación geográfica del territorio, sus condiciones económicas, y otras circunstancias semejantes.⁶⁴⁶

De acuerdo con lo anterior, quedaron sujetos al régimen de mandato ciertos pueblos antes pertenecientes al Imperio turco, así como otros pueblos especialmente los del sudoeste y parte central de África y ciertas islas del Pacífico austral.

3. *Minorías y pueblos autóctonos en el binomio derechos humanos/interés nacional*

A. El poder normativo del derecho. Kelsen y la Grundnorm

Después de la primera guerra mundial, el papel del derecho estuvo en el centro de las discusiones. Los juristas buscaban reevaluar la estatalidad y la soberanía a la luz del derecho internacional. O el Estado era soberano, y en realidad no estaba

⁶⁴⁵ Ibidem, pp. 109-111.

⁶⁴⁶ Székely, Alberto, “Pacto de la Sociedad de Naciones”, *Instrumentos fundamentales...* op. cit., nota 458, p. 12

vinculado al orden internacional o si había una vinculación al orden internacional el Estado no podría ser soberano.

Hans Kelsen (1881-1973) y su monismo hacen una crítica a la tradición del derecho público alemán que trató de imaginar que el orden nacional e internacional podrían convivir armónicamente como órdenes normativos independientes. Para él era inaceptable que el ser humano estuviera sujeto al mismo tiempo a dos obligaciones diferentes. Había que construir un conocimiento jurídico como una totalidad. “La unidad política de la humanidad yace en un postulado epistemológico o *científico* [*das Postulat der Einheit der Erkenntnis*”, el postulado de la unidad del conocimiento] que obliga a pensar al derecho del Estado o al internacional como superior. La lógica ordena ambas alternativas, pero no aclara cómo elegir entre ellas. Esto fue una decisión política, descrita por Kelsen como aquello entre objetivismo y subjetivismo, altruismo y egoísmo, pacifismo e imperialismo.⁶⁴⁷

De esta manera la concepción monista de Kelsen incluye los dos órdenes afirmando que existe entre ellos una relación de subordinación. Según la visión del monismo interno, el derecho interno prevalece sobre el derecho internacional; según la versión del monismo internacional, el derecho interno está subordinado al derecho internacional.⁶⁴⁸

De acuerdo con la *Teoría Pura del Derecho*, la forma especial de existencia del derecho fue su irreductibilidad a hechos sociales, psicológicos, a la moral o a la política. El nuevo orden jurídico se constituyó sobre la validez de la norma legal recibida por delegación de otra norma situada en un nivel formalmente más alto dentro del sistema normativo; de la pertenencia de las normas al sistema depende su validez.

El *ascenso* en la cadena normativa nos lleva a la *Grundnorm*, como hipótesis necesaria. El fondo epistemológico lo tenemos en el neokantianismo. El concepto

⁶⁴⁷ Koskenniemi, Martti, *The Gentle Civilizer of Nations. The Rise and Fall of International Law 1870-1960*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 240. Koskenniemi analiza la postura de Kelsen desde su obra *Das Problem der Souveränität*, p. 31.

⁶⁴⁸ Müller, Klaus, op. cit., nota 9.

estricto del derecho se refleja en la interpretación neokantiana del concepto de obligación jurídica.

En el CAPÍTULO TERCERO cuando nos referimos a Thomasio como el autor que formuló los principios del derecho natural racional distinguiendo el derecho de la moral según el *iustum* coercitivo por el cual el hombre se obliga a obedecer las normas de una instancia externa y el *honestum* no coercitivo como aquella ley de obligatoriedad interna donde la conciencia toma la función de juez, señalamos que esta distinción fue empleada por Kant para vincular su filosofía teórica y práctica a través de la libertad. La obligación externa o coactiva penetró el “concepto de obligación coactiva”, dando lugar al “concepto estricto del derecho” o positivismo, como nueva propuesta jurídica.

Es importante destacar que estas fueron algunas de las nuevas formulaciones jurídicas que pretendían resolver las relaciones entre el Estado y la comunidad internacional. No es este el lugar para el desarrollo del pensamiento de Kelsen por demás basto y determinante en la ciencia jurídica, sino embargo, nos limitamos a señalar que haber librado al *deber ser* de ser categoría trascendental es la misión de la *Teoría Pura del Derecho* que desliga por completo el concepto de norma jurídica del de norma moral de donde provino (como categoría gnoseológico-trascendental según la filosofía kantiana) asegurando la legalidad propia del Derecho frente a la ley moral.⁶⁴⁹ Este es el adiós al sujeto trascendental de Kant.

Lo anterior ocurre, de acuerdo con Kelsen, porque la norma no es comprendida como imperativo a semejanza de la norma moral, sino como juicio hipotético, que expresa el enlace específico de una situación de hecho condicionante con una consecuencia condicionada. “La norma jurídica se convierte en proposición jurídica que acusa la forma fundamental de ley”.⁶⁵⁰ La *Grundnorm* que proporciona validez a todo el sistema apareció como una hipótesis necesaria, una norma en la cual uno necesitaba creer válida de tal forma que todo lo que ya se sabía acerca del sistema legal debería ser verdad.⁶⁵¹

⁶⁴⁹ Hans Kelsen, *La Teoría Pura del Derecho*, México, Edinal, 1981, p. 47.

⁶⁵⁰ *Ibidem*, pp. 47-48.

⁶⁵¹ Koskenniemi, Martti, op. cit., nota 647, p. 241. Koskenniemi se refiere a la caracterización de la *Grundnorm* que Kelsen hizo en diferentes momentos y en diferentes formas. La que mencionamos

La *Grundnorm* como fundamento último del derecho positivo, en el derecho interno cuenta con una instancia jurisdiccional que lo hace cumplir; en el derecho internacional no ocurre lo mismo y de aquí el monismo de Kelsen.

Después de la segunda guerra la Liga fue disuelta y muchas de sus funciones incluyendo el sistema de mandatos fueron transferidos a las Naciones Unidas. La vida y muerte del régimen de minorías en el período entre las dos grandes guerras quedó vinculado a la Liga de las Naciones. En ese período el régimen de las minorías fue inapropiado para prevenir las violaciones de los derechos individuales y minoritarios de millones de personas. No obstante, el principio de los derechos de minorías en el derecho internacional fue precursor del sistema de protección de los derechos humanos después de 1945.⁶⁵²

B. *El programa político liberal en las relaciones internacionales*

En el período entre guerras se experimentaron soluciones intraestatales e interétnicas. Todo giraba en torno a la protección de derechos individuales, negando el aspecto de la protección de las minorías. Ni la Carta de las Naciones Unidas ni el Pacto de la Sociedad de Naciones contienen alguna cláusula relativa a la protección de minorías.

Hay que señalar que la Corte Permanente de Justicia Internacional en 1920 estableció en el artículo 38-3 de su Estatuto que decidirá conforme al derecho internacional las controversias que le fueran sometidas según: “los principios generales del derecho reconocidos por las naciones civilizadas”. El mismo artículo con el mismo número está integrado al Estatuto de la Corte Internacional de Justicia del 25 de junio de 1945, como órgano jurisdiccional de las Naciones Unidas.

De tal manera que los estándares de las naciones civilizadas siguen juridificando las relaciones entre los Estados.

La concepción ideal kantiana de la autodeterminación individual y el progreso universal del género humano como sistema abstracto de derecho internacional, se

de 1934 la considera más plausible y es tomada de la publicación de Kelsen, *Introduction to the Problems of Legal Theory. A Translation of the First Edition of the Reine Rechtslehre or Pure Theory of Law* (trans. Bonnie Litschewski Paulson and Stanley L.) Oxford, Clarendon, 1992, pp. 55-76.

⁶⁵² Thio, Li-ann, *Managing Babel*, op. cit., nota 298, p. 97.

unió a la experiencia política del Estado burgués de derecho, momento en el que nacería la teoría y la práctica de la moderna política exterior.

a. Los estándares constitucionales

Los orígenes del Estado liberal en la conciencia colectiva burguesa que había hecho frente a la Iglesia buscó desde la Revolución francesa ver codificados los principios directivos de su vida autónoma. Sus derechos o demandas subjetivas responden a la concepción democrático-racional que se desarrolló en Francia, que como analizamos según los conceptos de voluntad general, Nación, *religión civil*, autodeterminación nacional, tenían como protagonista central al Estado que se convertirá en asegurador de derechos individuales.

“Solo cuando la filosofía racionalista, en su manifestación liberal, hubo pasado con éxito la prueba interna, la idea general de extender esos mismos principios al campo internacional se transformó en un programa político concreto que pudiera ensayarse en la práctica”.⁶⁵³

En el discurso de Wilson pronunciado ante el Congreso norteamericano en 1917, discutido en el CAPÍTULO TERCERO, se observa claramente la extensión de los principios democráticos al ámbito internacional. Wilson sostenía:

Vivimos en los albores de una era en la que se procurará insistentemente que las naciones y sus gobiernos respeten las mismas normas de conducta y de responsabilidad por el mal inflingido que observan los ciudadanos individuales de los estados civilizados [...] se debe salvaguardar al mundo en pro de la democracia. La paz debe arraigarse en los cimientos inquebrantables de la libertad política [...] la justicia es un bien aún máspreciado que la paz, y nosotros lucharemos... por la democracia.

Las garantías constitucionales de la libertad burguesa como el reconocimiento de los derechos fundamentales, división de poderes y participación del pueblo en el poder legislativo mediante una representación popular, tienen su fuente en el artículo 16 de la Declaración francesa: “Toda sociedad donde no está asegurada la garantía de los derechos, ni determinada la separación de los poderes, no tiene Constitución”.

⁶⁵³ Morgenthau, Hans, *Escritos sobre política internacional*, op. cit., nota 266, p. 14.

Las constituciones modernas están compuestas de dos elementos: los principios del Estado de Derecho para la protección de la libertad burguesa *frente* al Estado y el elemento político del que se deduce la *forma de gobierno*, monarquía, aristocracia o democracia o un status mixto.⁶⁵⁴

Esta fue la disposición de los Bill of Rights en las colonias norteamericanas donde primero se determinan los derechos del creador del Estado, el individuo, y luego la forma de organización del gobierno; este es otro elemento de la constitucionalización que contiene *el principio de distribución* y *el principio de organización*:

De la idea fundamental de la libertad burguesa se deducen dos consecuencias que integran los dos principios del elemento típico del Estado de Derecho: un *principio de distribución* que implica que la esfera de libertad del individuo se supone como dato anterior al Estado, quedando la libertad del individuo ilimitada. Segundo, un *principio de organización* que sirve para poner en práctica ese principio de distribución, el poder del Estado se divide y se encierra en un sistema de competencias. Ambos principios encuentran su expresión en los derechos llamados fundamentales.⁶⁵⁵ Estos principios como vimos están presentes en el artículo 16 de la Declaración francesa.

El Estado liberal deberá asegurar la libertad personal, propiedad privada, libertad de contratación, de industria, de comercio, es un Estado *liberal* en el sentido de la *libertad burguesa*. Su finalidad no es la potencia o brillo del Estado, sino *la liberté*, protección de los ciudadanos contra el abuso del poder público. El antecedente se funda como sostiene Kant, en los principios de la libertad de los miembros de una sociedad en cuanto seres humanos.⁶⁵⁶

Así el primer artículo definitivo de la paz perpetua señala:

La constitución cuyos fundamentos sean los tres siguientes: 1º, principio de la „libertad“ de los miembros de una sociedad –como hombres-; 2º, principio de la „dependencia“ en que todos se hallan de una única legislación común –como súbditos- 3º, principio de „igualdad“ de todos –como ciudadanos-, es

⁶⁵⁴ Schmitt, Carl, *Teoría de la Constitución*, op. cit., nota 547, p. 62.

⁶⁵⁵ Ibidem, p. 138.

⁶⁵⁶ Idem.

la única constitución que nace de la idea del contrato originario, sobre el cual ha de fundarse toda la legislación de un pueblo. Semejante constitución es „republicana“.⁶⁵⁷

El concepto de Estado de Derecho fijado bajo el punto de vista de la libertad burguesa, implica que se respete sin condiciones el *derecho objetivo vigente* y se aseguren los derechos subjetivos. Y solo valdrá como Estado de derecho aquel en que no puedan intentarse injerencias en la esfera de la libertad individual, sino a *base de una ley* y de aquí el imperio de la ley. El concepto formal de ley implica lo acordado por los órganos legislativos competentes, aquí el <imperio de la ley> no significa otra cosa que el imperio de los órganos a quienes se confía la legislación.⁶⁵⁸

Sin embargo el *concepto político de ley* que se contrapone al concepto jurídico de ley, es el resultante de la forma de existencia política del Estado y de la conformación concreta de la organización de dominio, por ello implica *voluntad* y *mandato* concretos y un *acto* de soberanía. “El esfuerzo de un consecuente y cerrado Estado de Derecho va en el sentido de desplazar el concepto político de Ley para colocar una <soberanía de la Ley> en el lugar de una soberanía existente concreta”.⁶⁵⁹ Según las demandas liberales se requerían “derechos” de representación popular, por ello *imperio de la ley* significa cooperación, es decir, imperio de la representación popular de tal manera que las invasiones a la libertad personal y propiedad privada se verifiquen a base de una *ley* donde la actividad del Estado de derecho se coloca bajo reserva de esa *ley*.⁶⁶⁰ Con este principio de legalidad existe seguridad jurídica y se garantizan los “derechos subjetivos” obtenidos del concepto político de ley.

b. Los derechos humanos

Un simple concepto formal de ley haría del imperio de la ley un absolutismo de los órganos legislativos, tal como ocurría en el Parlamento inglés en el siglo XVII y hasta el siglo XIX como señaló Jellinek. Muy diferente de las declaraciones

⁶⁵⁷ Kant, *La paz perpetua*, op. cit. nota 428, p. 253.

⁶⁵⁸ Schmitt, Carl, *Teoría de...* op. cit., nota 547, pp. 141-143, 154.

⁶⁵⁹ Ibidem, p. 155.

⁶⁶⁰ Ibidem, p. 157.

americanas que empiezan por consignar derechos fundamentales, que están por encima del legislador ordinario, porque se trata de derechos anteriores al Estado. Así el individuo es portador de valores absolutos y permanece con esos valores en su esfera privada, su libertad privada es ilimitada y el Estado no es más que un medio.

Esos derechos fundamentales son *absolutos*, es decir, no se garantizan <con arreglo a las leyes>, su contenido no resulta de la ley.

... no son bienes jurídicos, sino esferas de la *Libertad* de las que resultan derechos [...] los derechos fundamentales en sentido propio son, esencialmente, *derechos del hombre individual libre* [...] el hombre, por virtud de su propio derecho <natural> entra en juego frente al Estado, y, mientras haya de hablarse de derechos fundamentales, no puede desecharse por completo la idea de unos derechos del individuo, anteriores y superiores al Estado [...] Derechos fundamentales en sentido propio son tal sólo los derechos liberales de la persona humana individual. La significación jurídica de su reconocimiento y <declaración> estriba en que tal reconocimiento significa el reconocimiento del principio fundamental de distribución: una esfera de libertad del individuo, ilimitada en principio, y una posibilidad de injerencia del Estado, limitada en principio, mensurable y controlable. [...] Son derechos individuales, es decir, del hombre individual aislado.⁶⁶¹

Para mantener el estatus de derechos fundamentales, éstos deberán mantenerse en una situación apolítica y corresponder al principio de distribución, de lo contrario perderían el carácter humano-individualista y lo absoluto de su protección.

En la línea de la superioridad civilizatoria, el tránsito de las convicciones liberales al terreno internacional, tomó forma según la interpretación de Fiore en su obra *Le droit international codifié et sa sanction juridique* de 1890.⁶⁶² Para este autor la fuente última del derecho internacional es la conciencia o nociones jurídicas de los

⁶⁶¹ Ibidem, p. 170.

⁶⁶² Koskenniemi, Martti, *The Gentle..* op. cit., nota 647, pp. 54-57.

pueblos europeos civilizados: primero, la libertad individual y los derechos humanos se han convertido en los objetivos fundamentales de protección del derecho internacional; segundo, el derecho no fue efecto de una decisión de soberanía, sino de una espontánea expansión de la sociedad; y, tercero, Fiore enfatiza la política orientada a tareas de la teoría del derecho internacional. Como teoría legal, señala Koskenniemi, no fue naturalista ni positivista, sino que buscó una reconciliación pragmática de la historia con la razón: el desarrollo fue “progreso”, asociado con la difusión de las instituciones políticas liberales, protección de los derechos humanos, libertad de comercio, interdependencia y la misión civilizatoria.

La postura de Fiore parece un ideario que sintetiza el pensamiento kantiano y la influencia de las ideas liberales. Se esboza desde entonces, el proyecto político liberal en las relaciones internacionales y el aseguramiento de los derechos humanos en el orden nacional e internacional.

c. La garantía institucional

A diferencia de los derechos fundamentales, tenemos las garantías institucionales de acuerdo con la regulación constitucional interna del Estado, por ejemplo, la familia protegida constitucionalmente como institución, pero no anterior o por encima del Estado cuyo estatus relativiza en su seno a los demás estatus. Las únicas relaciones de derecho político que el Estado puede establecer son relaciones de derecho internacional frente a otra entidad soberana. En este sentido, los tratados no pertenecen al Derecho político (constitucional) sino al derecho internacional, por lo que el contenido del tratado es transformado en derecho interno como ley constitucional.

Cuando un Estado se ha obligado por el Derecho internacional a tratar de una cierta manera a las personas pertenecientes a una minoría y esa obligación se transforma en derecho interno con el carácter de prescripción-legal constitucional, no surge por ello un derecho fundamental de la minoría como colectividad [...] Cuando por encima de esto se garantiza a la minoría una autonomía más amplia, y se organiza la minoría como tal, ello significa

una garantía institucional, con o sin derechos subjetivos, pero no un auténtico derecho fundamental.⁶⁶³

Esta cita ilustra claramente el tratamiento de las minorías y *pueblos* en el derecho interno, según la obligación internacional que ha contraído el Estado.

d. La democracia y el interés nacional. Citoyen y Bourgeois

Hay derechos ciudadanos esencialmente democráticos. No presuponen al hombre individual libre en el estado extraestatal de <libertad> sino al ciudadano que vive *en* el Estado, al *citoyen*. Tienen por eso esencialmente un carácter político, no pueden ser libertades y por ello no corresponden al principio de distribución de los auténticos derechos fundamentales.⁶⁶⁴

El concepto democrático de igualdad es un concepto político y como todo concepto político auténtico, debe relacionarse con la posibilidad de una *distinción*. Por eso, la democracia política no puede basarse en la *indistinción* de todos hombres, sino sólo en la pertenencia a un pueblo determinado ya sea por ideas de raza, de fe o de destino y tradiciones comunes. La *igualdad* que corresponde a la esencia de la Democracia se dirige por eso siempre al *interior*, y no hacia fuera. De tal manera que a los efectos de la consideración política y jurídico-política: quien no es súbdito del Estado, no entra en juego para esta igualdad democrática.⁶⁶⁵

No obstante, la democratización de las relaciones internacionales como uno de los grandes objetivos liberales implicó la sustitución de las instituciones de los gobiernos autocráticos en la política internacional, la diplomacia secreta y los tratados secretos, por el control democrático de la política exterior.⁶⁶⁶

El interés definido en términos de poder es el vínculo entre razón que intenta comprender la política internacional y los hechos que deben ser comprendidos. La idea de interés es de hecho la esencia de la política, que no se ve afectado por las circunstancias de tiempo y de lugar. "La afirmación de Tucídides, nacida de la

⁶⁶³ Schmitt, Carl, *Teoría...* op. cit., nota 547, p. 178.

⁶⁶⁴ Ibidem, p. 174.

⁶⁶⁵ Ibidem, p. 223.

⁶⁶⁶ Morgenthau, *Escritos*, op. cit., nota 255, p. 33.

experiencia de la antigua Grecia, de que <la identidad de intereses es el más seguro de los lazos entre Estados y entre individuos>⁶⁶⁷ sigue vigente.

Cuando analizamos en el CAPÍTULO SEGUNDO la situación de las *minorías políticas* o metecos en la *polis*, quedó claro que la democracia no suponía ningún contenido de igualdad. Se argumentó que la exclusión de los metecos de la vida política se dio en paralelo con el empoderamiento de Atenas hacia el imperio que inició después de su victoria en las guerras médicas. El camino hacia la “democracia radical” de Pericles, estuvo marcado por la forma de gobierno democrática como elemento de cohesión del Estado y de la sociedad de cara a la guerra del Peloponeso.

El carácter político de los derechos democráticos negados a los metecos se vincula a una política real, que desde entonces se alza como “el mejor régimen político” con el ulterior cambio cualitativo de la ley según la entendían los clásicos, a “derechos” producto de demandas subjetivas que racionalizan al derecho de la trascendencia a la inmanencia. El individualismo que culmina en la Revolución francesa y en la independencia de las colonias norteamericanas hace suyos esos “derechos” constitucionalizándolos y asegurándolos mediante los derechos humanos.

El tránsito cualitativo no obstante, de la ley de los clásicos como categoría metafísico-trascendental es reactualizada por la autodeterminación individual y el progreso del género humano según la categoría genoseológico-trascendental de Kant, que imprime al derecho la *idea* de la paz basada en la obediencia al imperativo categórico.

De esta manera coexisten en el derecho internacional, la tendencia idealista que mediante el establecimiento de principios forjados en *la idea* nos *obligan* a alcanzarla, y por el otro lado el realismo político, es decir, el modo o manera de conducir las acciones según los principios, está dado por estándares constitucionales, derechos humanos y democracia liberales que en el campo internacional representan un programa político concreto cuyo interés definido en términos de poder se orienta por la acción política acertada. Es claro que con las

⁶⁶⁷ Ibidem, p. 51.

minorías la relación derechos humanos/*interés nacional* no escatima esfuerzos pacíficos de asimilación o violentos de eliminación, de tal manera que: “El interés nacional no puede ser usurpado por otros intereses nacionales”.⁶⁶⁸

La ciudadanía como característica definitoria de exclusión de los metecos en la vida política, se vinculó a la guerra, a los derechos políticos y de propiedad. El decreto de Pericles que restringió la ciudadanía a hijos de padres ciudadanos al igual que las reformas de Clístenes y la concepción de Aristóteles sobre la forma de gobierno que determina al ciudadano, pasaron por alto la naturaleza material del grupo en cuestión. No obstante, la condición que hizo trascendente a la democracia como forma de gobierno fue haber cohesionado al cuerpo de ciudadanos y su promoción como régimen político capaz de solventar las consecuencias de la guerra del imperio conduciéndose de acuerdo con las pautas del realismo político que prometía libertad, riquezas y virtud republicana. Se trataba del “mejor régimen político”, que se imponía a la tradición subsumiendo las diferencias culturales.

De tal manera que “la *igualdad democrática*, es, en esencia homogeneidad, y, por cierto homogeneidad del pueblo. El concepto central de la Democracia es el *Pueblo* y no la *Humanidad*”.⁶⁶⁹

Pero la humanidad universalizó al derecho internacional, lo dotó de idealidad y aseguró mediante la constitucionalización los derechos individuales. Finalmente se consolidó con el elemento político diferenciador de la democracia exportable por doquier, como Atenas lo hacía con sus confederados.

Cuando en la realidad política no se encuentra la homogeneidad nacional porque un Estado está integrado de diversas Naciones o contiene minorías nacionales, se dan diversas posibilidades de solución... el intento de una igualación pacífica; pero eso significa en realidad, o bien la disgregación y separación pacífica, o la paulatina *asimilación* pacífica a la Nación dominante... La protección internacional de las minorías hoy existente trata de garantizar un camino pacífico. Con ella no se protege como Nación a la

⁶⁶⁸ Ibidem, p. 103.

⁶⁶⁹ Schmitt, *Teoría de la Constitución*, op. cit., nota 547, p. 230.

minoría nacional; como Nación, no puede tener derechos políticos frente a la Nación dominante, porque entonces suprimiría, con el principio de la nacionalidad, el principio democrático mismo. La actual regulación internacional de la protección de las minorías nacionales se encuentra más bien enfocada como protección de los derechos individuales de los hombres en particular a quienes se garantiza como individuos igualdad, libertad, propiedad y el empleo de su lengua materna. Esto responde al pensamiento de introducir por caminos pacíficos la homogeneidad nacional y con ella el supuesto de la Democracia. El otro método es más rápido y violento: supresión del elemento extraño mediante opresión, *expulsión* de la población heterogénea, y medios radicales análogos.⁶⁷⁰

Las consecuencias de la homogeneidad democrática muestran el contraste de la democracia como principio político-formal, frente a las ideas liberales de libertad e igualdad del hombre individual con todos los otros hombres. “Un estado democrático perdería su sustancia mediante un reconocimiento consecuente de la igualdad general humana en el terreno de la vida pública y del Derecho público”.⁶⁷¹

La manera de conciliar la enorme diferencia entre ciudadano que pertenece a la esfera pública que en la democracia es el *citoyen* y el burgués *bourgeois* que defiende su esfera privada, como concepto contrapuesto al ciudadano, es estableciendo la Democracia constitucional con lo que se frenan las consecuencias de un principio político de la democracia, es decir, se limita por la ley constitucional.

En el ámbito internacional, “donde no es posible la democratización total de los asuntos del Estado por la vía pacífica se puede, en nombre de la desaparición de la guerra, actuar por la fuerza. Así pues, se puede justificar tanto la revolución democrática como la guerra democrática.”⁶⁷²

La promoción de la democracia como el camino de los conversos se exporta sin reservas a sociedades que no reconocen los estándares constitucionales a

⁶⁷⁰ Ibidem, p. 228.

⁶⁷¹ Ibidem, p. 230.

⁶⁷² Ibidem, p. 34.

sabiendas de que las ideas de libertad e igualdad del hombre en la familia humana son buenas *ideas*, llevadas a cabo solo en algunos Estados.

4. *Concreciones jurídicas internacionales en relación con minorías y pueblos autóctonos*

A. *La Declaración Universal de los Derechos Humanos*

En la Carta de la ONU el artículo 55 establece las condiciones de estabilidad y bienestar necesarias para las relaciones pacíficas y amistosas entre las naciones para lo cual promoverá: punto c) El respeto universal de los derechos humanos y libertades fundamentales de todos, sin hacer distinción por motivos de raza, sexo, idioma o religión, y la efectividad de tales derechos y libertados.

La protección de los derechos humanos en la Carta de Naciones Unidas *supuso* el contenido de los derechos de las minorías, las razones las hemos explicado. Imperó la *igualdad* y no las diferencias. Tal como hemos expuesto, la perspectiva norteamericana sobre el Estado y la sociedad y su experiencia constitucional según los Bill of Rights, imprimieron a la Carta de San Francisco el individualismo y la igualdad según los derechos humanos.⁶⁷³

El preámbulo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 (por su siglas en inglés *UDHR Universal Declaration of Human Rights*) contiene el núcleo que desde la teoría y la filosofía jurídicas hemos venido exponiendo. Las ideas principales de sus *Considerandos* son las siguientes: los derechos iguales e inalienables de los miembros de la familia humana; el desconocimiento y el menosprecio de los derechos humanos han originado actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad (aquí coincide parcialmente con la Declaración francesa: "...la ignorancia, el olvido o el menosprecio de los derechos del hombre son las únicas causas de las calamidades públicas"); la necesidad de protección de los derechos humanos por un régimen de Derecho; dignidad y valor de la persona humana y la igualdad de derechos de hombres y mujeres; y, respeto universal y efectivo a los derechos y libertades fundamentales del hombre. *La Asamblea general proclama, La presente Delegación Universal de Derechos*

⁶⁷³ Thio, Li-ann, *Managing Babel...* op. cit., nota 298, p. 109.

Humanos como ideal común por el que todos los pueblos y naciones deben esforzarse.... Aquí está el ideal.

La Declaración consta de 30 artículos. Destaca el artículo 17 que señala el derecho de toda persona a la propiedad individual o colectiva. El artículo 18 garantiza la libertad de pensamiento, conciencia y religión.

B. *El Pacto internacional de derechos civiles y políticos de 1966*

La mayoría de las definiciones de minoría en términos jurídico-internacionales son de origen doctrinal. Una de ellas fue la propuesta por Capotorti en 1977 (que se verá más adelante) con el objeto de dar precisión a la protección otorgada a individuos de un “grupo humano diferenciado” por el artículo 27 del Pacto internacional de derechos civiles y políticos (por sus siglas en inglés *ICCPR International Covenant on Civil and Political Rights*) según la resolución 2200 de la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas del 16 de diciembre de 1966 que entró en vigor el 23 de marzo de 1976.

Analicemos el preámbulo del *ICCPR*:

- a. Tenemos dos *Considerandos*, el primero se refiere a los principios de la Carta de la ONU. La Carta señala que tiene como “Propósitos y Principios”: Artículo 1.3. Realizar la cooperación internacional para solucionar problemas internacionales de orden económico, social, cultural o humanitario “y en el desarrollo y estímulo del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales de todos, sin hacer distinción por motivos de raza, sexo, idioma o religión...”

De esta forma, la Carta tiene por objeto alcanzar el *ideal del ser humano*. El segundo *Considerando* impone a los Estados la promoción y el respeto universal de los derechos humanos.

- b. Por otro lado, hay dos *Reconociendos*, el primero señala que se trata de derechos naturales del hombre derivados de su dignidad como persona humana; el segundo indica que de acuerdo con la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* no puede realizarse el *ideal* del ser humano libre, en el disfrute de las libertades civiles y políticas y *liberado del temor* y la

miseria, a menos que se creen condiciones que permitan a cada persona gozar de sus derechos civiles y políticos.

De esta forma la realización del ideal del ser humano se cumple mediante el principio político liberal de disfrute de libertades civiles y políticas. Se trata del *ideal* del ser humano que de acuerdo con Kant, es al que el *homo noumenon* debe estar orientado a través del establecimiento de públicas leyes internacionales que señalen las condiciones para erradicar el *temor*, como *afecto* de su condición natural ante la amenaza de pérdida de seguridad.

- c. Finalmente, *Comprendiendo* que por los deberes comunes en el Estado y comunitarios con su grupo, el sujeto debe esforzarse, pues él tiene que lograr sus objetivos por sí mismo.

El esfuerzo del sujeto implica también seguir a la *razón* como guía civilizadora, tal como Kant la entendía. Hay que destacar entonces, que el *ICCPR* apela al sujeto (no al sujeto como parte de la minoría como específicamente lo hace su artículo 27, ni mucho menos a la minoría como colectividad) para el cumplimiento de sus deberes con el Estado y con su comunidad.

La exposición de motivos del *ICCPR* toma como telón los derechos humanos, el logro del *ideal del ser humano* libre se vincula con el goce de sus derechos civiles y políticos que el Pacto proclama como principios e impone a los Estados la obligación de promover el respeto universal de los derechos y libertades humanas, mientras que el cumplimiento de los deberes comunitarios y estatales del individuo depende de su esfuerzo *racional*. De acuerdo con los sujetos de derecho a los que se dirige el *ICCPR*, se entiende que la temática se inscriba en la “dimensión humana” de los derechos humanos.

a. Los sujetos de derecho. El artículo 27

El artículo 27 del *ICCPR* establece lo siguiente:

En los Estados en que existan minorías étnicas, religiosas o lingüísticas, no se negará a las personas que pertenezcan a dichas minorías el derecho que les corresponde, en común con los demás miembros de su grupo, a

tener su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión y a emplear su propio idioma.⁶⁷⁴

De conjunto con este artículo, el *ICCPR* tiene otros artículos por comentar.

Artículo 1.1 Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación. En virtud de este derecho establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural.

Artículo 1.3 Los Estados partes en el presente Pacto [...] promoverán el ejercicio del derecho de libre determinación...

Así primero se establece el derecho de libre determinación de los pueblos en su acepción de Estados (según la autodeterminación del pueblo obtenida por la transferencia de la soberanía del monarca al pueblo) y después vinculado con lo anterior, el artículo 2 del *ICCPR* introduce el individualismo liberal:

2.1 Cada uno de los Estados partes en el presente Pacto se compromete a respetar y a garantizar a todos los individuos que se encuentren en su territorio y estén sujetos a su jurisdicción, los derechos reconocidos en este Pacto, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición social.⁶⁷⁵

De esta forma el *ICCPR* establece tres sujetos destinatarios de derecho con regulaciones diferenciadas:

Primero, a los pueblos indicándoles su libre derecho de determinación (artículo 1.1). Segundo, asegurando a los individuos sometidos a la jurisdicción del Estado (2.1) sus derechos: derecho a la vida (artículo 6), a la libertad y a la seguridad personales (artículo 9), a trato digno (artículo 10), al reconocimiento de personalidad jurídica (artículo 16), a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión (artículo 18), libertad de asociación (artículo 22).

Tercero, el artículo 27 se dirige a las *personas pertenecientes a minorías* étnicas, religiosas o lingüísticas pero no a las minorías como tales. En sentido negativo, señala que no se negará a las personas pertenecientes a dichas

⁶⁷⁴ Székely, Alberto, (comp.), *Instrumentos fundamentales de derecho internacional público*, op. cit., nota 458, p. 234 y 244.

⁶⁷⁵ Ibidem, *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*, p. 234.

minorías el derecho que les *corresponde* en común con los demás miembros de su grupo. Según este artículo, no se niega el *derecho* (en singular y no sabemos cuál), pero lo confiere de forma ambigua “el derecho que *les corresponde*”. El hecho de no negar el derecho no implica tampoco que se les reconozca (como en el caso de los pueblos e individuos a quienes se les señalan derechos específicos) o se les confiera su ejercicio porque ni siquiera sabemos a que derechos específicos se refiere pues no los explicita y solo habla del derecho en singular.

El artículo 27 del *ICCPR* es uno de los primeros acercamientos jurídico-internacionales modernos a la cuestión de minorías pero sin ocuparse del núcleo del tema, esto es, de las propias minorías. De tal manera que el artículo 27 se convierte en una vaga declaración que no niega, lo que da es de forma ambigua, y muchos menos da y establece el ejercicio de derechos colectivos específicos.

b. Definiendo a las minorías desde la doctrina

De acuerdo con lo examinado, el artículo 27 del *ICCPR* y los ulteriores instrumentos normativos internacionales (que se verán más adelante) no tienen una definición de minorías, la tendencia ha sido *conferir* derechos a las *personas pertenecientes a minorías...*

¿Acaso la ausencia de una definición jurídica de minorías ocasiona que los Pactos, Declaraciones o Tratados se refieran tan solo a *personas pertenecientes a minorías...* y no a las minorías como tales? No es extraño que no exista definición jurídica de minorías y tampoco que los instrumentos internacionales se refieran solo a *personas pertenecientes a minorías*, pues el propio proceso de formación del Estado y la constitucionalización de los principios liberales marcan la pauta.

La propuesta doctrinal de Capotorti *ad hoc* al artículo 27 del *ICCPR*, según el <Estudio sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías étnicas, religiosas o lingüísticas> define a las minorías de la siguiente forma:

Un grupo numéricamente inferior al resto de la población de un Estado, en situación no dominante, cuyos miembros, súbditos del Estado, poseen desde el punto de vista étnico, religioso o lingüístico unas características que difieren de las del resto de la población y manifiestan incluso de modo

implícito un sentimiento de solidaridad al objeto de conservar su cultura, sus tradiciones, su religión o su idioma.⁶⁷⁶

La inferioridad numérica, la diferencia étnica, religiosa o lingüística motivan sentimientos de solidaridad para conservar la cultura frente a la necesidad de la constitución estatal jurídica de la sociedad en su conjunto, donde la imposición del derecho requiere la cohesión estatal.

Lo anterior "... implica el reconocimiento del monopolio estatal de hacer uso de los medios de la violencia con el fin de asegurar la libertad y la igualdad de las personas, lo que significa que el Estado, entendido al mismo tiempo como poder monopólico de coerción y como legislador político, obtiene la función central de conducción y regulación a favor del orden social".⁶⁷⁷

Aquí la imposición del derecho de acuerdo con su concepto responde a una forma pura de ordenación sin atender al contenido material del fenómeno, es decir a la diferencia cultural, étnica, religiosa o lingüística de las minorías, que además serían los elementos que más intensamente chocan con el universalismo de los derechos humanos de corte occidental.

También podríamos asumir que a la ausencia de una definición jurídica de minorías contribuye la asistematicidad imputada al sinnúmero de fenómenos minoritarios, cada uno con características propias difíciles de encasillar en un solo *concepto*. Y aquí está el problema pues en dicha ausencia está implicado el proceso de juridificación del fenómeno minoritario a la dimensión de los derechos humanos y por tanto la ausencia de una precisa determinación de derechos como minorías, su eficacia y validez.

C. *El Pacto internacional de derechos económicos, sociales y culturales de 1966*

En su preámbulo el Pacto internacional de derechos económicos, sociales y culturales de 1966 (por sus siglas en inglés *ICESCR International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights*) indica que con arreglo a la *UDHR* no puede

⁶⁷⁶ Mariño Menéndez, Fernando, "Desarrollos recientes en la protección internacional de los derechos de las minorías y de sus miembros", *La protección internacional de las minorías*, op. cit., nota 527, p. 16.

⁶⁷⁷ Müller, Klaus, op. cit., nota 9.

realizarse el ideal del ser humano libre a menos que se creen las condiciones que le permitan gozar de sus derechos económicos, sociales y culturales, así como de los civiles y políticos.

La “libre determinación de los pueblos” está presente en el artículo 1 del *ICESCR*, entendida desde luego como la autodeterminación de los Estados como piezas esenciales del derecho internacional. Asimismo se garantiza el ejercicio de los derechos de dicho Pacto sin discriminación por motivos de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición social (artículo 2.2). Los derechos que asegura el *ICESCR* son los siguientes: el derecho al trabajo en condiciones equitativas (artículo 7); a fundar sindicatos (artículo 8) a la seguridad social incluso al seguro social (artículo 9) a la protección de la familia (artículo 10); el derecho de la persona a un nivel de vida adecuado, incluso a estar protegida contra el hambre (artículo 11); a la salud física y mental (artículo 12); a la educación (artículo 13); el derecho de toda persona a la vida cultural, gozar de los beneficios del progreso científico (artículo 15). Se establece un Consejo Económico y Social al que los Estados presentarán sus informes sobre los avances en la materia (artículo 17); las medidas de orden internacional destinadas a asegurar el respeto de los derechos contenidos en el Pacto, serán la conclusión de convenciones, la aprobación de recomendaciones, la prestación de asistencia técnica y la celebración de reuniones regionales y técnicas para efectuar consultas y estudios (artículo 23).

El *ICESCR* en su conjunto garantiza derechos individuales, no hace mención alguna a minorías o *pueblos autóctonos* y en este orden, se adscribe al corte de derechos liberales individuales.

D. Declaración sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas de 1992. Resolución 47/135 de la ONU

La declaración internacional “más acabada” que explicita los derechos de las *personas pertenecientes a minorías* es la Declaración sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas,

Resolución 47/135 de diciembre de 1992 (*United Nations Declaration on the Rights of Persons belonging to National or Ethnic, Religious or Linguistic Minorities. Resolution 47/135*) inspirada en el artículo 27 del ICCPR. Desde ahora hay que señalar la primera coincidencia entre el artículo 27 y la Declaración sobre Minorías, Resolución 47/135: ambos se refieren a *personas pertenecientes a minorías* y no a las minorías como tales. La diferencia es que mientras el artículo 27 se refiere a minorías étnicas, religiosas o lingüísticas, la Resolución 47/135 lo hace a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas, es decir, agrega las minorías nacionales o las equipara con las étnicas. La equiparación de minorías nacionales con étnicas, nos da cuenta de la evidencia empírica en el mundo. A partir del decenio de 1990, con la caída del muro de Berlín, el desmantelamiento de la ex – URSS y el desmembramiento de la ex – Yugoslavia, Europa enfrentaba de nueva cuenta el problema de las nacionalidades y de las etnias, con el telón político otoñal de la guerra fría.

De acuerdo con la revisión del *Preámbulo* de la Declaración sobre Minorías, Resolución 47/135, tenemos las siguientes observaciones:⁶⁷⁸

⁶⁷⁸ El *Preámbulo* de la Declaración sobre Minorías, Resolución 47/135 señala lo siguiente*: *La Asamblea General*,

- i. *Reafirmando* que uno de los propósitos básicos de las Naciones Unidas, proclamados en la Carta, es el desarrollo y el estímulo del respeto de los derechos humanos y las libertades fundamentales de todos, sin hacer distinción por motivos de raza, sexo, idioma o religión.
- ii. *Reafirmando* la fe en los derechos humanos fundamentales, en la dignidad y el valor de la persona humana, en la igualdad de derechos de hombres y mujeres y de las naciones grandes y pequeñas.
- iii. *Deseando* promover la realización de los principios enunciados en:
 - i. La Carta
 - ii. La Declaración Universal de los Derechos Humanos
 - iii. La Convención para la prevención y la sanción del delito de genocidio
 - iv. La Convención internacional sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial
 - v. El Pacto internacional de derechos civiles y políticos
 - vi. El Pacto internacional de derechos económicos, sociales y culturales
 - vii. La Declaración sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o las convicciones, y
 - viii. La Convención sobre los derechos del niño
 - ix. E instrumentos internacionales pertinentes aprobados a nivel mundial o regional y los celebrados entre los distintos miembros de la ONU
- iv. *Inspirada* en las disposiciones del artículo 27 del Pacto internacional de derechos civiles y políticos relativas a los derechos de minorías étnicas, religiosas o lingüísticas.

- a. En primer lugar la Declaración se dirige a las *personas pertenecientes a minorías...* es decir, a los individuos que conforman esa minoría, no a la minorías como tales y tampoco les conferirle derechos específicos. Salvo el artículo 1 que indica que los Estados protegerán *la existencia y la identidad nacional o étnica, cultural, religiosa y lingüística de las minorías* dentro de sus respectivos territorios, el resto de los artículos (nueve en total) se refieren a las *personas pertenecientes a minorías...*
- b. La ausencia en la Declaración de una definición de minorías hace necesario deducir del artículo 1 la dimensión colectiva de las minorías (existencia e identidad), frente a la falta de voluntad política de reconocimiento de derechos colectivos.
- c. La ausencia de una definición de minorías nos lleva a que la naturaleza jurídica del ejercicio de los *derechos de personas pertenecientes a minorías...* o el ejercicio de los *derechos de minorías* por las *propias minorías*, dependerá del Estado en cuestión, de la configuración de su o sus minorías, de sus ordenamientos

-
- v. *Considerando* que la promoción y protección de los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas o lingüísticas contribuyen a la estabilidad política y social de los Estados en que viven.
 - vi. *Subrayando* que la promoción y la realización constantes de los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas, como parte integrante del desarrollo de la sociedad en su conjunto y dentro de un marco democrático basado en el imperio de la ley, contribuirán al robustecimiento de la amistad y de la cooperación entre los pueblos y los Estados.
 - vii. *Considerando* que las Naciones Unidas tienen un importante papel que desempeñar en lo que respecta a la protección de las minorías.
 - viii. *Teniendo* presente la labor realizada hasta la fecha dentro del sistema de las Naciones Unidas, en particular por la Comisión de Derechos Humanos y la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección de las Minorías.
 - ix. *Teniendo* en cuenta la importante labor que realizan las organizaciones intergubernamentales y no gubernamentales en la protección y promoción de los derechos de las minorías.
 - x. *Reconociendo* la necesidad de lograr una aplicación aún más eficiente de los instrumentos internacionales sobre derechos humanos en lo que respecta a los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas.

Proclama la presente Declaración sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas.

* El arreglo con números romanos es mío.

jurídicos internos y desde luego, del interés político al abordar el tema.

- d. Los dos *Reafirmandos* ubican a las minorías en la dimensión de los derechos humanos de los individuos.
- e. Con el *Deseando* la Declaración se orienta a la realización de los principios ya enunciados en otros documentos. Los principios de acuerdo con Kant son los hilos que nos orientan a la realización de la *idea*.
- f. El primer *Considerando* se refiere a la promoción específica de los derechos de las *personas pertenecientes a minorías*.
- g. El *Subrayando* hace la misma promoción del *Considerando* anterior, añadiendo que el tema es parte integral del desarrollo de la sociedad en su conjunto según el marco democrático basado en el imperio de la ley. Marcos democráticos e imperios de la ley responden al corte liberal y al método pacífico de *asimilación*. Hay que destacar que la mención al “marco democrático basado en el imperio de la ley” no la hace el *ICCPR* de 1966, por lo que es claro que la reconfiguración del mapa europeo a partir del decenio de los noventa, tendría que ser con base en dicha mención.
- h. El último *Reconociendo* busca efficientar la aplicación de los instrumentos sobre derechos humanos respecto de las minorías.

Los derechos de las *personas pertenecientes a minorías* que reconoce la Declaración sobre Minorías, Resolución 47/135 son los siguientes: disfrutar de su cultura, profesar su religión, utilizar su propio idioma; participar en decisiones nacionales o regionales sobre su minoría o de las regiones en que vivan; mantener sus propias asociaciones; mantener contactos con su grupo y transfronterizos con ciudadanos de otros Estados con quienes tengan vínculos derivados de la minoría (artículo 2). Asimismo podrán ejercer sus derechos individualmente o en comunidad (artículo 3).

El artículo 4 le impone a los Estados las siguientes medidas respecto de las *personas pertenecientes a minorías*: adoptar medidas que garanticen sus

derechos humanos, medidas que favorezcan su cultura, el aprendizaje de su idioma materno y su participación del progreso y desarrollo económico de su país; la planeación nacional deberá considerar sus intereses legítimos (artículo 5). Los Estados promoverán con las minorías el intercambio de información y experiencia para promover la confianza mutuas.

La Declaración sobre Minorías, Resolución 47/135 está en la línea de los derechos humanos. Contiene los principios constitucionales liberales. Con esta Declaración el estatus de las minorías en el derecho internacional se mantiene en la línea con la formación del propio Estado y del sistema de derecho internacional.

a. El proceso de juridificación del fenómeno minoritario y de *pueblos autóctonos*

Debido a la ausencia del tratamiento de minorías (como colectividad) desde el punto de vista jurídico, en su lugar se ha tomado solo a las *personas pertenecientes a minorías*. Con lo anterior la existencia y el ejercicio de sus derechos colectivos resulta del reconocimiento del propio Estado, lo cual confirma que la soberana implicada en el proceso de formación del Estado fue para el Estado moderno no para las minorías. De tal manera que el fenómeno minoritario se ha juridificado, según estándares constitucionales en el estatus de derechos humanos.

Por otro lado ponderando el *interés nacional* considerado en términos de poder como elemento de realismo político que da coherencia a las acciones del Estado, no se vislumbra un camino claro por el que puedan transitar las aspiraciones estatales de las minorías, salvo desde luego como presenciamos en el siglo XX, la emergencia de diversos Estados sobre todo en el Este de Europa a consecuencia del desmembramiento del Estado al que antes pertenecían.

Por juridificación se ha entendido lo siguiente:

El concepto de juridificación se refiere a la penetración del derecho en ambientes sociales que hasta entonces se mantuvieron como espacios no regulados jurídicamente; este proceso ocurre de manera expansiva regulando en mayor medida relaciones sociales que anteriormente no habían sido reguladas. Se pueden demostrar procesos masivos de

juridificación desde la transición de sociedades segmentadas preestatales hacia sociedades con organismos estatales. Tales procesos se pueden documentar y analizar en tratados y actas transmitidos desde la Antigüedad.⁶⁷⁹

La juridificación del fenómeno minoritario corresponde a su adscripción al régimen de los derechos humanos. Por ese camino se le ha *asimilado* pacíficamente al sistema de derecho occidental.

Así, la juridificación que parte del hombre miembro de la minoría, es tomado solo como *homo phaenomenon* para encontrar la positivación de sus derechos en los derechos humanos “instaurados” (al igual que la paz) en instrumentos jurídicos internacionales, esto es, en leyes públicas internacionales de acuerdo con el pensamiento kantiano. De esta forma el mismo hombre miembro de la minoría, pero también como parte de la humanidad es transformado en *homo noumenon*.

Con lo anterior, el relativismo que representa una minoría respecto del espíritu universal de la humanidad es asimilable a través del diseño de instrumentos jurídico-universales, inspirados en la paz y la seguridad internacionales, en el respeto a los derechos humanos sin distinción de raza, sexo, religión etc., *eficientando* su aplicación respecto de los derechos de las *personas pertenecientes a minorías*, derechos cuya promoción importa al desarrollo de sociedades democráticas en su conjunto. De aquí que la validez de sistemas culturales diversos (que incluyen todo tipo de posibilidades como la práctica de una religión y de leyes consuetudinarias, el uso de un idioma, etc.) choque con la valoración absoluta del hombre según los derechos humanos que solo protegen derechos individuales siguiendo principios democráticos e imperios de la ley. (Aquí está implicada la interpretación que se hizo en el subinciso *d*. La democracia y el *interés nacional*. *Citoyen y Bourgeois*, p. 364).

En el contexto de la Declaración sobre Minorías, Resolución 47/135, Deschens formuló otra definición sobre minorías: “Un grupo de ciudadanos de un Estado, en minoría numérica y en posición no dominante en ese Estado, dotados de características étnicas, religiosas o lingüísticas diferentes a las de la mayoría de la

⁶⁷⁹ Müller, Klaus, “Del *Ius Publicum Europeam*... op. cit., nota 9.

población, solidarios los unos de los otros, animados, aunque sea implícitamente, de una voluntad colectiva de supervivencia”.⁶⁸⁰ En esta definición cabe destacar que se habla de ciudadanos del Estado dotados de características étnicas.

De acuerdo con la doctrina sobre minorías, tenemos las siguientes constantes: Se trata de grupos sujetos al Estado, numéricamente inferiores al resto de la sociedad distintos a ella por tener en común características étnicas, religiosas, culturales o lingüísticas. En la mayoría de los casos la *formación* de minorías como resultado de conflictos armados o componendas estatales desplazan las fronteras que pueden colocar a la minoría en territorio de un solo Estado, o puede tratarse de una <colectividad diferenciada> en virtud de que la minoría en cuestión puede asentarse en el territorio de dos o más Estados sujetos al Derecho Internacional.⁶⁸¹ En otros casos la existencia de las minorías está amenazada. Pero en general las minorías nacionales de los Estados europeos suelen ser de más del 10% del total de su población.⁶⁸²

Ante la ausencia del concepto de minorías desde el punto de vista jurídico, se hace necesario aclarar quiénes son los titulares de los derechos (individuales) reconocidos en las declaraciones que protegen a las personas pertenecientes a minorías. El primer elemento que se ha planteado para determinar la pertenencia de una persona a la minoría es la necesidad de que sea nacional del Estado obligado a cumplir con las declaraciones. Los otros criterios de pertenencia valoran los elementos empíricos como la raza, lengua, religión; el criterio subjetivo se basa en el sentimiento de pertenencia a una determinada minoría. Las valoraciones anteriores se dieron en el marco del Tratado de Versalles y la Sociedad de Naciones.⁶⁸³ Lo anterior se confirma de la interpretación a la opinión consultiva de la Corte Permanente de Justicia en el caso de las “Comunidades” greco-búlgaras, la cual definió a dichas “Comunidades” como un fenómeno de hecho: desde el punto de vista objetivo a partir de los elementos de hecho que

⁶⁸⁰ Díaz Barrado, Castor, “La protección de las minorías nacionales en Europa: la labor del Consejo de Europa”, *La protección internacional de las minorías*, op. cit., nota 527, p. 330.

⁶⁸¹ *Ibidem*, p. 21.

⁶⁸² *Ibidem*, p. 22.

⁶⁸³ *Ibidem*, Mariño Menéñez, pp. 144-147.

caracterizan a la propia comunidad y a sus miembros, y desde el punto de vista subjetivo a partir del sentimiento de solidaridad y pertenencia al grupo.

De acuerdo con Stavenhagen, los *Estados* son las entidades legales o políticas que ejercen soberanía sobre algún territorio; las *naciones* pueden ser consideradas como colectividades sociológicas que comparten afinidades étnicas y culturales y que pueden adquirir conciencia política o nacional.⁶⁸⁴ Las minorías nacionales no ejercen su derecho en contra del Estado al que están integradas, sin embargo, el término “nacional” señala su propia autoafirmación política frente al Estado, vinculada con el dominio sobre un territorio “separado”, por lo que sus reivindicaciones son las que plantean más desafíos para la paz y seguridad internacionales.⁶⁸⁵

Así lo reconocía B. Boutros Ghali en su gestión como Secretario de la ONU: “...si cada grupo étnico, religioso o lingüísticos pretendiera formar un Estado, la fragmentación no tendría fin, con lo que serían aún más difíciles de alcanzar la paz, la seguridad y el bienestar económico para todos. Pero [...] un requisito para dar solución a esos problemas es que se actúe con especial consideración para con los derechos de las minorías, sean éstas religiosas, étnicas, sociales o lingüísticas...”⁶⁸⁶

La “fragmentación sin fin” vs. la soberanía del Estado, hasta ahora se ha resuelto en la dimensión de los derechos humanos. Las minorías nacionales que emergieron con el Estado-nación, fueron claramente diferenciadas respecto de la instancia que accedía a la estatalidad.

El proceso de juridificación del fenómeno minoritario responde a la necesidad de mantener la paz y el equilibrio en las relaciones internacionales. La existencia de *naciones* o minorías nacionales de más del 10% de la población de Estados europeos, muestra las dificultades de la formación del Estado así como la heterogeneidad que caracteriza su formación.

⁶⁸⁴ Stavenhagen, Rodolfo, *La cuestión étnica*, México, El Colegio de México, 2001, p. 17.

⁶⁸⁵ Mariño, op. cit., nota 527, pp. 23 y 45.

⁶⁸⁶ Ibidem, p. 45. B. Boutros Ghali, *Un programa de paz: Diplomacia preventiva, establecimiento de la paz y mantenimiento de la paz*. Informe del Secretario General presentado de conformidad con la Declaración aprobada el 31 de enero de 1992 en la Reunión en la Cumbre del Consejo de Seguridad, Naciones Unidas, Nueva York, 1992, pp. 9-10.

Las *naciones* y su autoafirmación política, comparten esa característica según la mayor parte de las definiciones de *etnia* que insisten más en los elementos culturales, sobre todo en la lengua y la religión, que en los biológicos. Hoy día, la mayoría de los autores admite que la *etnicidad* no se define por caracteres objetivos, sino por la construcción política y social de las diferencias. Además la etnia no se fundamenta necesariamente en la homogeneidad, pues la misma etnia puede tener variantes culturales así como una presencia no delimitada territorialmente sino al interior de diversos tejidos sociales.⁶⁸⁷

En las ciencias sociales, la *etnicidad* aparece en el siglo XX, hacia la década de los cuarenta, en la literatura anglófona para designar a los grupos no angloamericanos. Veinte años más tarde, los autores la identifican con los *sentimientos* comunitarios, más que con una realidad objetiva. La etnia, en cambio, es muy tardía en Francia, donde no aparece más que en el transcurso de los años ochenta, a causa de la desconfianza que suscita.⁶⁸⁸

La desconfianza se orienta a la identificación de etnia con raza. Sin embargo Weber distinguía la raza de la etnia al fundar esta última en la creencia *subjetiva* en una comunidad de origen, independientemente de la existencia o inexistencia objetiva de una comunidad de sangre.⁶⁸⁹

No obstante a un *grupo étnico* o *etnia* se le ha definido como la comunidad humana determinada por afinidades raciales, lingüísticas, culturales, etc. La presencia de estas comunidades humanas y su identificación étnica permite establecer que se trata de grupos humanos en el interior de territorios coloniales según las divisiones hechas por los estados europeos.⁶⁹⁰ Siendo así, las minorías nacionales o étnicas a las que se refiere la Resolución 47/135 protege a las minorías *nacionales* europeas y a las *minorías étnicas* producto de la colonización.

⁶⁸⁷ Rouland, op. cit. nota 307, p. 14.

⁶⁸⁸ Idem.

⁶⁸⁹ Idem.

⁶⁹⁰ Ibidem, pp. 14-15.

Las minorías europeas producto como señalábamos de modificaciones fronterizas indican una especificidad que no abarca la situación de los *pueblos autóctonos*.

Los *pueblos autóctonos*, *nativos*, *indígenas*, o *tribus* identificados por los términos en inglés: *Indigenous Peoples*, *Aboriginal Peoples*, *First Nations* o *Aboriginal Tribes* derivan su concepto de la colonización y la conquista; los pueblos autóctonos tienen un vínculo privilegiado con el territorio y por su continuidad histórica. Estos pueblos reivindican su identidad mediante especificidades culturales que corresponden a un legado histórico diferente de las sociedades dominantes del Estado en el que habitan.

Sin embargo, hay que recordar que todo el derecho internacional y europeo de las minorías es aplicable a los autóctonos que deseen beneficiarse de él.

Así un autóctono europeo [saame de Escandinavia, amerindios de la Guyana francesa, canacos de Nueva Caledonia, etc.] podrá invocar la Convención Europea de los derechos del hombre y sus mecanismos de justiciabilidad. Esto, empero, a título individual, y no a manera de sanción de los derechos que se le reconocen a una colectividad autóctona. Así pues, los autóctonos tienen interés en ver que se les reconozcan derechos específicos. Para distinguirse de las minorías, ellos insisten en la antigüedad de su ocupación de un territorio, y no aceptan que se les coloque en un plano de igualdad con los grupos de inmigrantes que llegaron más tarde”.⁶⁹¹

Lo anterior se refiere el fenómeno de las migraciones que conforman Estados que se han denominado *poliétnicos* donde la diversidad cultural surge de la inmigración individual y familiar.⁶⁹²

Como se ha dicho en este trabajo, el estudio epistemológico de la relación del derecho internacional con los derechos de minorías y *pueblos autóctonos* requiere

⁶⁹¹ Ibidem, p. 355. Sobre el asunto, el autor comenta que los líderes de las asociaciones autóctonas representadas en el Grupo de Trabajo de la ONU, se quejaron en 1994 de que sus “gobiernos utilizan la ausencia de definición de los pueblos autóctonos en el derecho internacional, como pretexto para calificarlos de „minorías nacionales” y para negarles el estatuto político y los derechos de los pueblos autóctonos”.

⁶⁹² Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Piadós, 1996, p. 20.

de la reconstrucción del pensamiento que ha influido a esa relación. Con base en las estrategias epistemológicas del idealismo y el realismo político, podemos evaluar e interpretar nuestro objeto de estudio y en este sentido su regulación jurídica.

El idealismo de Platón y la articulación del idealismo trascendental de Kant influyeron en la formulación del derecho y en particular en el internacional inspirado en la *idea*, sobre todo en la *idea de la paz*.

Con base en la intuición y el entendimiento como formas de conocimiento, Kant formuló su idealismo trascendental donde la libertad como postulado de la razón práctica, la moral, formula imperativos categóricos. Unido al estatus epistemológico de la libertad, la libertad como derecho innato, se obtiene una legislación positiva, o derecho estatutario que aclara la condición de los sujetos como propietarios y sujetos de derecho en la sociedad civil. La legislación positiva obtenida tiene su fundamentación en una estructura metaempírica, o trascendental que a su vez, sustenta la formulación kantiana de construir una comunidad pacífica entre Estados quienes al igual que el sujeto, deben renunciar a su salvaje libertad instaurando un orden jurídico donde prive la fuerza de la legalidad y orienten sus actos según el *ideal de la paz*. Y la paz entre los hombres no se concibe sin órganos reguladores que hagan posible la juridificación de las relaciones sociales e internacionales.

El cambio fundamental que hay que describir se expresa en la sustitución de *ley natural* de los clásicos por los *derechos del hombre*, en donde la *ley* fue reemplazada por *derechos*, y la *naturaleza* fue reemplazada por el *hombre* emancipado de la naturaleza, y de aquí los “derechos del hombre”.⁶⁹³

Para descubrir un verdadero fin universal del hombre en tanto que hombre, se debe buscar ante todo no el tipo de leyes naturales que cierta tradición aristotélica buscó, es decir, las leyes „normativas“, las leyes que se pueden transgredir y que tal vez se transgredan más a menudo de lo que se respetan, sino las leyes naturales en la medida en que son leyes que nadie puede transgredir porque todos están obligados a actuar de acuerdo con

⁶⁹³ Strauss, Leo, *La ciudad y el hombre*, op. cit., nota 1, p. 72.

ellas. Se esperaba que las leyes de este tipo formaran una base sólida para un nuevo tipo de leyes „normativas“ que como tales se podrían transgredir, aunque esto sería mucho menos probable [...] Del nuevo tipo de leyes normativas ya no se afirma que sean leyes naturales propiamente dichas; se trata de leyes racionales, en contraposición a las leyes naturales; por tanto, finalmente, se convirtieron en „ideales“. El ideal „existe“ sólo en virtud del razonamiento o el „entendimiento“ humano; existe sólo „en el discurso“.⁶⁹⁴

Las leyes normativas convertidas en “ideales” confieren derechos asegurados por los derechos humanos y orientados por estándares constitucionales. El principio de razón natural como “derecho de naturaleza” en Hobbes, era evitar la muerte violenta y de ahí un principio de justicia que constituye el “derecho de naturaleza”. Este es el enlace teórico para deducir de la justicia absoluta, eterna e ideal, es decir, de la ley natural de los clásicos, derechos de naturaleza que deben protegerse. El principio de justicia de acuerdo con las minorías, es decir, el reconocimiento de su singularidad cultural, lingüística y tradicional, en suma, su forma de vida, no forma parte de los “derechos de naturaleza” forjados en la cultura Occidental, que dispone de derechos humanos aseguradores de “derechos individuales” de acuerdo con el espíritu que les dio vida, de tal manera que las leyes normativas sobre derechos humanos son las leyes ideales a las que hay que aspirar. Los estándares a los que están sujetas y constitucionalizadas en las relaciones internacionales las hace parte de un programa político capaz de hacer uso de la fuerza según la imposición de un paradigma democrático. Esta es la relación entre el derecho internacional y los derechos de las minorías y *pueblos autóctonos*.

Hemos examinado hasta ahora el proceso minoritario y su confinamiento jurídico a los derechos humanos. Por su parte, los *pueblos autóctonos* acusan una situación en un sentido similar.

Los derechos humanos en el orden intraestatal se aseguran por el Estado constitucional. Su proclama internacional está dada por los organismos

⁶⁹⁴ Ibidem, p. 71.

internacionales como la ONU (con la presencia efectiva de cinco poderosos Estados) protectora de la familia humana. De tal manera que si cada grupo étnico, religioso o lingüístico se convirtiera en Estado, según Boutros Ghali la fragmentación no tendría fin, lo que haría más difícil alcanzar la paz y la seguridad.

La posibilidad de las minorías de acceder a la estatalidad choca con la *idea de la paz* y los principios que nos orientan a alcanzarla, ideales y principios que han forjado al derecho internacional. Aunque la paz sea irrealizable, los principios políticos que nos orientan a ella en relación con las minorías y los *pueblos autóctonos* están determinados por un programa político liberal que marca la relación del derecho internacional con los derechos de las minorías y *pueblos autóctonos*. Es una relación determinada por el binomio derechos humanos/*interés nacional*.

E. *Convenio-marco europeo para la protección de minorías nacionales de 1994*

El Convenio-marco europeo para la protección de las minorías nacionales de 1994 (por sus siglas en inglés *FCNM Framework Convention for the Protection of National Minorities*) adolece igualmente de una definición jurídica de minorías. No obstante, Díaz Barrado señala que “no debe valorarse como un retroceso en el proceso conducente al reconocimiento y la protección de los derechos de las minorías nacionales, ni tan siquiera como una falta de avance en la labor tendente a la determinación de dichos derechos [...] numerosos análisis doctrinales se han ocupado de descubrir y desentrañar los elementos que estarían presentes en el concepto de „minoría””.⁶⁹⁵

Sobre la falta de definición de minoría sostiene incluso que no es necesario a los efectos de protección dar definición a este término. Más adelante admite que dicha ausencia produce la desventaja de que no se conoce a los eventuales destinatarios de las normas, salvable no obstante, mediante un análisis generoso que permita identificar a los destinatarios de las normas de tal manera que se tomen en cuenta todos los elementos que definen a las minorías.

⁶⁹⁵ Díaz Barrado, op. cit., nota 527, pp. 397-397.

El derecho no se aplica de manera generosa. La ausencia de una definición jurídica muestra la negativa a reconocer a las minorías como colectividad y de ahí sus “derechos” como tales, y no de manera individual. Además se argumenta que el sinnúmero de fenómenos minoritarios hace imposible su definición. Esto refleja un problema de falta de sistematicidad en su tratamiento.

Desde la Carta de París para una nueva Europa adoptada en 1990 en el seno de la Conferencia sobre Seguridad y Cooperación en Europa, se señaló la aportación de las minorías nacionales a la vida de las sociedades europeas, donde los Estados participantes reafirmaron su convicción de que la paz, la justicia y la estabilidad democrática, exigen la protección de la identidad étnica, cultural y lingüística.

Después de la Declaración sobre Minorías, Resolución 47/135 de 1992, se acordó el establecimiento de un Grupo de Trabajo que promoviera la implementación de tal resolución.

La Declaración de Viena de 1993, en su Anexo II, relativo a minorías confirma el compromiso de los jefes de Estado y de Gobierno del Consejo de Europa con los acuerdos relativos a minorías, como esencial para el mantenimiento de la paz.

El *FCNM* constituye una respuesta del Consejo de Europa a la disolución de la Unión Soviética, a la democratización de los antiguos países del bloque del Este y a los avances hechos en el área por las Naciones Unidas y la Organización para la seguridad y cooperación en Europa (por su siglas en inglés *OSCE Organization for Security and Co-operation in Europe*).⁶⁹⁶

El *FCNM* en definitiva emplea el término de “minorías nacionales”. Según su Preámbulo, dicho Convenio-marco se da en cumplimiento de la Declaración de Viena de 1993. Uno de los seis *Considerandos* señala que en la sociedad pluralista y genuinamente democrática, no solo debe respetarse la identidad étnica, cultural, lingüística y religiosa *de cada persona perteneciente a una minoría nacional*, sino crear las condiciones apropiadas para que exprese, preserve y desarrolle esa identidad.

⁶⁹⁶ Smith, Rhona, K.M., *International Human Rights* 2nd ed., New York, Oxford University Press, 2005, p. 96.

Nótese que el *FCNM* se aplica a las *personas pertenecientes a minorías*. La diversidad cultural no debe ser factor de división sino de enriquecimiento de cada sociedad. Otro *Considerando* señala que la realización de una Europa tolerante y próspera no solo depende de la cooperación entre los Estados, sino de la cooperación transfronteriza entre autoridades locales y regionales, sin perjuicio de la integridad constitucional y territorial de cada Estado.

El *FCNM* consta de 32 artículos. El Artículo 1 señala que la protección de minorías nacionales y los derechos y libertades de personas pertenecientes a esas minorías, forman parte integral de la protección internacional de los derechos humanos.

Como se dijo el *FCNM* no contempla derechos de las propias minorías nacionales, no contiene una noción jurídica de minoría nacional, sino que sólo se refiere a las *personas pertenecientes a minorías*. De acuerdo con la conclusión del Reporte explicativo de la propuesta para una Convención Europea de Protección de Minorías Nacionales (por su siglas en inglés *ECDL Explanatory Report to the Proposal for a European Convention for the Protection of National Minorities* CDL-MIN (93) 7, 1993): “La definición de minorías [fue] un problema delicado y una solución no debería incluir una definición específica en el texto, sino confiar en el sentido usual de la palabra”. El Comité *ad hoc* para la Protección de las Minorías Nacionales incluyó en su reporte explicativo del *FCNM* llamado “Acercamiento Pragmático” que el término „minorías nacionales” se compone de dos elementos explicativos: el sustantivo „minorías” y el adjetivo „nacional”. Las circunstancias de los grupos considerados como „minorías” difiere extremadamente de un Estado a otro, lo que dificulta la creación de una definición que contenga todas las categorías de minorías. Los puntos más controvertidos son el tamaño mínimo de un grupo minoritario y la necesidad de un sentimiento subjetivo de solidaridad.⁶⁹⁷

El Artículo 2 señala que las provisiones del *FCNM* serán aplicadas de buena fe, en un espíritu de entendimiento y tolerancia y de conformidad con los principios de buena vecindad, relaciones amistosas y cooperación entre los Estados. El artículo

⁶⁹⁷ Heintze, Hans-Joachim, *The Rights of Minorities. A Commentary on the European Framework Convention for the Protection of National Minorities*, Weller, Marc, editor, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 82.

3.2 dispone que las personas pertenecientes a minorías nacionales pueden ejercer sus derechos y disfrutar de sus libertades según los artículos del Convenio-marco de manera individual así como en comunidad con otros. Desde aquí se bifurca el goce y ejercicio de derechos, individualmente o en comunidad. Los artículos subsiguientes hablan de protección a las personas pertenecientes a minorías nacionales, y las medidas para promoverlos: derecho a la cultura, identidad, no discriminación, libertad de asociación, de expresión, conciencia y religión, acceso y empleo a los medios de comunicación, el uso de su lengua minoritaria, promoción de su cultura y establecimientos educativos que impartan su propia educación privada.

El artículo 21 del *FCNM* señala que nada que él mismo establezca se interpretará como un derecho contrario a los principios fundamentales del derecho internacional y en particular de la igualdad soberana, integridad territorial e independencia política de los Estados. El artículo 22 señala que nada del Convenio-marco deberá constituir limitación o derogación de derechos humanos y libertades fundamentales asegurados por las leyes.

El reconocimiento de derechos individuales a las personas pertenecientes a una minoría nacional, el hecho de que en el *FCNM* se señale que sus principios no deben vulnerar la soberanía de los Estados ni que su aplicación implica la derogación de los derechos humanos, significa seguir los principios del Estado moderno dotado de las características que desde el punto de vista epistemológico hemos interpretado. La relación del derecho internacional con los derechos de las minorías se entiende en la relación derechos humanos/*interés nacional*.

Si se definiera a las minorías como grupo, hay que establecer sus derechos como grupo. Por eso la cautela en la definición de minorías. Aunque el *FCNM* se refiere franca y cabalmente a minorías nacionales, es decir, las minorías identificables en Europa, señala sólo los derechos de las *personas pertenecientes a minorías nacionales*.

F. *Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes de 1989*

El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes de 1989 (*Convention Concerning Indigenous and Tribal Peoples in Independent Countries ILO No. 169*) establece en su Preámbulo que, *Observa*:

La Recomendación del Convenio 107 de la Organización Internacional del Trabajo relativo a la protección e integración de poblaciones tribales y semitribales de 1957 (*Convention Concerning the Protection and Integration of Indigenous and other Tribal and Semi-tribal Populations in Independent Countries ILO 107*). *Recordando* los términos de la *UDHR*, del *ICESCR*, del *ICCPR* y los instrumentos que previenen la discriminación. *Observando* que en muchas partes del mundo esos pueblos no pueden gozar de los derechos humanos fundamentales en el mismo grado que el resto de la población del Estados debido a la erosión de sus costumbres.

Según lo anterior el Convenio 169 hace referencia al Convenio 107 como antecedente específico y a otros instrumentos internacionales que analizamos en torno a las minorías.

El punto más destacado del Convenio 169 que vinculamos a nuestro marco de interpretación es que la idea de una comunidad internacional pacífica, es contraria a la demanda de los *pueblos autóctonos* respecto de sus derechos históricos a la tierra. Es un tema que había quedado ultimado en el derecho internacional sobre la base de la formación del Estado territorial gestado en el derecho público europeo (*Ius Publicum Europeam*) cuyas fuentes epistemológicas son variadas. Sin embargo, el Estado como el elemento secularizador tenía su expresión más importante en la jurisdicción territorial. En particular, la propuesta que analizamos de Kant se basaba en la deducción de la propiedad según la *posesión común originaria* del suelo que tiene la humanidad. Como todo el sistema kantiano, el derecho de propiedad se basó en categorías abstractas de posesiones comunes de la tierra por la humanidad, erigiendo una legislación racional metaempírica:

El origen del derecho privado y público es la propiedad, deducida de la *posesión común originaria* que de ella tiene la humanidad. De tal manera que el alegato a la propiedad común del suelo por los *pueblos autóctonos (comunidad primitiva)* se contraponen al modelo de Estado territorial europeo sustento del derecho internacional moderno.

El Convenio 107 de acuerdo con su artículo 1 se aplica:

- a. A los miembros de las poblaciones tribales o semitribales en los países independientes, cuyas condiciones sociales y económicas correspondan a una etapa menos avanzada que la alcanzada por los otros sectores de la colectividad nacional y que estén regidas total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial.
- b. A los miembros de las poblaciones tribales o semitribales en los países independientes, consideradas indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país, o en una región geográfica a la que pertenece el país, en la época de la conquista o la colonización y que, cualquiera que sea su situación jurídica, viven más de acuerdo con las instituciones sociales, económicas y culturales de dicha época que con las instituciones de la nación a que pertenecen.

Entonces el Convenio 107 se aplica *a los miembros de las poblaciones tribales o semitribales*.

El artículo 1 del Convenio 169 se aplica:

- a) a los pueblos tribales independientes, cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distingue de otros sectores de la colectividad nacional y que están regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial.
- b) a los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.

De tal manera que la aplicación del Convenio 169 reconoce a la colectividad al interior del Estado: “a los pueblos tribales independientes” y “a los pueblos en países independientes”, mientras que el Convenio 107 se refiere “a los miembros de las poblaciones tribales o semitribales”.

No obstante, el candado del Convenio 169 se establece en el artículo 2.3 que señala que la utilización del término “pueblos” no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional. Tal como lo hemos analizado en este trabajo, ni para las minorías ni para los *pueblos autóctonos* aplica el principio de la autodeterminación de los pueblos, sino que se trata de un principio reservado al Estado (Ver el punto 2. El Tratado de Versalles, la autodeterminación nacional, p. 342 de este trabajo).

Este es el candado que garantiza la soberanía única del Estado al interior y al exterior, por lo que de acuerdo con el artículo 2.3 no surge un *derecho fundamental de la minoría* como colectividad, sino que se trata de una garantía institucional que obliga al Estado a proteger a esa colectividad que no está por encima de él ni lo relativiza, como sí ocurre con los derechos fundamentales de corte liberal que de acuerdo con el principio de distribución la esfera de libertad del individuo se supone anterior al Estado.

La garantía institucional que protege a la minoría como colectividad, se confirma por el artículo 14 del *Convenio 169*:

14.1 Deberá reconocerse a los pueblos interesados el derecho de propiedad y de posesión sobre las tierras que tradicionalmente ocupan...

14.2 Los gobiernos deberán tomar las medidas que sean necesarias para determinar las tierras que los pueblos interesados ocupan tradicionalmente y garantizar la protección efectiva de sus derechos de propiedad y posesión.

14.3 Deberán instituirse procedimientos adecuados en el marco del sistema jurídico nacional para solucionar las reivindicaciones de tierras formuladas por los pueblos interesados.

El artículo 15.1 señala que los derechos de los pueblos interesados en los recursos naturales existentes en sus tierras deberán protegerse especialmente, y comprender los derechos de esos pueblos a participar en la utilización, administración y conservación de dichos recursos.

El artículo 16 dispone que los pueblos no deberán ser trasladados de las tierras que ocupan. Según el mismo artículo en su punto 2. señala que si el traslado es necesario los pueblos deberán dar su consentimiento, de no ser así, el traslado y la reubicación deberá tener lugar al término de procedimientos adecuados.

La relación del derecho internacional con los *pueblos autóctonos* no afecta la soberanía del Estado. El camino del Convenio 169, sigue siendo una asimilación pacífica al sistema normativo dominante.

G. Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas de septiembre de 2007

Tal como se han analizado los instrumentos internacionales precedentes, no es la excepción en esta Declaración examinar su Preámbulo.

Esta Declaración señala en su primer *Afirmando* que los pueblos indígenas son iguales a todos los demás pueblos y les reconocen el derecho de todos los pueblos a ser diferentes y a considerarse a sí mismos diferentes.

Hay que señalar aquí la ambigüedad en el uso del término *pueblos* pues en la jerga internacional se ha empleado la palabra *pueblos* en su acepción política, como la *autodeterminación de los pueblos* reservada a la soberanía estatal. El empleo del término *pueblos* en este primer *Afirmando* se refiere a la comunidad de personas indígenas unidas por lazos culturales, históricos y sentimientos de solidaridad iguales al resto de otros *pueblos*, indígenas o no.

Siguiendo el punto anterior, el segundo *Reafirmando* señala que todos los *pueblos* contribuyen a la diversidad y riqueza de las civilizaciones y culturas que constituyen el patrimonio común de la humanidad. Primero, no podemos saber si una civilización está conformada por uno o varios pueblos y si cada pueblo represente a una cultura. Aquí está claramente ausente el elemento político que caracteriza la connotación de Estado y con la que usualmente es empleado el término la *autodeterminación de los pueblos*.

El segundo *Reconociendo* señala la importancia fundamental de la *libre determinación de los pueblos* de conformidad con el derecho internacional, ahora sí refiriéndose al Estado soberano (y no a los pueblos en su acepción cultural) tal como se afirma en la Carta de las Naciones Unidas, en el Pacto internacional de derechos económicos, sociales y culturales, en el Pacto internacional de derechos civiles y políticos así como en la Declaración y Programa de Acción de Viena.

La clara distinción entre Estados soberanos y pueblos indígenas aparece enseguida: “*Convencida* de que el reconocimiento de los pueblos indígenas en la presente Declaración fomentará relaciones armoniosas y de cooperación entre los Estados y los pueblos indígenas, basadas en los principios de la justicia, la democracia, el respeto a los derechos humanos, la no discriminación y la buena fe”. En este orden, se *alienta* a los Estados a que cumplan y apliquen eficazmente todas sus obligaciones para con los pueblos indígenas.

Más adelante, el *Reconociendo* y el *Reafirmando* señalan que “las personas indígenas tienen derecho sin discriminación a todos los derechos humanos reconocidos en el derecho internacional, y que los pueblos indígenas poseen derechos colectivos que son indispensables para su existencia, bienestar y desarrollo integral como pueblos”. Aquí se establecen los derechos individuales (de las personas indígenas) de corte liberal, y después aparece la mención al ejercicio de derechos colectivos de los pueblos, en su acepción cultural. Esta parte sintetiza por un lado, el contenido de los instrumentos internacionales de corte liberal, sobre todo el Pacto internacional de derechos económicos, sociales y culturales y el Pacto internacional de derechos civiles y políticos que confieren derechos individuales, y por el otro, el reconocimiento de la colectividad al interior del Estado, protegiéndola en cumplimiento de una garantía institucional, de acuerdo con el Convenio 169 de la OIT.

Del análisis de los artículos de la Declaración, tenemos lo siguiente:

El artículo 1 dispone que: “Los indígenas tienen derecho, como pueblos o como personas, al disfrute pleno de todos los derechos humanos y las libertades fundamentales reconocidos por la Carta de las Naciones Unidas, la Declaración Universal de Derechos Humanos y la normativa internacional de los derechos

humanos”. Entonces interpretamos *pueblos* en su acepción cultural, y personas como aquellas que ejercen derechos individuales de corte liberal.

Una clara ambigüedad la tenemos en el artículo 3: “Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural”. Hemos examinado en esta investigación que *al derecho a la libre determinación* accedieron solo algunos *pueblos* alcanzando la estatalidad (de acuerdo con los criterios geopolíticos europeos) sobre todo en el proceso en el cual se transfirió la soberanía del monarca al pueblo, siendo la soberanía una característica que en primera instancia pertenece al ámbito interno del Estado. Trasladado el concepto de *libre determinación* al campo de las relaciones internacionales implicó la idea de que cada *pueblo* al determinar por sí mismo su constitución, la soberanía nacional no toleraría alguna autoridad superior, excepto una alianza colectiva de seguridad limitada a la protección mutua.

Justo el artículo 4 aclara en qué consiste la libre determinación de los pueblos indígenas: “Los pueblos indígenas, en ejercicio de su derecho de libre determinación, tienen derecho a la autonomía o el autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, así como a disponer de los medios para financiar sus funciones autónomas”. Se trata entonces de una libre determinación en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos en los cuales son autónomos y tienen derecho de autogobierno. Pero esa libre determinación se encuentra en los márgenes del Estado soberano.

Los pueblos y las personas indígenas tienen derecho a no sufrir la asimilación forzada o la destrucción de su cultura (artículo 8). El marco jurídico internacional sobre derechos de *pueblos autóctonos* es por sí mismo una *asimilación* al sistema de derecho dominante, cuya finalidad es asegurar la paz y la seguridad internacionales, de lo contrario como sostenía B. Ghali, la “fragmentación no tendría fin”. El artículo 8 se refiere a que no sufrirán una asimilación cultural, no así política y jurídica.

El desplazamiento de sus tierras se hará con su consentimiento (artículo 10). El artículo 26 señala que tienen derecho a poseer, utilizar, desarrollar y controlar las

tierras, territorios y recursos que poseen en razón de la propiedad tradicional, aquí es el Estado el asegurador de dichas tierras quien establecerá de conjunto con los pueblos indígenas un proceso equitativo, independiente, justo, abierto, etc., para reconocer y adjudicar los derechos de los pueblos indígenas en relación con sus tierras (artículo 27). Aquí está la garantía institucional a la que se suma el artículo 21 que señala el derecho de los pueblos indígenas al mejoramiento de sus condiciones económicas y sociales, para lo cual el Estado tomará las medidas eficaces. De esta forma los pueblos indígenas tienen derecho a la asistencia financiera y técnica de los Estados y por conducto de la cooperación internacional al disfrute de los derechos que señala la Declaración (Artículo 39).

Finalmente: “Nada de lo que establece la Declaración se entenderá en el sentido de que se autoriza o fomenta acción alguna encaminada a quebrantar o menoscabar, total o parcialmente, la integridad territorial o la unidad política de Estados soberanos e independientes”.

Esta Declaración está en línea con el Convenio 169 de la OIT. Los pueblos indígenas gozan de garantías institucionales al interior del Estado, su relación con el derecho internacional se explica por el binomio: derechos humanos/*interés nacional*.

CONCLUSIÓN FINAL

Salir de la caverna, del mundo de la opinión para ascender al conocimiento como lo señalaba Platón, implicó forjar un pensamiento racional de la naturaleza humana. Para Platón la racionalidad exigía la construcción de un sistema ideal incapaz de ser compatible con la evidencia empírica, no obstante idóneo como camino de trascendencia a través de la filosofía para recobrar aquella unidad colapsada con el descubrimiento de la naturaleza que hizo distinguir al *nomos* de la *physis*.

El momento histórico en el que tiene lugar la huída de Platón al mundo suprasensible es durante la caída de la *polis* como escenario y horizonte de la vida buena. Su propuesta representa una alternativa ante la disolución de aquella forma política irrepetible en la historia.

El idealismo de Platón sentó las bases del derecho natural fijo e inmutable, de un orden objetivo basado en el mundo de las ideas, no obstante, capaz de conformar la *realidad*, en particular la *realidad normativa* que somete la compulsión natural del hombre a la razón. Esa *realidad normativa* es alcanzada por la idealidad, en virtud de manifestarse en el mundo empírico la propia naturaleza del hombre, es decir, la compulsión y los instintos que hacen del uso de la fuerza el imperio del más fuerte.

El imperio del más fuerte como expresión del realismo político, es la enseñanza que nos dejó Tucídides. No es la justicia o la razón lo que somete la naturaleza del hombre particularmente en el terreno de las relaciones internacionales, sino el derecho natural que el más fuerte ejerce por necesidad natural.

La política exterior o *crisis permanente* hace honor al término en virtud de la teoría real en política exterior que Morgenthau diseña con base en el legado de Tucídides.

Morgenthau, procediendo como lo hizo Platón respecto de la concepción racional de la naturaleza humana, diseñó una teoría racional de la política exterior abstrayendo los elementos empíricos irracionales que impiden asumir el carácter de la política exterior examinando la acción política acertada y sus consecuencias

previsibles. En la acción política acertada del Estado no debe interponerse nada salvo el principio moral de la supervivencia del propio Estado.

Los actos que socavan los principios de *justicia en la idea* insoslayables en el idealismo de Platón, son los principios de justicia de las minorías y *pueblos autóctonos* que no alcanzan a plasmarse a cabalidad en la idealidad que asume el derecho internacional. Por el contrario, la situación de las minorías y *pueblos autóctonos* revela una justicia incomprendida por el proceso encarnizado que forjó al Estado y al derecho internacional modernos en una conciencia individual y en un proyecto político civilizatorio.

En el tránsito al derecho natural racional que confiere “derechos”, las minorías y los *pueblos autóctonos* han sido subsumidos a conceptos de humanidad y género humano, expresados en derechos individuales.

En ese tránsito los derechos naturales del hombre proclamados en Declaraciones internacionales, impusieron un pragmatismo que marcó la diferencia entre la “ley natural” de los clásicos como orden objetivo eterno e inmutable, y el “derecho natural” de los modernos que confiere derechos. De tal manera que en la “ley natural”, la “ley” fue reemplazada por “derechos” y lo “natural” fue sustituido por “hombre”, resultando así los “derechos del hombre”.

En este orden, la teoría de Kant y su modelo de unión, en el que la política debe someterse al derecho, abstrae las diferencias y singularidades a la racionalidad occidental que buscaba dar respuesta a la guerra y demandas de su tiempo. Sin embargo, esa abstracción sustentada en la libertad como postulado de la razón práctica, no alcanza a domar la facticidad estatal y el uso de la fuerza en las relaciones internacionales.

Las aspiraciones de paz de la humanidad y la autodeterminación individual del modelo kantiano, influyen en la configuración del derecho internacional en su búsqueda por la paz, y en el establecimiento de principios que nos orientan hacia ella. De esta forma, vinculada a las concepciones abstractas como el género humano o humanidad, la conciencia individual del Estado liberal, impulsó la creación de un Estado asegurador de derechos individuales cuyas nociones

jurídicas individualistas, abstraen cualquier otro contenido material de su objeto de regulación.

En esta lógica, se interpreta la ausencia de una definición de derechos de minorías que las reconozca como colectividad. Dicha ausencia se explica por el proceso de juridificación del fenómeno minoritario que lo confina al terreno de los derechos humanos, confirmando de esta forma la presencia simultánea del idealismo y el realismo político en el derecho internacional.

Por su parte, los *pueblos autóctonos* gozando del estatus de colectividad de acuerdo con el Convenio 169, no son reconocidos ni en el derecho interno ni en el internacional como instancia soberana anterior al Estado, sino que gozan de una garantía institucional que el Estado protege de acuerdo con su legislación interna.

El proceso de juridificación del fenómeno minoritario y de *pueblos autóctonos* se encuentra al interior de un sistema internacional que busca hacer prevalecer el equilibrio y la paz entre los Estados. Para orientar nuestras acciones hacia la paz, se requiere de principios. Mediante el establecimiento de principios se diseña el proceso o instrumentación para llevarlos a cabo. La instrumentación está dada en el caso de minorías, por el ejercicio de derechos individuales de corte liberal y por la extensión de los propios principios liberales al campo internacional como programa político concreto.

De tal manera que los derechos de minorías y *pueblos autóctonos* alcanzan tan solo un garantismo institucional, que los compele a ajustarse al “mejor régimen político” a la democracia internacionalizada, que emplea la *asimilación* pacífica o la aniquilación total cuando pongan en riesgo la soberanía del Estado, la *paz* y el equilibrio en las relaciones internacionales.

Confinar el tema de las minorías a la dimensión de los derechos humanos y garantizar institucionalmente los derechos de los *pueblos autóctonos* constituye la acción política acertada de acuerdo con el realismo político del Estado y de las relaciones internacionales. El filtro por el que pasa dicha acción en las relaciones internacionales es el filtro del “mejor régimen político”, es decir, la internacionalización de la democracia y los derechos humanos como su correlato en el derecho internacional.

El “mejor régimen político” forjado en la cultura política del más fuerte subsume toda tradición alzándose por encima de cualquier relativismo, de manera análoga a como lo hizo la Atenas de Pericles respecto de los metecos o *minorías políticas* en su camino hacia el imperio.

Por su parte los derechos humanos como expresión del pensamiento individualista en su versión liberal, contienen el principio de distribución según el cual el individuo goza de una libertad ilimitada frente al Estado; dicho principio llevado al ámbito externo, hace del derecho internacional un derecho frágil en virtud de compartir con el realismo un escenario donde está de por medio un programa político concreto, generalmente orientado por el uso de la fuerza y no por la legalidad o la justicia que el derecho internacional pretende imponer.

Así, el camino moderno de trascendencia es vivir en la sociedad inspirada en los principios de igualdad del hombre contruidos con base en la conciencia individual que arrancó al derecho divino el monopolio jurídico y estatal. Y es esta, no obstante, la sociedad occidental cuyo modelo no satisface la trascendencia humana y política que buscan las minorías y los *pueblos autóctonos*.

La lucha por la racionalización del derecho y la secularización del Estado ha estado marcada por hechos que reflejan la propia antinomia de la naturaleza del ser humano. La justicia y la compulsión, la razón y la fuerza, han acompañado al hombre desde que es hombre, por un lado compeliéndolo a imponer un derecho internacional ideal capaz de forjar instituciones de convivencia pacífica, de instaurar la paz y los derechos humanos. “No debe haber guerra” decía Kant. El deber y solo el deber nos obliga a luchar por la paz. Pero por otro lado, la condición natural humana determina hacer uso de la fuerza.

El deber y el poder normativo del derecho discutido después de la segunda guerra mundial, no han contenido el uso de la fuerza en las relaciones internacionales y en esa lucha han estado implicadas minorías y *pueblos autóctonos* de tal manera que su relación con el derecho internacional ha estado marcada por una antinomia:

Al no existir el reconocimiento jurídico de minorías como colectividad, no existen derechos de minorías, solo existen derechos que protegen a personas que

pertenecen a alguna minoría. Por su parte, a los *pueblos autóctonos* se les reconoce como tales, pero no como *pueblos* capaces de acceder a la estatalidad, en virtud de mantenerse en los márgenes de la soberanía del Estado.

La lucha por los derechos de minorías y *pueblos autóctonos* y su cabal validez, acusa una debilidad producto de la formación del Estado y del derecho internacional modernos. Es una lucha que está al interior del binomio derechos humanos/*interés nacional*.

Formular una definición “eclectica” sobre idealismo y realismo político resulta complejo en virtud de poseer cada teoría características que las hace antagónicas. No obstante, siendo la naturaleza humana su punto de encuentro, resta tan solo apelar a la interlocución donde la razón y el derecho sean capaces de contener el uso de la fuerza.

Por un lado el idealismo que dota al derecho internacional de un estatus no vinculante, no obstante con fuerza moral y de orientación práctica para los Estados, y por el otro, el realismo político que se orienta por la conducción política acertada que asegura la supervivencia del Estado haciendo uso de la fuerza y sometiendo al derecho, tenemos que las minorías y los *pueblos autóctonos* están más próximos a una definición de *minorías políticas*, como aquellas minorías producto de la estatalidad y cuyo estatus no relativiza al Estado. Las *minorías políticas* se mantienen en los márgenes ideales de los derechos humanos y de la garantía institucional, sujetas a estándares constitucionales internacionalmente reconocidos que les impide acceder a la estatalidad y proclamar su autodeterminación como pueblos de acuerdo con el derecho internacional.

BIBLIOGRAFÍA

- ANGHIE, Antony, *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law*, Cambridge United Kingdom, Cambridge Studies in International and Comparative Law, Cambridge University Press, 2005.
- ARENDT, Hannah, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Barcelona, 2003.
- ARISTÓFANES, *Comedias I*, "Los acarnienses-Los caballeros" Madrid, Gredos, 1995.
- _____, *Las once comedias*, 19ª ed., México, Porrúa, 2004.
- ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses*, Pseudo-Aristóteles, *Económicos*, Madrid, Gredos, 1995.
- _____, *Metafísica*, 13ª ed., México, Porrúa, 1998.
- _____, *Política*, 19ª ed., México, Porrúa, 2000.
- AUSTIN, John, *Sobre la utilidad del estudio de la jurisprudencia*, México, Editora Nacional, 1974.
- BENGSTON, Hermann, *Griegos y persas. El mundo mediterráneo de la Edad Antigua, I*, 24ª ed., vol. 5, México, Siglo XXI, 2006.
- BOHMAN, James and LUTZ-BACHMANN, Matthias, *Perpetual Peace, Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, New Baskerville, MIT Press, 1997.
- BOLOTIN, David, "Tucídides", Strauss, Leo, Cropsey, Joseph (comps.) *Historia de la Filosofía Política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- BRANDT, Reinhard, *Immanuel Kant, política, derecho y antropología*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa-Plaza y Valdés, 2001.
- BULL, Hedley, "The importance of Grotius", Bull, Hedley, Kingsbury, Benedict, Roberts, Adam, *Hugo Grotius and International Relations*, New York, Clarendon Press-Oxford, 2002.
- CASSIRER, Ernst, *El mito del Estado* 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- _____, *La filosofía de la Ilustración*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

- _____, *Kant, vida y doctrina*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- DE VITORIA, Francisco, *Reelecciones del Estado, de los indios y del derecho de guerra*, México, Porrúa, 1985.
- DILTHEY, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu. En la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.
- DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos más ilustres*, México, Porrúa, 2003.
- DORRIEN, Gary, *Imperial Designs. Neoconservatism and the New Pax Americana*, New York, Routledge, 2004.
- ESQUILO, *Las siete tragedias*, 25ª ed., México, Porrúa, 2003.
- FRACHON, Alain, VERNET, Daniel, *La América mesiánica. Los orígenes del neoconservadurismo y las guerras del presente*, Barcelona, Paidós, 2006.
- GILBERT, Jérémie, *Indigenous Peoples' Land Rights Under International Law. From Victims to Actors*, New York, Transnational Publishers, 2006.
- GREWE, Wilhelm, *The epochs of International Law*, tr. Michael Byers, Berlín, De Gruyter, 2000.
- G.W.F. HEGEL, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía II*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- HABERMAS, Jürgen, "Two Hundred Years' Hindsight", Bohman, James and Lutz-Bachmann, Matthias, *Perpetual Peace, Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, New Baskerville, MIT Press, 1997.
- HANS KELSEN, *La Teoría Pura del Derecho*, México, Edinal, 1981.
- HARDT, Michael, NEGRI, Antonio, *Multitud, guerra y democracia en la era del imperio*, Barcelona, Debate, 2004.
- HARTNACK, Justus, *La teoría del conocimiento de Kant*, 8ª ed., Madrid, Cátedra, s.a.
- HERODOTO, *Los nueve libros de la historia*, 8ª ed., México, Porrúa, 2002.

HESÍODO, *Teogonía, El escudo de Heracles, Los trabajos y los días*, 8ª. ed., México, Porrúa, 2004.

HOMERO, *La Ilíada*, 15ª ed., México, Porrúa, 1973.

_____, *Odisea* 19ª ed., México, Porrúa, 1978.

HUGO GROCIO, *Del derecho de la guerra y de la paz*, t. I, tr. Jaime Torrubiano Ripoll, Madrid, Reus, 1925.

IMMANUEL KANT, *Antropología en sentido pragmático*, Madrid, Alianza, 2004.

_____, *Antropología práctica*, Madrid, Tecnos, 2004.

_____, *Crítica de la razón pura*, 12ª. ed., México, Porrúa, 2003.

_____, *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Alianza, 2002.

_____, *La Metafísica de las Costumbres*, 3ª ed., Madrid, Tecnos, 2002.

_____, *La paz perpetua*, 13ª ed., México, Porrúa.

_____, “¿Qué es la ilustración?”, *Filosofía de la Historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

JAEGER, Werner, *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

_____, *La Teología de los primeros filósofos griegos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

_____, *Aristóteles*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

JACOBS, Brian, KAIN, Patrick, *Essays on Kant's Anthropology*, United Kingdom, Cambridge University Press, 2003.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *El contrato social o Principios de derecho político*, 4ª ed., tr. María José Villaverde, Madrid, Tecnos, 2000.

JELLINEK, Georg, *La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, 2ª ed., tr. Adolfo Posada, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2003.

JENOFONTE, *Obras Menores, Hierón, Agesilao, La república de los Lacedemonios, Los ingresos públicos, El jefe de la caballería, De la equitación*,

- De la caza*. Pseudo Jenofonte, *La república de los atenienses*, Madrid, Gredos, 1984.
- KAGAN, Robert, *Poder y debilidad. Europa y Estados Unidos en el nuevo orden mundial*, Madrid, Taurus, 2003.
- KAPLAN, Robert D., *El retorno de la Antigüedad. La política de los guerreros*, Barcelona, Ediciones B, 2002.
- KENNEDY, Paul, *Auge y caída de las grandes potencias*, Barcelona, Debolsillo, 2005.
- KYMLICKA, Will, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996.
- KORMAN, Sharon, *The right of conquest. The acquisition of territory by force in international law and practice*, Oxford, Clarendon-Oxford University Press, 2003.
- KOSKENNIEMI, Martti, *The Gentle Civilizer of Nations. The Rise and Fall of International Law 1870-1960*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- LYONS, Gene, MASTANDUNO, Michael, *Beyond Westphalia?. State sovereignty and international intervention*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1995.
- MALDONADO SIMÁN, Beatriz, *El nexa entre el pensamiento jurídico de la Edad Media y el territorio de los pueblos indios de México. Perspectivas jurídicas*. Tesis profesional para obtener el Grado de Maestra en Derecho, UNAM, Facultad de Estudios Superiores Acatlán, 2004.
- _____, “La guerra justa de Francisco de Vitoria”, *Anuario Mexicano de Derecho Internacional VI-2006*, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2006.
- MARIÑO MENÉNDEZ, Fernando, FERNÁNDEZ LIESA, Carlos, DÍAZ BARRADO, Cástor, *La protección internacional de las minorías*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, s.a.
- McHUGH, P.G., *Aboriginal Societies and the Common Law. A History of Sovereignty, Status and Self-determination*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- MORGENTHAU, Hans, *Escritos sobre política internacional*, Madrid, Tecnos, 2001.
- MÜLLER, Klaus, “Del *Ius Publicum Europeanum* a la gobernabilidad global. Estrategias, fases y fundamentos de la juridificación”, Müller, Klaus, *El*

concepto del derecho en su historia y la juridificación de las relaciones internacionales, Obra Colectiva, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2007, en prensa.

PLATÓN, *Diálogos*, “Apología de Sócrates”, México, Porrúa, 2005.

_____, *Diálogos III*, “Fedón, Banquete, Fedro”, Madrid, Gredos, 1986.

_____, *Diálogos IV*, “República”, Madrid, Gredos, 1986.

_____, *Diálogos V*, “Parménides, Teeteto, Sofista, Político”, Madrid, Gredos, 1998.

_____, *Diálogos VI*, “Filebo, Timeo, Critias”, Madrid, Gredos, 1992.

_____, *Diálogos VII*, “Dudosos, Apócrifos, Cartas”, Madrid, Gredos, 1992.

_____, *Diálogos VIII*, “Leyes”, Libros I-VI”, Madrid, Gredos, 1999.

REALE, Giovanni, *Por una nueva interpretación de Platón. Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las <Doctrinas no escritas>*, Barcelona, Herder, 2003.

_____, *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*, Barcelona, Herder, 2001.

RODRÍGUEZ-PIÑERO, ROYO, Luis, “La OIT y los pueblos indígenas: una introducción histórica (1919-1989)”, Ordóñez Cifuentes, José Emilio, Zaragoza Ángeles, Ignacio, coords., *Aplicación del Convenio 169 de la OIT. Análisis interdisciplinario. XIV Jornadas Lascasianas Internacionales*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2006.

ROULAND, Norbert, PIERRE-CAPS, Stéphane, POUMARÈDE, Jacques, *Derecho de minorías y de los pueblos autóctonos*, México, Siglo XXI, 1999.

RUIZ VIEYTEZ, Eduardo, *La protección jurídica de las minorías en la Historia Europea*, Bilbao, Universidad de Deusto, Instituto de Derechos Humanos núm. 3, 1998.

SABINE, George, *Historia de la teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

SCHMITT, Carl, *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1997.

_____, *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del <Ius Publicum Europeam>*, tr. Dora Schilling, Granada, Comares, 2002.

- _____, *Teoría de la Constitución*, Madrid, Alianza, 2001.
- SMITH, Rhona, K.M., *International Human Rights*, 2ª ed., New York, Oxford University Press, 2005.
- STAVENHAGEN, Rodolfo, *La cuestión étnica*, México, El Colegio de México, 2001.
- STRAUSS, Leo, *La ciudad y el hombre*, Argentina, Katz Conocimiento, 2006.
- _____, *La filosofía política de Hobbes*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- _____, *Natural Right and History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1997.
- _____, *On Plato's Symposium*, Chicago, The University of Chicago Press, 2001.
- _____, *¿Progreso o retorno?*, Barcelona, Paidós, 2004.
- _____, *Socrates and Aristophanes*, Chicago, The University of Chicago Press, 1984.
- _____, *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992.
- _____, Cropsey, Joseph (comps.) *Historia de la Filosofía Política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- SZÉKELY, Alberto (comp.), *Instrumentos fundamentales de derecho internacional público*, t. I, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1989.
- THIO, Li-ann, *Managing Babel: The international legal protection of minorities in the Twentieth Century*, La Haya, Martinus Nijhoff Publishers, 2005.
- THOMAS HOBBS, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- THOMPSON, Kenneth W., *Fathers of International Thought. The Legacy of Political Theory*, Louisiana, Louisiana State University Press, 1994.
- TUCÍDIDES, *Historia de la guerra del Peloponeso*, 6ª ed., México, Porrúa, 2003.

VÁSQUEZ, John A., *Relaciones internacionales. El pensamiento de los clásicos*, México, Limusa, 2002.

VERDROSS, Alfred, *Derecho Internacional Público*, Madrid, Aguilar, 1983.

WEBER, Max, *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

WECKMAN, Luis, *Constantino el Grande y Cristóbal Colón. Estudios de la supremacía Papal sobre las islas, 1091-1493*, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

_____, *La herencia medieval de México* 2ª ed., México, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, 1984.

WELLER, Marc, *The Rights of Minorities. A Commentary on the European Framework Convention for the Protection of National Minorities*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

WELZEL, Hans, *Introducción a la Filosofía del Derecho. Derecho natural y Justicia material*, Buenos Aires, Euros Editores, 2005.

MARCO JURÍDICO INTERNACIONAL

Declaraciones

Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 (*UDHR Universal Declaration of Human Rights*).

Declaración sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas de 1992. Resolución 47/135 (*United Nations Declaration on the Rights of Persons belonging to National or Ethnic, Religious or Linguistic Minorities. Resolution 47/135*).

Declaración y programa de acción de Viena de 1993 (*Vienna Declaration and Programme of Action*).

Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas de septiembre de 2007 (*United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*).

Pactos y Convenios

Pacto internacional de derechos civiles y políticos de 1966 (*ICCPR International Covenant on Civil and Political Rights*).

Pacto internacional de derechos económicos, sociales y culturales de 1966 (*ICESCR International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights*).

Convenio 107 de la Organización Internacional del Trabajo relativo a la protección e integración de las poblaciones indígenas y de otras poblaciones tribales y semitribales en los países independientes de 1957 (*Convention Concerning the Protection and Integration of Indigenous and other Tribal and Semi-tribal Populations in Independent Countries ILO No. 107*).

Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes de 1989 (*Convention Concerning Indigenous and Tribal Peoples in Independent Countries ILO No. 169*).

Convenio-marco europeo para la protección de las minorías nacionales de 1994 (*FCNM European Framework Convention for the Protection of National Minorities*).

CASOS

Corte Permanente de Justicia Internacional. Las “Comunidades” greco-búlgaras, Series B, No. 17, 31 julio 1930. (*The Greco-Bulgarian “Communities”, Publications of the Permanent Court of International Justice, Series B, No.17, July 31st, 1930*).