

Ponencia:

**REPÚBLICA Y LEY EN CICERÓN: HACIA UNA TEORÍA DEL RECONOCIMIENTO
POLÍTICO.**

Santiago Quintero Suárez

santyqs@gmail.com

Universidad EAFIT

Medellín, Colombia

Área temática

Teoría y filosofía política

Trabajo preparado para su presentación en el VIII Congreso Latinoamericano de Ciencia Política, organizado por la Asociación Latinoamericana de Ciencia Política (ALACIP). Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 22 al 24 de julio de 2015.

Resumen

La tarea del presente trabajo consiste en la aproximación a una posible comprensión del *reconocimiento político* en los conceptos de *República* y *Ley* en Cicerón. Se trata aquí de divisar elementos que ayuden a pensar una teoría moral y política del reconocimiento inmersa en los planteamientos del filósofo romano. Para este propósito, se hará un análisis hermenéutico de los dos conceptos mencionados, los cuales se encuentran de forma más extensa en sus obras *La República* y *Las Leyes*, respectivamente. El escrito finalizará con un acercamiento al concepto de Humanidad, bajo el cual se hace resuelve concretamente la propuesta ciceroniana de un reconocimiento político.

1. Introducción: ¿Por qué Cicerón?

La presente ponencia se titula: República y Ley en Cicerón: hacia una teoría del reconocimiento político. Y si el nombre de Cicerón no resulta extraño para los presentes, debe parecer curioso que un trabajo centrado en un autor que escribió casi cien años antes de Cristo, junto con una extraña mezcla de un concepto de raigambre hegeliana, sea presentado

en una mesa que lleva por nombre “Sobre la República: nuevos dilemas conceptuales”. Tenemos, entonces, una primera pregunta que resolver si queremos hacer justicia a la temática que nos reúne, ésta es: ¿qué dilemas conceptuales novedosos puede proporcionarle a la Ciencia Política contemporánea una obra que tiene más de dos mil años de haber sido escrita? Con esto no hacemos más que preguntarnos: ¿por qué pensar a Cicerón en el siglo XXI? Una primera respuesta, de apariencia algo paradójica, asalta nuestro camino: La Edad Media. En efecto, la Edad Media nos justifica para emprender, en pleno siglo XXI, una pesquisa a los adentros de la algo olvidada obra ciceroniana. Esta “excusa” resulta mucho más clara si tenemos en cuenta que, durante la última década se ha posicionado entre los estudios de las Relaciones Internacionales un adjetivo bastante controversial para referirse a la actual configuración del orden mundial. Tal calificativo es, a saber, el de “neomedieval”. Autores como Parag Khanna o Saskia Sassen, entre muchos otros, han vuelto la mirada sobre el orden político que rigió el Medioevo buscando información útil pensar el orden político que hoy nos rige. Y si bien los conceptos y definiciones que ha suscitado el orden contemporáneo son aún bastante difusos y divergentes, parece haber un cierto acuerdo en el hecho de que la organización westfaliana de los Estados-nación, en la cual la soberanía podía delimitarse claramente bajo una autoridad unificada, autónoma e independiente, ha mutado. Ni la ya clásica división entre dos polos, que sirvió para definir el mundo luego de la Segunda Guerra Mundial, ni la idea del “globalismo unilateral” que usó Huntington en los noventas, nos resultan suficientes para comprender la enmarañada relación de poderes que componen el panorama de nuestros días. En este contexto, ante la coexistencia y continua interacción de múltiples y dispersos núcleos de poder tales como los Estados soberanos, las empresas transnacionales, las organizaciones de cooperación internacional y las ONGs, las cortes internacionales de justicia, y con ellas, toda la confusión jurídica y política que se despliega, algunos estudiosos han llegado a concluir que “el orden mundial se ha venido asemejando cada vez más al que se configuró en la Europa medieval”. (Palacios, 2011: 24)

Pues bien, si hemos de creer que esta idea no es del todo esquizofrénica, nos vemos en la tarea de analizar en qué medida la situación del mundo que vivieron Gregorio Magno o Guillermo de Ockham se asemeja a la de Obama y Greenpeace. Si así procediésemos, habríamos tomado un camino lo suficientemente lejano para olvidarnos del todo de Cicerón. Así pues, nuestra respuesta a la primera pregunta, a saber, “¿por qué Cicerón?” sigue vacía.

No obstante, ya se encuentra cercana. Pongámoslo así: algunas de las conclusiones que nos ofrece el paralelo mencionado entre nuestra era y el Medioevo, giran alrededor de dos conceptos fundamentales para toda la teoría política, estos son: orden e identidad. La competencia y traslapamiento de jurisdicciones, el paulatino desdibujamiento de la soberanía nacional, y con todo ello, el complejo amalgama de agentes políticos y fuentes de autoridad, exigen volver a preguntarse: ¿cuál es el sujeto político y a dónde pertenece? Y si, como lo declaran las múltiples perspectivas contemporáneas de la democracia (la deliberativa, la cosmopolita, la radical, etc.), el centro de la política debe ser el ciudadano, entonces, ¿frente a qué o quién ha de reconocerse el ciudadano?, En otras palabras: ¿siguen siendo los Estados la fuente y el eje de la vida política, o han alcanzado los demás actores internacionales un papel legitimador en la política global?

Estos interrogantes ya han recibido muchas eruditas y prácticas respuestas, pero las cuestiones decisivas (la del orden y la identidad política) aún permanecen oscuras en el fondo de la discusión. Es aquí que Cicerón puede brindarnos algunas luces para tratar de descifrar el problema que se teje entre un orden neo-medieval, todavía algo nublado, y una configuración westfaliana, reticente a desaparecer del todo. Esta aparición de Cicerón en la escena, toma asidero, primero, gracias al hecho de que resulta imposible revisar la teoría política que construyó el Medioevo y que terminaría por sentar las bases de la política de la Modernidad (empezando por Agustín y terminando con Maquiavelo), sin encontrar que muchos de los conceptos principales de la teoría política de esta época, e incluso, de la modernidad, no pertenecen tanto a Aristóteles ni a Platón, como sí a Cicerón. Esta afirmación, un tanto polémica, puede evidenciarse en una revisión exhaustiva de la obra política del pensador romano. Y sí que nos resulta útil esta revisión en un momento de transición política, como la de nuestros días, donde vuelven a hacerse necesarios conceptos éticos –rechazados en alguna medida por la Ciencia Política “dura”- para tratar de explicar la ciudadanía, la autoridad, la soberanía, las leyes, el orden y, en general, la política.

Aquí no nos interesa, entonces, examinar las propuestas de las teorías que afirman un orden neo-medieval. No. La propuesta que aquí presentamos es, más bien, la de acercarnos, si queremos entender la maraña política que nos alcanza, a dos de los conceptos que fungen como bastiones de la política medieval, moderna y, en esa misma medida, de la

contemporánea. Estos son, como ya lo habíamos mencionado, orden e identidad. Y sí hasta este punto, hay algún grado de claridad en el planteamiento del problema, Cicerón puede proveer los primeros pasos para entender ambos conceptos. En resumidas cuentas, trataremos de encontrar la forma en que el filósofo y jurista romano comprende las ideas políticas aquí problematizadas, analizando los conceptos de República y de Ley, bajo los cuales su teoría política se encuentra mejor representada.

El primer inconveniente para nuestra investigación aparece, sin embargo, cuando observamos la penosa situación de los fragmentos disponibles de Cicerón: el cónsul romano ha sido desmeritado por los investigadores contemporáneos debido a la “falta” de alcance filosófico y poca originalidad, entre otras acusaciones.¹ Es, entonces, el objetivo de este trabajo, retomar la obra del pensador romano como fuente para pensar nociones políticas fundamentales en la contemporaneidad, teniendo en cuenta categorías morales que correspondan directamente con el saber ético y práctico. De este modo, volver sobre la teoría ciceroniana permitirá lograr un acercamiento fructífero y diferente a la cuestión del reconocimiento y de la comunidad política en la filosofía contemporánea.

Una historia muy diferente respecta a las teorías del reconocimiento. Éstas ven la luz formalmente en la modernidad con el idealismo alemán, primero con Fichte (1994) y posteriormente -con mayor precisión metodológica y conceptual- en Hegel (1994, 2004), y han sido retomadas y reinterpretadas en múltiples investigaciones contemporáneas con el afán de ayudar a la comprensión de algunos fenómenos sociales y políticos de la “posmodernidad” como los son, por ejemplo, las relaciones de trabajo y representación simbólica que analiza Habermas (1986) y la llamada “gramática moral de los conflictos sociales” llevada a cabo por Axel Honneth (1997), donde la idea hegeliana de “la lucha por el reconocimiento” ocupó un papel fundamental.

A pesar de la fuerza que ha recobrado este debate en el medio académico, son pocas las referencias que tratan de indagar la preocupación por el reconocimiento en autores clásicos.²

¹ Para ampliar este aspecto, así como la verdadera importancia de Cicerón en la teoría política, ver: Kries, (2003) y Striker (1995).

² Las investigaciones de Siep (2011) sobre la relación entre Hobbes y Hegel en “la lucha por el reconocimiento” es uno de los primeros intentos en esta materia. Es importante, sin embargo, resaltar que existen bastantes investigaciones en torno a la discusión del reconocimiento entre Hegel y Fichte (su influencia más próxima), tales como “*Autonomie Und Anerkennung: Hegels Moralkritik Im Lichte Seiner Fichte-Rezeption*” de Andreas

En este orden de ideas, el rastreo de tal noción en la teoría política clásica es un terreno casi inexplorado y resulta pertinente como un primer acercamiento teórico analizar la obra del pensador político romano Marco Tulio Cicerón con la intención de hallar planteamientos que resulten aportantes a la discusión actual en torno al reconocimiento.

2. Metodología y programa

Por lo tanto, para este trabajo, en el cual tenemos tres horizontes históricos y teóricos diferentes (el de Cicerón, el de las teorías del reconocimiento y el nuestro), proponemos realizar un estudio hermenéutico de la obra de Cicerón, teniendo en cuenta la idea de “fusión de horizontes” propuesta por Hans Georg Gadamer (VM I y II), atendiendo a los siguientes pasos: primero se hará una introducción al concepto de *República* en el autor romano; a partir de ésta, se irán desprendiendo las implicaciones que permitirán afirmar el sentido ético propio del hombre, esto es, *el pueblo como unidad ética*; posteriormente, y por medio de los elementos del punto anterior, se arribará a la noción de *Ley*, donde se encuentra el origen de lo justo, en su más amplio sentido ciceroniano, y de donde debe desprenderse todo derecho humano³; de lo extraído en estas dos categorías, para finalizar, se podrá deducir la posibilidad del individuo de reconocerse en el otro como parte de “la sociedad del género humano” mediante la identidad que le pertenece como hombre y que se hace evidente en el orden ético y político, esto es, la comunidad política.⁴

Como se indicaba, compete en primer lugar analizar con detenimiento el concepto de República. En boca de Escipión, dice Marco Tulio: “la república⁵ es lo que le pertenece al pueblo” (*R*: 62). Continúa comentando Escipión: “pueblo no es todo conjunto de hombres reunido de cualquier manera, sino el conjunto de una multitud asociada por un mismo derecho, que sirve a todos por igual” (*R*: 63). De estas sentencias puede empezarse por elaborar las dos preguntas que guiarán este estudio: ¿cómo se forma una sociedad de tal

Wildt (1984) o la del profesor Carlos E. Rendón (2010): “Fichte: El reconocimiento y sus implicaciones”, entre otras.

³ Aquí, la expresión “derecho humano”, se utiliza para especificar la naturaleza particular de este derecho, en contraposición al derecho natural, que también aparece en la obra de Cicerón.

⁴ Durante el texto, para las citas textuales de Cicerón, se usará la mayúscula “*R*” seguida por la página, así: (*R*: p) para referirse al texto *La República*; de igual forma la letra “*L*” para *Las Leyes*, cuando corresponda.

⁵ Cosa pública, del latín *Res – publica*.

manera que no sea una cualquiera? Y, ¿qué significa que se encuentre asociada por un mismo derecho?

3. *El origen del pueblo como unidad ética.*

Frente a la cuestión acerca de cómo se forma el pueblo, dice Cicerón: “La causa originaria de esta conjunción [el pueblo] no es tanto la indigencia humana, cuanto cierta [...] tendencia asociativa natural de los hombres, pues el género humano no es de individuos solitarios [...]”⁶ (R: 63) En este texto, Cicerón no evoca más que la causa “biológica” para justificar la reunión humana, que se resume en el hecho de que es congénito al hombre una tendencia a la vivir entre otros de su misma naturaleza, no porque nazca entre ellos, sino porque permanece allí después de haber nacido. Por tal, es propio de la naturaleza del hombre el encuentro con los otros: el formar una sociedad.

Sin embargo, no resulta suficiente esta justificación⁷. Más que en su carácter biológico, la sociabilidad del hombre se funda en la “identidad específica de los seres humanos, al menos si se los considera en su calidad de animales racionales” (L: 48) Luego se volverá sobre este punto. Lo decisivo, frente a la simple afirmación de la identidad común como elemento articulador, es que, éstos, con quienes se asocia el hombre, son sus semejantes: a quienes se entiende de la misma naturaleza, y junto con quienes se establece en determinado paraje. Tal condición de semejanza es la que posibilita ópticamente una vida en común, es decir: la realidad fáctica de la comprensión del otro como racional y por tanto semejante, introduce a la subjetividad en la vida junto a otros. No corresponde este encuentro humano –alejándose Cicerón de la doctrina epicúrea- a un asunto meramente intuitivo propio de la naturaleza individual del hombre. Por el contrario, significa un acto racional que inserta a la subjetividad que se sabe a sí misma racional y encuentra en la alteridad –identificada de su misma naturaleza- el soporte suficiente para asegurar la construcción intersubjetiva que deviene de la reunión humana.

⁶ A diferencia de la interpretación de san Agustín en su tratado *La Ciudad de Dios* (1793)-Libro XIX-, desde esta sentencia, anuncia Cicerón su oposición a afirmar que los hombres se asocian ante su imposibilidad de defenderse por sí mismos de la intempestiva condición de enfrentarse a la naturaleza.

⁷ Será sólo hasta su texto posterior, *Las Leyes*, que se amplíe la comprensión del origen de los hombres como sociedad.

Así, “como gérmenes”, promovidos por la “tendencia asociativa”, deben configurarse los hombres de tal forma que pueda mantenerse su reunión. Para Cicerón, no basta haber encontrado una racionalidad que permita identificar a los hombres como semejantes para que se constituyan como un pueblo. Es necesario un gobierno para que el grupo humano perdure, y este gobierno tiene como única utilidad “mantener aquel vínculo que empezó a unir en sociedad pública a los hombres” (R: 64):

[...] toda república, que, como he dicho, es lo que pertenece al pueblo, debe regirse, para poder perdurar, por un gobierno. *Éste debe servir siempre y ante todo a aquella causa que lo es también de la formación de la ciudad*; luego, puede atribuirse este gobierno a una sola persona o a unas pocas escogidas o puede dejarse a la muchedumbre de todos. (R: 63-64)

¿Queda de esto que el gobierno es simplemente un medio para mantener la racionalidad del conjunto, aquello que los unió por primera vez? Contestar esta pregunta requiere examinar más profundamente aquello que significa la racionalidad de la vida en reunión. Esto es, la posibilidad de reunión racional no agota su sentido en el simple encuentro de los hombres, antes bien, ésta permanece inmanente al desarrollo del conjunto y se manifiesta en aquello que los mantiene unidos y que se erige como el punto de partida de la vida en común, “la sociedad pública”.

Así ¿qué es la vida en común sino la construcción de determinados esquemas que rigen el comportamiento de los hombres en comunidad, esto es, la elaboración de un estado de cosas en que todos coinciden no tanto como contrato, sino como hábito? La condición humana de vivir en grupo, provoca inherentemente en su transcurrir las circunstancias bajo las cuales se puede con-vivir, esto es, los comportamientos, expresiones, manifestaciones, entre otros, que hacen de la vida con-otros, una vida puesta en *común*. La vida puesta en común es un surgir de aspectos sustanciales compartidos, sobre los cuales se identifican los sujetos y se saben a sí mismos correspondidos como integrantes de un grupo; es un primer estadio social en el cual pueden reconocerse los hombres unos a otros como inmersos en la intersubjetividad que es cada uno en su entorno (también) común.

Estas circunstancias sustanciales que habilitan la con-vivencia, y que se erigen como parámetros de existencia en conjunto, se constituyen en *costumbres*. Es de aquí que se hace posible la subsistencia de la sociedad: en la medida que ésta se instituye conforme a unas *costumbres* que permiten el reconocimiento intersubjetivo de cada unidad que integra el conjunto. Se colige que, adaptarse y adoptar ciertas costumbres, por un lado, y por el otro, estar asociado y pertenecer a una comunidad, son uno y lo mismo. Esta unidad que resulta de la vida individual, identificada y reconocida racionalmente como común sobre la base de las costumbres, es el eje fundamental de la perdurabilidad en el tiempo; los hombres como individuos mueren y son olvidados, pero como cuerpo ético, y esto es, unido por las costumbres, pueden ser eternos.⁸

Por esta razón, el gobierno no es sencillamente un mecanismo del que disponen los hombres para mantenerse unidos; el gobierno es el conjunto de aquellas costumbres sobre las cuales se construye y permanece un pueblo (ahora sí denominable como tal). Se trata del contenido estructural de dicho orden ético y en esta medida, la posibilidad de cobijar la racionalidad que los identificó en un principio, bajo criterios comunes que soporten y hagan estable la vida en común. En otras palabras, el gobierno no es sencillamente el régimen de un individuo o grupo de personas, sino, primeramente, aquello que mantiene unidos a los hombres y los identifica como unidad ética y en esta medida, como sujetos en común. De esto queda que, finalmente, las costumbres, que rigen la vida en común y permiten la unidad y continuidad del pueblo son el sentido y el contenido propio del gobierno. Son las costumbres el buen gobierno mismo, el que permite que perdure el pueblo.⁹ Dirá el autor romano en el último libro de *La República*, refiriéndose a un verso de Ennio: “porque ni los hombres sin tales costumbres ciudadanas, ni las costumbres sin el gobierno de tales hombres...” pueden mantener por largo tiempo una República. (R: 152)

⁸ Cicerón dice al respecto: “una ciudad debe constituirse de manera que resulte eterna. Por ello, la muerte no es natural para una república como lo es para un hombre, para el cual, la muerte, no es sólo necesaria, sino muchas veces deseable. Cuando desaparece una ciudad, cuando se arruina y se extingue, es [...] como si muriera y se destruyera todo este mundo...” (R: 138) También resulta muy ilustrativo el aporte que hace Hannah Arendt frente al concepto latino de mundo según el cual, éste (el mundo), es el producto de las acciones humanas puestas en común y donde es posible el encuentro intersubjetivo, “el mundo es pues lo que está entre nosotros, lo que nos separa y nos une. [...] El mundo humano es este espacio *entre*, cuya ley sería la pluralidad” Véase Arendt (1997: ?).

⁹ Al respecto, refiriéndose a un viejo dicho, señala Hegel (2004) en la Fenomenología del Espíritu: “la sabiduría y la virtud consisten en vivir de acuerdo con las costumbres de su pueblo” (211)

Así, un pueblo no se resume en el desenvolvimiento natural de la racionalidad humana que se manifiesta es una reunión cualquiera de hombres. Ahora, tras la formación paulatina de identidad del grupo -que no es otra cosa que la puesta en común de las subjetividades, que se reconocen y se saben entre sí en el desarrollo de la vida conjunta- es que se puede hablar de una realidad civil que responde al alejamiento de la mera identidad natural de lo humano, para entrar a una esfera en que los hombres pueden comprenderse como iguales, y no simplemente como semejantes. Se sigue de aquí, que la condición civil de un pueblo es la formación de una estructura común a todos que les permita referenciarse como iguales, y esto no porque sean todos del mismo aspecto o por sus debilidades, sino porque en la contemplación de sus diferencias pueden encontrar una manera y un motivo que los una y les permita la con-vivencia a la que tienden naturalmente y que instituyen de forma racional. Este gobierno de las costumbres, -lo propio del pueblo, aquello que le pertenece y lo constituye como República- es pues una construcción ética que, a través del vivir práctico y del acontecer en él mismo, se hace la manifestación objetiva del sujeto que *es* en la República, es decir, el ciudadano que se *reconoce* como tal.

En este sentido, es posible colegir que, las premisas que establecen positivamente las conductas y obligaciones del pueblo, *las leyes*, son el reflejo de la concreción de la vida en común, a partir del cual se determinan las categorías morales que pertenecen a dicho orden político. Lo justo, lo injusto; lo bueno o lo malo, hacen parte menos de una identidad acordada, como de una realidad vivida que se determina en su suceder práctico. Es en este plano donde el sujeto se puede reconocer como ciudadano, puesto que la vida misma se asume como un acontecer colectivo bajo esquemas sociales que se hacen manifiestos.

Así, puede comenzar a entenderse la Ley ciceroniana: en este sentido, la Ley no se soporta meramente en la obediencia de la figura personificada del gobierno -rey, grupo de hombres elegidos o muchedumbre- sino en la naturaleza propia del hombre que se reconoce como sujeto inmiscuido en la intersubjetividad que es el pueblo y sus costumbres.

Este orden de ideas permitiría decir que, para Cicerón, la manifestación de la Ley obedece a la realidad particular de cada pueblo espacio-temporalmente definida, y que, sencillamente, es diferente en cada caso. Esta afirmación resulta apresurada puesto que para él, la Ley no se define a partir de las múltiples legislaciones de los distintos pueblos, sino que, por encima de

ellas, existe una Ley natural “que afirma ciertos principios ético-jurídicos de carácter ineluctable.” (L: 42). Es menester, entonces, acercarse más minuciosamente al concepto de Ley en el autor romano si se quiere entender cómo se articula la argumentación hasta aquí sostenida con el mencionado concepto.

4. La Ley natural y la Ley civil.

El concepto ciceroniano de Ley se remite a primera vista a la concepción estoica, según la cual la Ley por sí misma, es la Ley de la Naturaleza¹⁰. En sus palabras, se trata de: “La Razón suprema impresa en la naturaleza que ordena lo que debe hacerse y prohíbe lo contrario” (L: 174). Y esto no porque el hombre simplemente acomode el cosmos bajo sus consideraciones, sino porque del mundo puesto en frente emana lo que le es propio a cada ente, su esencia. En otros términos, la Ley Natural es el mostrarse del mundo como tal, el aparecer ontológico de todo aquello que pueda ser nombrado.

Podría decirse, incluso, que se refiere a la observación del movimiento de lo vivo, de la naturaleza que ya se encuentra impresa en cada ente natural. Por esto, la Ley natural, no es la invención de principios que permitan describir el mundo, sino la naturaleza que habla por sí misma y demuestra cualquier enunciado lógico que se pueda decir de ella.¹¹ Así, se desprende de Cicerón, que, la racionalidad, no es mucho más que la condición natural que caracteriza a un hombre como hombre y no como cualquier otro animal. Es decir, la razón es menos una habilidad del hombre que le permite disponer, de una forma u otra, de aquello que está en su mundo y traerlo para sí, y más la propia posibilidad de saberse humano en cuanto tal, de una esencia específica: “por eso respondemos todos a una misma definición, porque ésta sólo se refiere a la esencia de los individuos a los cuales abarca.” (L: 48) El animal racional, finalmente, no es una etapa del hombre; el animal racional, *es* el hombre.

La Ley, concretamente, consiste pues, de la reunión de todo lo existente bajo los principios que rigen la naturaleza: “no es el producto de la inteligencia humana ni de la voluntad popular, sino algo eterno que rige el universo.” (L: 195) Es lo que el *Logos* para los griegos.

¹⁰ Para ampliar la relación entre la Ley en Cicerón y el concepto estoico de ley, ver: Asmis (2008)

¹¹ Es menester aclarar en este punto, que la Ley ciceroniana no se trata de enunciados científicos, es más, existe antes de cualquier expresión escrita y permanece aún lejos de esta. No son pretensiones epistemológicas las que rodean la concepción ciceroniana de la Ley, sino morales.

No se trata, como lo ha hecho parecer la tradición iusnaturalista del derecho, de una presencia inamovible en el cielo, sino, por el contrario, del propio suelo sobre el que se erigen los pasos de lo cognoscible.¹² En general, las leyes positivas particulares de cada pueblo “llevan más este título por concesión que por naturaleza” (L: 197)

Sin embargo, de este último punto se extrae lo decisivo frente a las leyes de los hombres, y es que, para Cicerón, la Ley no se queda en la mera abstracción de lo natural, antes bien, la esencia del hombre, su racionalidad, introduce la vida humana a la consolidación de su forma de vida en grupo en la identificación y el reconocimiento de los otros, como ya se había visto. La vida del pueblo que se ha identificado como unidad política, no sólo se ve influenciado por la Ley; ésta es el fundamento de las construcciones jurídicas particulares en tanto que se erige como el eje articulador de la identidad racional que permite elaborar formas de reconocimiento que hacen de la vida en común un estado de cosas estable. Aquí, ya en medio de la vida civil, la Ley se expresa como Derecho. No se trata simplemente de la Ley natural, sino que ha mutado a la contingencia de la vida de los hombres donde la realidad pasional y cambiante no demuestra la concreción total de la Ley natural. No obstante, Cicerón cree en el progreso moral de los pueblos, que no es más que el acercamiento de la representación del Derecho a la Ley de la Naturaleza, esto se debe a que para él, las leyes no se definen simplemente al modo griego de “dar a cada uno lo suyo”, sino también, y principalmente, mediante la idea de “elegir”. (L: 175) Esto es, “la Ley [...] es la mente y la razón del hombre dotado de sabiduría práctica, es el criterio de lo justo y de lo injusto” (L: 176) Es en esta conjugación de la tendencia natural del individuo y de la realidad fáctica de la sociedad que se instituyen las leyes civiles.

Por tanto, el Derecho no es el producto de meros acuerdos humanos, sino del desenvolvimiento natural de la realidad ontológica y racional del hombre en sociedad, que se sustenta en el vivir y acaecer del sujeto en el pueblo, y de la misma manera, del pueblo que *es* en cada ciudadano que se reconoce a sí mismo como tal. Esto es, (en la elegancia de

¹² Es de esto que se entiende la escisión que realiza Cicerón de la Ley divina y la Ley natural: “la misma Divinidad, tal como la concebimos, no puede pensarse sino bajo la forma de un espíritu de índole independiente, que excluye cualquier clase de composición mortal” (L: 44) De este modo, “la Ley manda y es imperativa porque el precepto, por así decirlo, surge espontáneamente de “una razón derivada de la naturaleza de las cosas” (L: 195) sin intención de ninguna voluntad trascendente” (L: 45)

la terminología hegeliana), una aproximación a la unidad del sujeto que se sabe a sí mismo y se reconoce en el otro, y de esta forma, se eleva a la universalidad del pueblo como conjunto ético, absoluto. Así, la Ley (el Derecho) es el sentido estructural y conceptual a la unión del pueblo mismo. Esto es lo mismo que decir que, las leyes son la expresión formal y causal de la eticidad de un pueblo hecha realidad en el sujeto que se reconoce moralmente en sus costumbres, y esto es, en el Derecho. Significa, finalmente, que en la Ley (el Derecho) se puede proyectar el individuo que se reconoce como ciudadano, en la medida que también éstas reflejan la posibilidad de ser reconocido. Así pues, acogerse a las leyes con la posibilidad de reconocer y ser reconocido en el pueblo como sujeto activo que hace parte de la formación ética, de la unidad política que es la República.

5. *La sociedad del género humano.*

De esta dicotomía entre el derecho positivo y la Ley natural, que permanece en cada comunidad política, se deduce que co-existen dos tipos de sociedades humanas, a saber: primero, las que luchan entre sí, las sociedades nacionales con sus estructuras jurídicas particulares, en constante riña con la Ley verdadera; y en segundo lugar, la sociedad del género humano para la cual las normas sólo aparecen con claridad para los ilustrados y prudentes, pero que se encuentran inmiscuidas en las almas de todos los seres racionales, y “son el fundamento natural de las reglas [...] de las distintas naciones” (L: 49). En tanto esta última sólo es regida por la Ley perfecta de la naturaleza, en perspectiva, no se necesitaría otra división política, ni más orden jurídico y ético que el propiamente natural, pero como se mencionaba, ante la contingencia de lo humano, Cicerón propone como necesario desarrollar una educación particular que guía la razón contenida en los hombres, y no sólo permita la diferenciación de los otros sistemas, sino que, en esta diversidad, permita alcanzar la virtud de la *humanitas*: “es decir, aquella que consiste en respetar a todo hombre por el solo hecho de que es nuestro semejante”(L: 49), a pesar de su distanciamiento de la propia realidad mediata.

Esta resolución categorial ciceroniana desemboca en una consideración no tanto de relevancia jurídica como puramente moral, a saber, la vida del ciudadano es, al menos conceptualmente, una vida según las Leyes, y no porque éstas lo obligan, sino porque en ellas se reconoce él como ciudadano; y es en este reconocimiento que se hace posible la con-

vivencia, la ciudad, y el desarrollo del sujeto que (como diría el idealismo alemán) se eleva a lo universal en su realidad mediata intersubjetiva. El derecho no es igual para todos porque coarte y amenace so pena de castigo a los habitantes de la ciudad, sino porque en él todos pueden ser pueblo.

Así, Cicerón en su tratado *Sobre los Deberes*, anticipando casi literalmente a Rousseau (2000), dice:

Es perfectamente lícito y natural que cada uno se procure para sí, antes que para los otros, los medios necesarios para la vida; lo que la naturaleza no soporta es que nosotros incrementemos nuestra propia sustancia, nuestras riquezas y nuestro poderío con los despojos de los demás. [...] A esto se orientan las leyes, esto buscan: que se mantenga incólume la convivencia civil. [...] *Luego, todos deben proponerse una sola cosa: identificar el interés de cada uno con el de todos los demás.* Si cada uno trata de llevárselo para sí, quedará destruida la sociedad humana (Cicerón, 1989: 152-144)

De esta forma, la Ley natural se consume, al interior de lo humanamente experienciable, en “observar la justicia, reforzar los vínculos sociales y obrar como miembro consiente de la sociedad del género humano.” (L: 50) La apertura a los otros, entonces, el encuentro político que se abre en el reconocimiento de la humanidad que todo ciudadano de cualquier República *es*, se hace, en un sentido amplio, la construcción de una vida ética que posibilita la convivencia de los pueblos. Lo que Kant llama en *La Paz perpetua* (2001) “el derecho de la ciudadanía mundial” o “Derecho público de la Humanidad” aparece en Cicerón, pero de una manera completamente distinta: se trata aquí de el reconocimiento de la condición política de la humanidad como una construcción de la diversidad que se eleva a la consolidación de la Razón absoluta de lo natural. En otras palabras, sólo es posible el reconocimiento del otro como manifestación de una posibilidad de la humanidad y en esta medida, se hace abre la realidad de la vida conjunta, es decir, de la vida intersubjetiva en su totalidad.

REFERENCIAS.

Agustín, San. (2013). *La Ciudad de Dios*. BAC Selecciones: Madrid

Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?* Paidós Ibérica: Barcelona

Asmis, E. (2008). Cicero on Natural Law and the Laws of the State. *Classical Antiquity*, 27 (1)

Cicerón, M.T. (1987). *Sobre la República*. Gredos: Madrid.

_____. (1989). *Las Leyes*. Alianza: Madrid.

_____. (1989). *Sobre los Deberes*. Tecnos: Madrid.

Fichte, J.G. (1994). *Fundamentos del derecho natural*. Centro de Estudios Constitucionales: Madrid.

Friedrichs, J. (2001). “The meaning of new medievalism”, *European Journal of International Relations*, 7 (4).

Gamble, A. (2007). Regional blocs, world order and the new medievalism, En Telò, Mario (ed.), *European Union and New Regionalism. Regional Actors and Global Governance in a Post-Hegemonic Era*. Asghate Publishing: Hampshire.

Gilpin, R. (2001). *Global Political Economy: Understanding the International Economic Order*. Princeton University Press: Princeton

Habermas, J. (1989). *Ciencia y Tecnología como “ideología”*. Tecnos, Suplementos Anthropos: Barcelona.

Hegel, G.W.F. (1994). *Creer y Saber*. Norma: Bogotá.

_____. (2004). *Fenomenología del Espíritu*. Fondo de Cultura Económica: México.

Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Crítica: Barcelona.

- Huntington, S. (1999). The lonely superpower, *Foreign Affairs*, 78 (2).
- Khanna, P. (2009a). The coming Middle Ages, *McKinsey Quarterly*, Disponible en: whatmatters.mckinseydigital.com/geopolitics/the-coming-middle-ages
- _____. (2009b). Neomedievalism, *Foreign Policy*, Disponible en: www.foreignpolicy.com/story/cms.php?story_id=4850
- Kant, I. (2001). *La Paz perpetua*. Longseller: Buenos Aires.
- Kries, D. (2003). On the Intention of Cicero's "De Officiis". *The Review of Politics*, 65(1)
- Marsilio, de P. (1989) *El defensor de la paz*. Tecnos: Madrid.
- Palacios, J. (2011). El orden mundial a inicios del siglo XXI: orígenes, caracterización y perspectivas futuras. *Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad*, 53 (18)
- Rapley, J. (2006). The new Middle Ages, *Foreign Affairs*, 85 (3).
- Remer, G. (2010). The Classical Orator as Political Representative: Cicero and the Modern Concept of Representation. *The Journal of Politics*, 72 (1).
- Rendón, C. E. (2010) Fichte: El reconocimiento y sus implicaciones. En: *Reconocimiento y Diferencia. Idealismo alemán y hermenéutica: un retorno a las fuentes del debate contemporáneo*: Bogotá.
- Rousseau, J. (2000). *El contrato social*. Íntegra: Madrid.
- Salisbury, J. (1963). *The Statesman's book of John of Salisbury*. Russell & Russell: New York.
- Sassen, S. (2006). *Territory, Authority, Rights: From Medieval to Global Assemblages*. Princeton University Press: Princeton.
- Siep, L. (1979). *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Karl Alber: München, 1979.
- _____. (2011) La Lucha por el reconocimiento. La relación entre Hegel y Hobbes en los escritos de Jena. *Estudios filosóficos, Universidad de Antioquia*, 43.

Striker, G. (1995). Cicero and Greek Philosophy. *Harvard Studies in Classical Philology*, 97(1).

Tomás, Santo. (1998). *Tratado de la Ley*. Porrúa: México D.F.

Wendt, A. (2003). Why a world state is inevitable? Teleology and the logic of anarchy, *European Journal of International Relations*, 9 (4).

Wildt, A. (1984). Autonomie Und Anerkennung: Hegels Moralkritik Im Lichte Seiner Fichte-Rezeption. *The Philosophical Review*, 93.

Williams, P. (2008). From the new middle ages to a new dark age: The decline of the state and us strategy, *The Strategic Studies Institute*. Disponible en: <http://www.strategicstudiesinstitute.army.mil/pdffiles/pub867.pdf>.