

Lectio inauguralis

Fundamentos éticos de la democracia

Lectio inauguralis
Ethical Foundations of Democracy

CARLOS GAVIRIA DÍAZ

De origen antioqueño, Carlos Gaviria es doctor en Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad de Antioquia (1965). Asistió a la Universidad de Harvard como estudiante especial en las áreas de Jurisprudencia, Derecho Constitucional y Teoría Política. Vicerrector general, decano y director del departamento de Derecho y Ciencias Políticas en el mismo claustro universitario (1974-1992); profesor universitario por más de 30 años. Magistrado y presidente de la Corte Constitucional (1993-2001) y político colombiano. Presidente del Polo Democrático Alternativo (2006-2009); senador de la república (2002-2006); candidato presidencial para el período (2006-2011). Ha sido ponente de diferentes proyectos de ley tales como la sentencia C-239 de 1997 "Derecho a morir dignamente".

Resumen

En este documento, Carlos Gaviria Díaz recorre desde una perspectiva histórica y filosófica, el concepto de democracia y da luces sobre su realidad en Colombia hoy día. Finalmente, se interroga acerca de los valores éticos en el contexto de una sociedad democrática, particularmente la sociedad colombiana, de acuerdo con la Constitución de 1991. La democracia es un proyecto que debe perseguirse permanentemente, un propósito del todo realizado.

Palabras clave: democracia, ética, valores, libertad, autonomía, igualdad, utopía.

Abstract

In this paper, Carlos Gaviria Díaz goes over the vicissitudes of the concept of democracy and enlightens the reality of democracy in Colombia nowadays, based on a historical and philosophical perspective. Finally,

ethical values in the context of a democratic society, particularly the Colombian society, according to the 1991 Constitution, are questioned. Democracy is a project that should be pursued constantly, a project completely done.

Keywords: democracy, ethics, values, freedom, autonomy, equality, utopia.

Fecha de presentación: Nov. 14/2012

Fecha de aceptación: Mar. 19/2013

En primer lugar mis agradecimientos a la Universidad de San Buenaventura, a su Rector y a sus directivos por esta invitación tan grata que me han formulado para reflexionar con ustedes sobre un tema que, además, es de mi preferencia. A la par, pongo de presente que me emociona mucho estar en la Universidad de San Buenaventura por una razón: quienes siguieron mi trayectoria en la campaña política saben que no soy religioso; pero no ser religioso es una cosa totalmente distinta a menospreciar las creencias y tengo, desde esa perspectiva, una profunda admiración por los franciscanos y por muchos de sus egregios exponentes. Especialmente hay dos figuras que se llevan toda mi admiración: San Francisco de Asís, de quien decía Oscar Wilde –a mi modo de ver con toda razón– era el único cristiano que había existido después de Cristo por su vida ejemplar que daba testimonio de una propuesta ética tan bella como es la propuesta ética cristiana. Y un pensador medieval extraordinario: Juan Duns Scoto. Considero a Duns Scoto el más grande filósofo cristiano medieval por encima de Santo Tomás que si bien es un pensador extraordinario, es Duns Scoto como filósofo específicamente cristiano la figura cimera de la filosofía cristiana medieval. Dicho esto voy a empezar a tratar el asunto que nos ocupa.

Muchas cosas necesitan explicación y reflexión y sin embargo las damos por entendidas. Por ejemplo, todos damos por supuesto que la de-

mocracia es el gobierno ideal y el único modo legítimo de ejercicio del poder; sin embargo, no nos detenemos a cavilar sobre el porqué de ello. Qué es lo que tiene de bueno la democracia, por qué nos autodenominamos demócratas, por qué en estos momentos casi nadie se atreve a decir que no es un demócrata. Hay una cierta presión social en ese sentido.

José Ortega y Gasset, en un brillante ensayo titulado *Democracia morbosa* publicado en *El Espectador*, dice lo siguiente:

Descreo de aquellas personas que se definen a sí mismas de esta manera: "yo soy ante todo un demócrata". ¿Por qué? Porque uno no puede ser ante todo un demócrata. Es como si yo me definiera de esa manera si alguien me preguntara: "bueno, yo quiero saber quién es usted; ¿por qué no me da una pista de quién es usted?" Y yo le dijera: "pues yo soy un gran catador de vinos". Esta persona se quedaría sin saber cuáles son las facetas relevantes de mi personalidad.

Es igual que si yo dijera: "Ante todo soy un hincha del Cali". Eso no le dice nada a nadie. Ortega y Gasset nos llama la atención sobre ese hecho. "Yo desconfío –dice– de una persona que dice ante todo soy un demócrata porque uno debe ser un demócrata a *posteriori*, es decir, después de que ha definido otros asuntos que para Ortega y Gasset pueden ser más hondos y más vitales.

¿A qué se refiere don José Ortega y Gasset en ese ensayo? A algo muy sencillito. Cuando uno resuelve ser demócrata es porque ya tiene una

postura ética definida. La política es evaluable; es analizable desde una perspectiva distinta a ella misma. Considero que uno de los males de la política actual y de la práctica política es que se sienten sustraídas de toda valoración por fuera de ellas. Horas antes comentaba con algunos profesores que cuando fui senador me sorprendía de que en algunas conversaciones sobre asuntos espinosos, al hacer una observación de orden moral o ético me replicaban: "Es que a usted se le olvida que esto es política; esto es una cosa distinta". Si la política no es evaluable desde un punto de vista ético y desde un punto de vista moral es por ser una actividad perversa. La política tiene que estar a tono con la ética, con una concepción moral de la persona y sobre esa base vamos a tratar de despejar la inquietud de don José Ortega y Gasset.

Una observación que debí haber hecho al principio la hago a continuación. Cuando la Universidad de San Buenaventura me invitó a compartir con ustedes esta grata sesión me solicitó amablemente que de manera previa enviara el texto de la conferencia, lo cual me negué a hacer por una sencilla razón: una lección inaugural tiene que ser una lección más; es la primera, pero es una lección y yo como profesor nunca he utilizado un texto para leerles a los estudiantes; eso me parece deplorable. Aprendí de Karl Popper –un filósofo de la ciencia austríaco del siglo pasado– que entre el auditorio y el expositor no debe mediar ni una pequeña hoja de papel; ¿por qué? Porque la exposición debe ser viva; debe ser retadora. No se trata simplemente de comunicar conocimientos sino de tocar fibras, de hacer afirmaciones que muchas veces son escuchadas por primera vez y el oyente se siente desafiado e impelido a formular nuevas preguntas. Me parece que ese es el modo de hacer una exposición y ello es así por dos razones: primero, una lección tiene que ser de viva voz; y segundo, porque creo que es la única manera de relacionarse

con un auditorio y específicamente con uno tan calificado como el presente.

Ahora bien, ¿por qué democracia? En la exposición espero referirme a la noción que tengo sobre este concepto, la cual ordinariamente damos por supuesta por lo que es bueno explicarla y justificarla. Pudiéramos decir que hay dos formas (entre muchas) de ejercer el poder y justificar su ejercicio que son las más primigenias. Una, el poder deben ejercerlo los mejores; pero, ¿quiénes son los mejores? En la propuesta platónica de *La República* los mejores son los filósofos. Ustedes conocen la propuesta de Platón en este sentido: es necesario que el filósofo gobierne o que el gobernante filosofe. Esto está íntimamente vinculado a las ideas de este pensador y a toda una concepción aristocrática de la vida. ¿Qué significa aristocrática? Aristocrática viene del griego *Areté* que significa virtud. *Aristos* es, entonces, el que posee la virtud, por lo tanto la aristocracia sería el gobierno de los virtuosos. Y los virtuosos para Platón son los filósofos por una razón: porque en la sabiduría se compendian todas las demás virtudes. Para Platón, quien conoce, conoce el bien y no puede menos que practicarlo. Por tanto, el virtuoso es el que más se aproxima a ese mundo de las ideas, inaccesible para el resto de los mortales.

Dentro de la teoría platónica de las ideas no conocemos la belleza sino de una manera muy precaria: únicamente por reflejo participan las cosas bellas de la idea de belleza. Igualmente no conocemos la verdad sino de una manera también limitada. La verdad habita en el *topos uranos* (una idea) y en la medida en que se proyecta sobre el mundo de la percepción podemos conocer algunas cosas como verdaderas o como relativamente verdaderas. Y si el filósofo es el que dedica su vida a la reflexión y al conocimiento, es por tanto el que se encuentra más próximo al mundo de las ideas; el que conoce de modo más cercano la justicia; el que conoce la verdad; el que conoce la belleza. En consecuencia, es el llamado a gobernar. Por

tal razón llamamos a la propuesta platónica una propuesta aristocrática.

Observen ustedes que de lo anterior se han derivado ciertos usos de la palabra que no tienen mucha relación con su uso originario: hablamos de la aristocracia inglesa o de la aristocracia española como un grupo no especialmente virtuoso sino privilegiado. Nadie puede acceder a la aristocracia si no nació con sangre aristocrática; la aristocracia es privilegiada en este caso. Los griegos, especialmente en la Grecia arcaica, consideraban que únicamente podían poseer la virtud los que eran descendientes de dioses o de semidioses. Posteriormente se produjo una fenomenal ruptura con la aparición de los sofistas quienes se proclamaban maestros de la virtud y eso hacía que Sócrates se burlara de ellos. Ironizaba a su costa diciendo: "¡Qué presunción, qué pretensión: maestros de la virtud!" Sin embargo, esa manifestación de los sofistas encerraba una profunda revolución: si la virtud se puede enseñar es porque la virtud se puede aprender. Y si la virtud se puede aprender cualquiera de los mortales puede ser virtuoso y no únicamente los que tienen sangre divina o semidivina.

La otra propuesta –la propuesta democrática– proclama que todas las personas están en capacidad de opinar y de ejercer el poder, salvo que naturalmente, deben desarrollar ciertas destrezas que no son innatas pero que –como decían los sofistas– se pueden aprender o desarrollar con la educación.

En un diálogo muy bello, *Gorgias o de la retórica*, Platón plantea el siguiente problema: por qué en las asambleas populares cuando el tema que se va a tratar es el de la salud solo son escuchados los médicos; cuando se trata de la construcción de puentes o caminos solo son escuchados los ingenieros y cuando se trata de la construcción de edificios solo son escuchados los arquitectos; pero, cuando se trata del gobierno justo de la ciudad todos

los ciudadanos pueden opinar. Eso parece un tanto paradójico y difícil de entender por contradictorio. En asuntos importantes pero secundarios como la construcción de caminos, de edificios o sobre la salud, solo opinan los especialistas; pero tratándose nada más ni nada menos que de la justicia, puede opinar cualquier persona. Es, entonces, cuando Platón, dado a mezclar el mito con el *logos*, o sea, el puro razonamiento con ficciones, apela a un mito: el mito de Prometeo. En la mitología griega, Prometeo era un dios que amaba a los hombres y por ello robó el fuego a los dioses y lo trajo de regalo a los mortales. El Demiurgo (o sea el gran moldeador) se dio cuenta de que la criatura humana había quedado en desventaja con respecto a las demás. No era fuerte como el león ni veloz como la gacela ni podía volar como el águila. El hombre (en el sentido antropológico de la palabra) quedó, entonces, en situación desventajosa. Fue así como Prometeo a través de su hermano Epimeteo, le dio un gran regalo a la humanidad: la *sindéresis*, la capacidad de distinguir lo correcto de lo incorrecto; lo bueno de lo malo. Ese hecho en consecuencia, puede ser aducido como el fundamento de una propuesta democrática. En las asambleas cualquier persona puede usar la palabra con el objeto de comunicar la idea que tiene de la justicia, de una sociedad justa. Es, indudablemente, una moraleja muy bella que se desprende de *Gorgias o de la retórica*.

Pasamos, entonces, a preguntarnos: y eso de la propuesta democrática, ¿en qué consiste? Recuerden que en el discurso de Gettysburg de Abraham Lincoln –un discurso que dura menos de cinco minutos y que redactó en el tren mientras se desplazaba de la ciudad donde se encontraba hacia el cementerio de Gettysburg– se dice: "La democracia es el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo". Una simpleza, ¿no?: "El gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo". El mismo día habló también (durante tres horas) el que tenía fama

de ser el mejor orador de los Estados Unidos, Edward Garrett. Al día siguiente la prensa dio cuenta del discurso de Garrett y no del de Lincoln. De Edward Garrett nadie se acuerda hoy ni de su discurso; pero todos recordamos el discurso de cuatro minutos de Lincoln: "La democracia es el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo".

Ahora bien, ¿qué es lo que se persigue con la democracia? ¿Por qué es bueno que la gente toda pueda decidir? Volvemos a lo que yo llamo los fundamentos éticos de la democracia. Si el pueblo es el que va a decidir tiene que estar en condiciones de hacerlo. Yo tengo una vieja cantinela que reza: "Al sujeto de la democracia hay que construirlo". Al pueblo hay que conformarlo porque no es lo mismo el pueblo que la masa inorgánica. Es inadmisibles que la gente viva una al lado de la otra sin ninguna comunicación o al menos sin comunicación consciente. Es necesario que haya comunicación, que haya intercambio; que yo pueda opinar y que mi vecino también lo haga. Y una vez que yo conozca su opinión podemos convivir civilizadamente aunque nuestras opiniones sean adversas. A eso apunta la democracia.

Podríamos afirmar que la primera versión moderna de la democracia es la que propone Rousseau en *El contrato social*, una obra pequeña, clásica y al alcance de todo el mundo. Casi todas las obras clásicas producen cierto temor en quienes se acercan a ellas: ¡cómo será de impenetrable!, ¡cómo será de abstrusa! No. Como una verdadera obra clásica, el libro de Rousseau está al alcance de una persona pensante y en ella Rousseau formula la que a mi juicio es la gran pregunta de la filosofía política: ¿Cómo es posible obedecer y mantener al tiempo la dignidad? Creo que todos hemos tenido la experiencia de que cuando obedecemos órdenes sentimos nuestra dignidad un poco disminuida. ¡Retírese!, ¡salga!, ¡haga esto!, ¡haga aquello! Empero, Rousseau

encuentra la fórmula mágica: solo cuando obedezco las leyes de las que yo mismo soy autor obedezco y preservo mi dignidad... Y, ¿cómo es eso de que yo soy el autor de las leyes que voy a obedecer?

Viene, entonces, la concepción rousseauiana de la voluntad general y del interés común. Rousseau plantea lo siguiente: la acción humana siempre, invariablemente, está movida por el interés. Cuando nos decidimos a obrar de un modo y no de otro es porque nos guía un interés. Pero el interés que me mueve puede ser un interés que siendo mío es compatible con el interés de los demás y a ese interés se le llama interés común. O un interés que siendo mío es incompatible con el interés de los demás: ese es el interés particular, el interés personal, el interés singular. ¿Qué hacer, entonces, para que el interés que triunfe sea el interés común? En este punto de su obra Rousseau es completamente adverso a los partidos políticos ya que estos lo que hacen es reunir intereses particulares coincidentes en determinado sector de la población y confrontarlos con otros intereses particulares y de esos intereses en pugna solo uno de ellos va a salir triunfante.

Lo que saldrá triunfante será sin duda alguna, una voluntad mayoritaria pero esa voluntad mayoritaria no será la voluntad general. ¿Cómo se estructura, entonces, la voluntad general? Hago énfasis en esto porque la política actual es una prueba palmaria de manipulación. Se manipula la gente y la conciencia de la gente y se apela a la propaganda que entre nosotros ha sustituido el debate ideológico. Los candidatos no tienen que afinar sus propuestas sino hacerse a los servicios de un especialista en estrategia política. Y digámoslo claramente: es propaganda sucia si calumnia a sus adversarios y presenta las cosas de la manera más deformada posible en beneficio de la persona a quien le presta sus servicios; y eso es lo que triunfa. Cuanto más sucia más eficaz.

Según esta hipótesis de Rousseau, si a la gente no se la manipula, si se la deja tal como nos la describe el diálogo de Gorgias, es decir, cada uno con su propia capacidad de discernimiento, con su propia sindéresis, entonces los intereses comunes se suman en tanto que los intereses particulares se anulan mutuamente. Por lo tanto, lo que triunfa es el interés común encarnado en la voluntad general y por ello Rousseau considera la ley como el producto de la voluntad general y la voluntad general como buena y justa en sí misma.

Podemos hacer el ejercicio de la siguiente manera: vamos a decidir sobre algo tan importante como es el acceso a una educación de buena calidad y al alcance de todo el mundo. Yo me atrevería a decir que cada uno de nosotros está de acuerdo con eso ¡Quién no estaría de acuerdo con que sus hijos, sus nietos, sus descendientes, sus amigos, tengan acceso a una educación de buena calidad sin importar los medios económicos de que dispongan! Una buena educación gratuita o una buena educación barata. Entonces, si nadie nos manipula y lo que está sometido a nuestra decisión es algo como lo anterior todos vamos a coincidir. Ahí tienen ustedes: ese interés que me mueve a votar es, en principio, un interés personal, pero como es compatible con el de ustedes, es el interés de ustedes, es, entonces, el interés común.

Ahora recurramos a un ejemplo completamente opuesto. En este caso se trata de repartir tierras y yo soy un terrateniente. Naturalmente mi interés no radica en que me quiten mi tierra sino en incrementarla. Supongamos que alguno de los aquí presentes es un terrateniente a quien le digo lo siguiente: "Mire. Para que no nos quiten nuestra tierra hagamos una cosa. Reunamos gente que esté de acuerdo con nosotros y fundemos un partido político. A ese partido no lo podemos llamar *Partido de los terratenientes* porque se descubrirían

nuestros propósitos, sino que apelando a un truco muy conocido lo vamos a llamar *Partido de la justicia agraria*". Ese partido, obviamente, no estará interesado en que ustedes, que necesitan tierra, tengan acceso a ella pero sí en que mi copartidario y yo incrementemos nuestra tierra. Sin embargo, lo vamos a hacer muy atractivo para todos haciendo falsas promesas por una parte y por la otra comprando votos, sobornando: "si usted vota por mí le voy a dar parte de mi finca para que la cultive". De esa manera es posible que nosotros triunfemos, pero la voluntad que ha salido victoriosa en este ejemplo es una voluntad que si bien es mayoritaria representa un interés particular y no una voluntad general que representaría un interés común. ¿Por qué ha triunfado? Por la estrategia manipuladora.

Rousseau era partidario en primer lugar de una democracia directa. Él está pensando en su patria, Ginebra, una ciudad pequeña donde es posible que todas las personas se reúnan a decidir y todas tienen esa posibilidad. A todas las personas que viven en un territorio y están en posibilidad de decidir, Rousseau las llama *el pueblo*. Ahora vamos a ver cómo se va variando sutilmente la teoría de la democracia propuesta por Rousseau por parte de quien va a formular una teoría de la democracia pretendidamente rousseauiana: el abate Sieyés. Entre su concepción y la de Rousseau va a mediar una distancia enorme. El abate Sieyés no va hablar del pueblo sino de *la nación*, del tercer Estado. El ensayo de Sieyés *¿Qué es el tercer Estado?* es un libro breve y en él Sieyés va a definir el tercer Estado como una institución compuesta por todos aquellos sectores de la población que no disfrutaron de privilegios bajo el régimen de la monarquía absoluta los cuales estaban reservados solamente para la nobleza y el clero. Dichos sectores, es decir, el pueblo llano, van a constituir el tercer Estado que en últimas va a conformar *la nación*. Se han introducido, entonces, dos variantes sig-

nificativas ya que la nación no va a ejercer el poder directamente sino mediante delegación; o sea, se pasa de la democracia directa a la democracia representativa y de la democracia popular a la democracia nacional.

Cuando la Constitución colombiana de 1886 establecía que "la soberanía reside en la nación y se ejercerá en los términos establecidos en la Constitución nacional" no estaba tomando el vocablo nación a la ligera; sabía a qué se refería. Contrastémoslo con lo que dice la Constitución de 1991: "La soberanía reside en el pueblo y se ejercerá en los términos que la Constitución establece". El pueblo, entonces, somos todos, independientemente de las creencias religiosas, de la lengua que hablemos o de la cultura de la que seamos tributarios. El gran contraste entre la Constitución de 1886 y la de 1991 radica en que la Constitución de 1886 construía la nacionalidad con base en semejanzas o identidades: que todos hablemos español, que todos seamos católicos, etc., mientras que la Constitución de 1991, que es una Constitución pluralista, lo hace sobre las diferencias: que los indígenas preserven sus lenguas; que los afrodescendientes preserven su cultura, sus costumbres; que no haya religión oficial. Todo bajo la premisa de que somos colombianos. Según la Constitución de 1886 había una religión oficial, la religión católica; hoy el Estado es neutral frente al ámbito de las creencias religiosas. Aquí el factor mayoría no incide. No importa que la generalidad de los colombianos sea católica; el Estado no puede tomar partido a favor del catolicismo. Entonces, tanto católicos como de otras religiones así como los no creyentes, debemos convivir civilizadamente dentro de esa diferencia. El punto reside en que se construye la nacionalidad no sobre la base de identidades sino sobre la base de diferencias. Dos propuestas políticas completamente contrastantes.

En una conferencia pronunciada en París en 1890, Ernesto Renán indagó sobre el concepto de nación para llegar a la conclusión de que lo que constituye la unidad nacional no es el pasado sino el futuro en el sentido de que lo que debe unificarnos es tener unos mismos propósitos para el país: un país justo, un país que no discrimine, un país integrado. No importa el color de la piel, no importa la creencia religiosa, no importa la lengua. Pero todavía podemos preguntarnos: ¿y por qué es bueno que todo el mundo tenga derecho a decidir? ¿Cuáles son los bienes? O hablando un lenguaje más actual pero muy problemático, ¿cuáles son los valores que la democracia persigue?

En un ensayo que es famoso, el revolucionario francés Benjamín Constant reflexiona sobre lo que llama "la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos". Cuando utilizamos un término como *libertad* damos por supuesto que la libertad siempre ha significado lo mismo; pero esto no es así. En Grecia, libertad era la posibilidad de participar, sin embargo la democracia ateniense era una democracia bastante limitada y además paradójica: se edificaba sobre la necesidad de la esclavitud. En Atenas había ciudadanos y esclavos. Los primeros podían participar en las deliberaciones y tomar decisiones; los segundos no. Eran los esclavos los que justamente permitían que los ciudadanos pudieran dedicar su vida a la democracia.

Nosotros tenemos de la democracia una noción un tanto episódica. Nos citan cada dos, tres o cuatro años a elecciones o a un referéndum o a una consulta popular. En Grecia y específicamente en Atenas, la democracia se practicaba todos los días y por tanto los ciudadanos tenían que tener el tiempo disponible para ello por lo cual era necesario que alguien trabajara por ellos y esos eran los esclavos. Entonces libertad significaba que únicamente se tenía derecho a deliberar y a decidir pero nada más.

Sócrates en Atenas formuló la idea de libertad como una idea ética. Hasta Sócrates ser libre significaba no haber nacido esclavo. Cuando estaba en su prisión y a punto de beber la cicuta, exclamó: "Yo soy el hombre más libre de Atenas" ¡y estaba encerrado en una celda! Pero era el más libre de Atenas porque para él la libertad consistía en el sometimiento de los instintos por la razón. Era, entonces, una concepción ética de la libertad que sin embargo no era la prevaleciente en la cultura griega.

Benjamín Constant distingue entre la libertad de los antiguos, que era simplemente la posibilidad de participar –llamémosla una libertad democrática– y la libertad de los modernos. En la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de la Revolución Francesa, el catálogo de libertades y derechos que allí se enuncia es de este tipo: libertad de conciencia, libertad de expresión, libertad de movimiento, seguir el debido proceso, el no ser juzgados sino conforme a leyes anteriores al acto que se imputa, que no se le imponga a la persona una pena distinta a la que la ley prevea, etc. A esa clase de libertades se la llama libertad-seguridad y el Estado que se propone en la Revolución Francesa es el Estado demoliberal porque toma en cuenta tanto la democracia, es decir, la capacidad de participar, como las libertades típicamente liberales desconocidas por los antiguos.

La Constitución nuestra establece en su artículo 15 una noción de libertad a mi modo de ver muy hermosa; un derecho que no era conocido en nuestro constitucionalismo: el derecho a la intimidad, el derecho de la persona a no ser molestada cuando se encuentra sola; el derecho a estar solo o a estar únicamente con aquellas personas que uno elija. Eso es típico de la libertad-seguridad. ¿Por qué se llama libertad-seguridad? Es una libertad negativa que consiste en lo siguiente: yo tengo la fundada convicción de que el Estado no puede injerir en

la manera como yo piense; en la manera como mi conciencia decida lo que es bueno y lo que es malo; en la religión que adopte; en que me pueda mover tranquilamente por el territorio de mi país. Esas son libertades negativas y constituyen la llamada libertad-seguridad. Son las libertades típicamente liberales que se articulan con las libertades democráticas y esa articulación es bastante congruente por una razón: si yo quiero preservar esos bienes tan valiosos como mi libertad de conciencia, mi libertad de expresión, mi libertad de pensamiento, mi libertad de movimiento etc., la mejor manera de hacerlo es que yo tome parte precisamente, en la aprobación de las reglas que van preservar esos derechos dentro de mi comunidad.

Cuando hablamos de una propuesta demoliberal estimamos que democracia y liberalismo son una misma cosa; no obstante, son dos cosas totalmente distintas hasta el punto de que virtualmente podemos separar una de otra. Por ejemplo, una sociedad liberal era la de Federico el Grande, un monarca humanista que les concedía a sus súbditos todas esas libertades, la libertad de conciencia, la libertad de pensamiento, etc., pero como una gracia, no como un derecho; ellos no podían participar en la fijación de los límites o en la regulación de esas libertades. Ese es el caso típico de un Estado liberal no democrático.

Por otro lado se puede tener un Estado democrático no liberal. Una sociedad cualquiera por ejemplo, conviene por mayoría, por consenso o por unanimidad elaborar una Constitución y en un momento determinado se llega a la conclusión de que la libertad de prensa podría perturbar el proceso, por lo cual deciden suprimirla o restringirla de manera significativa y lo mismo para la libertad de pensamiento o de conciencia. Ese es el caso de una sociedad formalmente democrática pero no liberal, por tanto la articulación libertad-seguridad y libertad-participación es una buena articula-

ción en el sentido de que esos dos bienes se atraen mutuamente.

A quienes tengan interés en ahondar sobre el tema les recomiendo la lectura de la conferencia de Benjamín Constant llamada *La libertad de los antiguos y la libertad de los modernos* pronunciada en el Ateneo de París, y el texto de Gerardo Molina *Proceso y destino de la libertad*. En este último se expone la libertad como un proceso progresivo de ganancia, primero como libertad-seguridad y luego como libertad-participación, dos bienes que constituyen la meta de "la gran revolución" pero que no siempre se buscan con la misma intensidad. La Revolución Francesa tuvo etapas profundamente libertarias y etapas profundamente igualitarias y dentro de los revolucionarios franceses hubo quienes buscaban preferentemente la libertad y otros que buscaban preferentemente la igualdad. Recuérdese que el eslogan de la Revolución Francesa era *libertad, igualdad y fraternidad*. Hoy pudiéramos decir que la fraternidad se expresa más en términos seculares como la solidaridad, pero uno se pregunta: ¿y conviven pacíficamente la libertad y la igualdad? ¿No hay que sacrificar en ocasiones la igualdad para que la libertad triunfe o la libertad para que la igualdad triunfe? Esa es la gran tragedia del juez constitucional que vive en carne propia cuando ejerce esa función.

La Constitución colombiana de 1991 tiene un trasfondo axiológico admirable; sin embargo, nótese que el artículo 16 establece el libre desarrollo de la personalidad (que es nada más ni nada menos que la autonomía personal) y el artículo 13 la igualdad. Además, dispone que la igualdad que se debe perseguir es la igualdad material y que el Estado debe dirigir su accionar al logro de condiciones materiales que permitan precisamente que las personas sean realmente iguales y al ser realmente iguales sean libres. No es cierto que cuando

una persona es discriminada o cuando no tiene acceso a los bienes inherentes a la vida social, esa persona sea libre. Cuando tiene que vender su voto para desayunar, almorzar y comer el día de las elecciones, esa persona no está obrando libremente. Las necesidades de la gente son permanentemente explotadas en las campañas políticas, por esa razón cuando los individuos no tienen satisfecha su necesidad de vivienda, de alimentación digna, sus necesidades de salud y de educación, son sujetos disponibles y manipulables; son un objeto, no son ciudadanos.

La propuesta de la Constitución de 1991 del Estado social de derecho incluye algo completamente desconocido en nuestra historia constitucional, a saber, los derechos económicos, sociales y culturales, que se establecieron con un noble propósito, sin duda, pero sobre los cuales los gobiernos subsiguientes han tenido una reserva tan grande que se han convertido en un obstáculo para su materialización. Parecen haber dicho: "qué bueno que tengamos los derechos económicos, sociales y culturales pero que permanezcan ahí, en el papel; que no se le vaya a ocurrir a nadie tomarlos en serio". Por eso las tutelas en materia de salud o en materia de educación causan estupor. ¡Miren el activismo judicial! ¿Cómo es que los jueces están ordenando gastos?

No se han dado cuenta de que nos encontramos frente a un paradigma de la democracia totalmente distinto al que triunfó en la Revolución Francesa. Justamente, es una propuesta como la del Estado social de derecho la que tiende a darle contenido, a darle sustancia a la sociedad democrática para que los ciudadanos puedan ser ciudadanos autónomos.

Hay un autor polaco-israelí, el profesor Jacob Talmon, que tiene un libro muy ilustrativo titulado *Mesianismo político* en el que plantea que es tal la vocación de la política por el poder que incluso en las teorías aparentemente más

democráticas siempre se deja un resquicio para que sobre esas propuestas republicanas se construya una propuesta autoritaria. Anteriormente me refería a la gran distancia entre la propuesta de Rousseau y la de Sieyés. En la propuesta de Rousseau es el pueblo el sujeto de la democracia, en la de Sieyés es la nación. Cuando Sieyés señala que constituyen el tercer Estado –o sea la nación– únicamente los sectores que no gozaron de privilegios bajo el antiguo régimen, introduce un cambio aparentemente seductor pero interiormente peligroso ya que da lugar a la utilización de criterios excluyentes en la conformación del sujeto político. Hitler, por ejemplo, expresó que de la nación alemana no hacen parte todos; únicamente los que tienen sangre aria. Entonces, sobre una propuesta como esta se pueden erigir doctrinas profundamente contradictorias con la democracia.

Ahora bien, Rousseau al pensar en una democracia directa pensaba en su patria, Ginebra, una ciudad pequeña y muy civilizada donde toda la gente podía reunirse a decidir como se hacía antiguamente en Atenas. Sieyés por su parte, es consciente de que en sociedades pobladas y complejas como las modernas, la democracia no puede ser una democracia directa sino una democracia representativa y entre las dos existe un gran abismo: una cosa es que yo decida y otra muy diferente es que vote por alguien para que decida por mí.

Otro valioso fundamento ético de la democracia es que las decisiones personales son intransferibles. Por tal razón, cuando no es el sujeto quien decide sino que vota por alguien para que decida por él, la propuesta política se transforma en algo completamente distinto. Como dice Adela Cortina, todo termina en una competencia entre élites acerca de cuáles representan mejor los intereses del sujeto. Cuando se vota por representantes la confrontación de propuestas es muy distinta

de cuando son los propios ciudadanos los que directamente escogen.

Pero frente a todas las diferencias que puedan existir entre la democracia tal como la concibió Rousseau y la democracia tal como hoy se practica tenemos que formularnos una pregunta: ¿es nuestra sociedad una sociedad democrática? No. Esta no es una sociedad democrática, pues ¿puede ser el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo aquel en el que el propio pueblo se encuentra al margen de los bienes sociales? Si la democracia es el gobierno de las mayorías, ¿por qué las grandes mayorías se encuentran privadas de bienes tan básicos como la educación, la salud, una vivienda decorosa y una alimentación digna? Podríamos decir: bueno, ese fenómeno ocurre aquí en Colombia, un país masoquista donde las mayorías proclaman dichosas: "Nosotros vivimos tan felices en nuestras angustias, en nuestras precariedades, que hemos decidido vivir en la marginalidad". Debemos reflexionar al respecto. ¿Será compatible la afirmación de que esta es una sociedad democrática con la afirmación correlativa de que aquí una inmensa mayoría de personas está en la pobreza y que hay personas que todavía viven en la pobreza absoluta? ¿Podrá ser este un Estado democrático?

Yo prefiero entender la democracia de una manera un tanto distinta: como una utopía. La palabra utopía se utiliza en el lenguaje diario de una manera equivocada. Cuando se dice de alguien que es un utópico se etiene que es un soñador, una persona que no tiene los pies sobre la tierra, que está pensando en cosas irrealizables. Esto no es así. El primero que utilizó el término fue Tomás Moro con su propuesta de la isla de Utopía y lo utilizaba en su sentido etimológico originario. En griego, *topos* significa lugar y *u-topos* lo que no tiene lugar. Luego, la *topía* es lo que tenemos, lo que tiene lugar y la *utopía* lo que no tenemos. Pero

lo que no tenemos se puede concebir de una manera descabellada, como por ejemplo una sociedad sin clases que pasa por la dictadura del proletariado y por tanto una sociedad en la que no debe haber conflictos. Yo descreo profundamente de esas quimeras.

Pero la utopía la podemos pensar de otra manera, como cosas que no hemos logrado pero que podemos lograr. En el último libro de Amartya Sen se sustituyen esas construcciones intelectuales, como la de Rawls en *Una teoría de la justicia*, una sociedad perfecta donde el contrato social tiene lugar bajo condiciones muy especiales y en la que resulta una comunidad que vive según los principios de la libertad y la igualdad. Esa también es una utopía inalcanzable a mi juicio, pero el ejercicio que nos propone Amartya Sen es que podemos hacer un inventario de las precariedades y de las deficiencias que hay en nuestra sociedad y luego preguntarnos: ¿hay sociedades que han superado la miseria? Sí las hay, y en ellas la gente no vive en la miseria y no hay pobreza absoluta. ¿Eso es inalcanzable? Creo que no. ¿Que falta? Que programáticamente se persiga esa finalidad: la de superar una carencia tan vergonzosa como que la gente viva en la miseria. Y pudiéramos preguntarnos ¿y no sería posible que en Colombia los pobres no fueran tan pobres y que además la pobreza se pudiese reducir a su mínima expresión? ¿No hay sociedades en las que esos objetivos se han alcanzado? Claro que las hay. Todo depende de los propósitos que tengamos y de los que tengan en mente aquellos a quienes les damos la opción de decidir por nosotros. De eso se trata.

Yo concibo la democracia como una utopía no en el sentido de una sociedad inalcanzable sino de una sociedad mejor que la que tenemos; una sociedad que aún no tenemos pero que pudiéramos tener. Eso sí, siempre y cuando decidamos que hacia ese objetivo hay que orientar el ejercicio del poder. Hay un truco

al que se recurre con frecuencia que consiste en hacernos creer que muchas de nuestras miserias y precariedades son producto de leyes naturales inexorables y a veces fatales que surgen de una economía de mercado desbordada, cuando en realidad obedecen a decisiones humanas que se toman en los centros de poder de Europa y los Estados Unidos. No podemos aceptar con tanta facilidad, sin espíritu crítico, tan descabellada tesis. Es el propósito de superar esas miserias y esas vergüenzas lo que está en juego.

Para eso se requiere de ciudadanos autónomos y conscientes. En Colombia y en muchas sociedades parecidas a la nuestra la gente vota precisamente (y extrañamente) por aquellos que van en contravía de sus intereses. Es decir, no se explica cómo personas que tienen en mente proyectos políticos tan distintos a aquellos de conformar una sociedad incluyente, obtengan amplias mayorías en las elecciones apoyados precisamente en los damnificados. Hace mucho tiempo leí un libro de un sociólogo y pensador político belga, Henri De Man, titulado *Más allá del marxismo* en el que el autor (con toda seriedad) afirmaba que transformar las sociedades es muy difícil y superar la pobreza es una empresa heroica. Es mucho más fácil y más funcional convencer a la gente que vive en la miseria y en la pobreza, de que ese estado es un estado satisfactorio. O sea, ¡sustituir las reformas sociales por una especie de psicoterapia colectiva! Un presidente nuestro decía con gran convencimiento que la gente que vive en una democracia debería estar muy agradecida de ello. Su propuesta redistributiva era más o menos del estilo de De Man. Si alguien le decía que vivía en un tugurio, él exclamaba: "Pero dichoso usted que vive en un tugurio; hay gente que no tiene un tugurio. ¿Por qué no comparte su tugurio con los que no lo tienen?" Y a la gente de clase media, con ingresos apenas suficientes como para vivir con alguna dignidad, les decía: "Ustedes deben repartir sus ingresos

con la gente más necesitada". Hasta ahí llegaba su criterio redistributivo. Como quien dice: hay que convencer a la gente de que su situación precaria no es grave frente al gran beneficio de hacer parte de una sociedad democrática. ¡Y la gente termina dando gracias porque vive en una sociedad democrática!

De lo que se trata, entonces, es de crear el pueblo, el sujeto político consciente, porque mientras no haya (como lo dice muy bien Adela Cortina) una sociedad conviviente con compañeros de deliberación, con ciudadanos de debate permanente, lo que llaman democracia es una farsa, una pseudodemocracia. Y nada tan peligroso como una pseudodemocracia en la que le hacen creer al ciudadano que vive en una sociedad de esa clase para encubrir la iniquidad y la miseria.

Otro valor muy estimable vinculado a la democracia es la propuesta de que el sujeto debe y puede ser veraz. Cito a Helmut Coing, un jurista filósofo alemán: "La democracia es la promesa de que las personas que viven bajo un sistema de esa naturaleza pueden ser veraces". La veracidad es un derecho y un deber originario en el sentido de que si se piensa que los demás mienten siempre la vida sería un infierno. Si como puso de presente Aristóteles estamos abocados a vivir en sociedad la veracidad debe ser un valor esencial, lo cual se traduce en que se puede discrepar de la propuesta oficial y nada va a pasar. En nuestro país desafortunadamente esto no todas las veces es cierto. Por ejemplo, no es cierto que a los homosexuales y a los heterosexuales los traten de la misma manera. Si se es homosexual esta condición no se puede revelar porque se corre el riesgo de ser despedido o de no conseguir trabajo. La sociedad democrática es una sociedad que convoca a la veracidad, a no escamotear la autenticidad, a manifestarse como se es y no como los demás quieren que se sea.

A veces afirmo de forma exagerada que prefiero sociedades autoritarias a sociedades pseudodemocráticas; pero no lo digo en

función del ciudadano corriente quien es el sujeto de engaño más fácil. Por ejemplo, en el Chile de Pinochet si no se estaba de acuerdo con la propuesta política se podía terminar en la cárcel o fusilado. En Colombia se dice que no hay discriminación en razón de la raza, la orientación sexual, la orientación política o religiosa, pero todos sabemos que sí la hay. Esta es una sociedad profundamente antidemocrática y peligrosa, aun cuando la estrategia del engaño la presente como una sociedad democrática y amable.

En lo que insisto con mucha frecuencia es en que entre nosotros la democracia está por construir y ese es un gran reto. Que no nos digan que el sueño democrático que abrigamos ya es una realidad; que la sociedad democrática que buscábamos es esta. ¿Sí valdrá la pena gastar energía buscando o preservando una sociedad con tantas miserias como las que existen en la sociedad que tenemos?

El reto es construir una sociedad democrática y ello implica construir una sociedad de ciudadanos conscientes que estén en condiciones de decidir y una sociedad que cumpla con una promesa tan bella como que yo pueda invitar al otro a que sea auténtico, a que se revele como es, a que no se disfrace y a que sea veraz, con la certeza de que también yo lo sería y de que nada malo nos va a suceder por observar un mandato ético tan valioso como es la veracidad. Esa situación, hay que reconocerlo, está aún distante de la que hoy vivimos.

Por desventura, los presupuestos que he señalado aún no se cumplen. Pensar otra cosa sería un error mayúsculo y funesto que nos apartaría del camino que juzgo correcto: el del reconocimiento de las precariedades y vergüenzas de la sociedad que hoy tenemos y la clara conciencia de que son superables si acordamos encauzar nuestros esfuerzos hacia la materialización de ese propósito, de esa meta tan valiosa y deseable como es la democracia... ¡la de verdad!