

Globalización y Estado de derecho

Carlos Gaviria Díaz¹

Muchas gracias a la Universidad y a los organizadores de este importantísimo evento por haberme formulado la invitación a reflexionar aquí en alta voz sobre un tema que a todos nos importa: el Estado de derecho y la globalización.

Voy a volver sobre nociones elementales, pero me parece que es preciso tenerlas presentes para que lo que voy a decir se entienda plenamente. Tal vez pudiéramos tomar como hilo conductor una pregunta que se formula Amartya Sen en *Una economía para la humanidad o para los hombres* y que él mismo responde: ¿cuál es el criterio que podemos utilizar para saber si estamos progresando o no estamos progresando? ¿Cuál es el criterio que permite identificar el progreso? Y desde luego, no nos referimos al progreso material, sino más bien a un progreso de la humanidad que pudiéramos llamar moral. Amartya Sen dice que él considera que el progreso marcha en el sentido de la ampliación de las libertades. Y me parece que ese es un buen punto de partida para reflexionar sobre este asunto del Estado de derecho y la globalización, porque el Estado de derecho desde luego tiene que ver con las libertades, ¡y de qué manera!

El Estado de derecho es sin duda una gran conquista de la humanidad, y a pesar de que, cuando hablamos de él, ordinariamente lo ubicamos en una época o en una fecha relativamente reciente —finales del siglo XVIII—, pudiéramos decir que la historia del Estado de derecho es una historia mucho más larga, porque pudiéramos concebir esa historia, ese proceso, como la búsqueda de los límites al ejercicio del poder. ¿Cuáles son los límites que se le pueden fijar al ejercicio del poder?, que de otra manera también pudiera formularse de este modo: ¿cuáles son las reglas de conducta humana que parecen justificadas en sí mismas, independientemente de la posibilidad de ser impuestas coactivamente? Esa búsqueda podemos ubicarla en principio, incluso, en la ilustración griega, porque los griegos ya se preguntaban: ¿cómo hacemos para distinguir las normas?

Ellos llaman a ese tipo de normas las reglas que regulan la conducta humana: el *nomos*. ¿Cómo hacemos para saber si el *nomos* es digno de ser obedecido? Y desde ese momento remitían a un criterio que para ellos era la *fisis*, o sea, la naturaleza, en el sentido físico del término. Pudiéramos expresar esa idea de este modo: si el cosmos es armónico, si en el cosmos hay equilibrio, si el cosmos marcha bien, trasladar a

la sociedad las leyes que rigen el cosmos producirá un resultado satisfactorio, armonía social, equilibrio social, etc. El asunto no es tan sencillo porque, aun cuando parezca extraño, cuando uno piensa en la hermenéutica siempre piensa en los productos culturales; los productos de la cultura humana tienen algún sentido; uno tiene derecho a pensar que tienen sentido, y tratar de extraer el sentido, de descubrir el sentido que hay en esos productos culturales; en eso consiste la tarea hermenéutica, pero en esta época pudiéramos decir que los griegos ilustrados —especialmente los sofistas, Sócrates y Platón, pero pienso muy especialmente en Sócrates y los sofistas— hacen un ejercicio de hermenéutica de la naturaleza, cómo es la naturaleza, y entonces desde ese momento se proponen dos soluciones.

La naturaleza es fundamentalmente igualitaria y eso tiene un sustento, desde luego, todos estamos hechos de la misma sustancia, del mismo barro, y de allí se infiere entonces que todos debemos ser tratados como iguales. Pero en la misma época y simultáneamente dentro de la misma escuela surge una contradicción, en el sentido de que la naturaleza nos hizo más bien desiguales y de que si es cierto que existen algunas igualdades indiscutibles, frente a esas igualdades existen desigualdades mucho más significativas. Estamos hechos del mismo barro, sí, pero hay personas fuertes y personas débiles, personas veloces y personas lentas, personas inteligentes y personas lerdas o torpes, y por tanto, si son más significativas las desigualdades que las igualdades, entonces la sociedad debe edificarse según ese modelo de una naturaleza antiigualitaria.

De allí se presenta lo que pudiéramos llamar ya una aporía, es decir, una dificultad lógicamente insalvable. Porque uno puede elaborar una teoría absolutamente coherente en beneficio de una sociedad igualitaria con base en el modelo natural, o también una teoría coherente que no tenga contradicciones internas, con base en un modelo de naturaleza antiigualitaria. Pero es importante señalar el hecho —allí podríamos detenernos mucho rato, pero para nuestro propósito no debemos hacerlo—, porque la búsqueda es ya esa, ¿todas las normas que dictan los gobernantes, todas las normas que dictan los detentadores de poder son dignas de ser obedecidas?, ¿reclaman ellas mismas obligatoriedad por proponer una conducta intrínsecamente valiosa? Y resulta que ese es

¹ Doctor en derecho y ciencias políticas, magistrado de la Corte Constitucional (1993-2001), senador del Congreso de Colombia (2002-2006) Cibercorreo: carlosgaviria_senado@hotmail.com

el mismo proceso que se retoma, ya no en la ilustración griega, sino en la ilustración occidental en los siglos XVII y XVIII y que culmina en la Revolución Francesa.

¿Por qué les decía que el Estado de derecho es una importante conquista de la humanidad? Porque lo que el Estado de derecho se propone es algo muy simple pero trascendental. Lo simple es esto: hay que borrar la línea odiosa que separa a gobernantes de gobernados y, por tanto, igualar a los gobernantes y a los gobernados. Ahí tienen ustedes ya uno de los principios de la Revolución Francesa, que son justamente igualdad-libertad, igualdad y fraternidad, que hoy pudiéramos formular como solidaridad. La igualdad se expresa ya en el propósito mismo del Estado de derecho, ¿y de qué manera se pretende igualar a los gobernantes y a los gobernados? De esta manera: que las leyes no rigen únicamente para los gobernados, sino para los gobernantes también. Recuerden: a ese propósito llamémoslo libertad, y voy a decir por qué se opone la doctrina, la afirmación que condensa toda una doctrina de Luis XIV: “El Estado soy yo”. Cuando él afirma esto, está formulando una síntesis de la teoría absolutista, en la que el monarca dicta normas, da órdenes y los súbditos las obedecen y nada más, no hay una regla de derecho que vincule la voluntad del autócrata, la voluntad del déspota, la voluntad del monarca, en este caso.

De modo que el Estado de derecho es una lucha contra la arbitrariedad. Esta es la no sujeción a reglas; una conducta es arbitraria cuando obedece al capricho de quien la observa y no a una regla que determina la conducta. En el Estado de derecho se trata de eso, de vincular, de obligar la conducta de los gobernantes —la de los gobernados ya estaba de suyo determinada por las leyes del gobernante.

Muy bien. Si seguimos ese hilo conductor que les propongo, que es la afirmación de Amartya Sen, de que el progreso se mide en razón de la apertura o de la ampliación de las libertades, podemos decir que la Revolución Francesa es una época estelar, en ese sentido. De lo que se trata es de terminar la arbitrariedad, porque la arbitrariedad es el primer obstáculo para el ejercicio de la libertad humana, y se busca entonces la libertad en una doble dimensión. Entre nosotros, el maestro Gerardo Molina expone esto de una manera pedagógica, clara y brillante, en su obra *Proceso y destino de la libertad*: las libertades que se buscan y a cuya conquista se aspira en la Revolución Francesa.

Esas libertades están expresadas ya en Benjamín Constante en su *Tratado de política constitucional*, cuando habla de la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos, ¿Cuál era la libertad de los antiguos? Era la posibilidad de participar en las decisiones que les incumbía, en las decisiones que los afectaban, y por tanto, había un cierto sentido social de la libertad. Los hombres se dividen en libres y esclavos, y los libres son los que pueden participar en las asambleas —pensemos por ejemplo en la Atenas democrática—, en las asambleas donde se toman decisiones que los afectan;

esa era la libertad de los antiguos, muy bien expuesta por Benjamín Constante, y a esa libertad se opone la que él llama la libertad de los modernos ¿Y cuál es la libertad de los modernos? Es ya la posibilidad de actuar sin encontrar una interferencia indebida en el otro, y ese otro ante todo es el gobernante. A esas libertades se las llama también las equivalentes a la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos.

Empecemos por la libertad de los modernos, libertad-seguridad y libertad-participación. ¿En qué consiste la libertad-seguridad? Consiste en que yo tenga la certeza de que ciertas órbitas de mi conducta, ciertos aspectos de mi personalidad no van a ser interferidos mediante las leyes que dicta el gobernante; allí se está buscando un límite material al ejercicio del poder. Y ahí tienen el primer límite: al gobernante se le dice: usted no puede interferir en la intimidad de esta persona, algo más que la intimidad, lo que constituye el cuerpo esencial de sus libertades. Cuando pensamos en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, en 1789, estamos pensando ni más ni menos que en lo que tenían en mente los Franceses que debería ser el límite al ejercicio del poder, y pudiéramos entonces, siguiendo el hilo conductor que les había propuesto, decir: es lícito, es legítimo al gobernante dictar reglas, siempre que esas reglas no toquen las libertades proclamadas allí.

Recuerden que la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 empieza diciendo: “Los hombres nacen libres e iguales ante la ley”, y luego sigue exponiendo una tabla de derechos muy conocida que se reduce a cuatro finalmente: el derecho a la libertad, el derecho a la igualdad, el derecho a la seguridad y el derecho a la propiedad dentro de ese esquema.

Pudiéramos decir que ese esquema responde a un paradigma; si consideramos que el fundamento de los derechos humanos es la dignidad humana, y naturalmente allí podríamos entretenernos un rato, ¿qué es la dignidad humana? Pero pudiéramos plantear las cosas de una manera simple, plantearlas así: ¿por qué se reclama para las personas, para la humanidad, un trato privilegiado con respecto al que se acuerda para las demás criaturas? Y la respuesta es la dignidad humana, podríamos decir, porque las personas tienen dignidad y esa dignidad se fundamenta de manera diferente.

En la Edad Media esta dignidad se fundamenta en un modo teológico y se encuentra expuesta tanto en santo Tomás de Aquino como en Escoto, y la base que propone tanto uno como el otro es esta: la dignidad consiste en que la criatura humana es la criatura más parecida al Creador. Viene luego una disputa muy bella entre los dos porque cuando se pregunta: ¿Y en donde está esa similitud de la criatura humana con el creador?, santo Tomás dice: en que Dios es omnisciente y la criatura humana no es omnisciente, pero es la única criatura capaz de saber. El legado griego intelectualista está presente en santo Tomás, en cambio Escoto lo ignora

(cuando digo “ignora”, no es que no la conociera, sino que deja de lado —programáticamente, digamos, sistemáticamente— el legado griego y se funda en el legado cristiano, en el nuevo legado cristiano que es el amor). Entonces dirá: la criatura humana se parece al Creador porque Dios es todo amor y la criatura humana no es todo amor, pero es la única criatura capaz de amar. Y de allí se sigue también una aporía, porque la doctrina de santo Tomás es completamente lógica, aun cuando tiene que hacer algunos esguinces para poder ambientar la filosofía racionalista griega a la filosofía cristiana. En cambio Escoto no tiene que hacer absolutamente ninguna de esas piruetas porque él simplemente considera que es la voluntad de Dios, que es todo amor, la que se revela a los hombres en forma de ley y que debe ser obedecida.

Ahí tienen ustedes también una búsqueda de los límites del ejercicio del poder en santo Tomás basada en la razón, y en Escoto, en la voluntad. Esa disputa tan bella se había planteado ya en el diálogo del Eutifrón o de la piedad, en Platón por boca de Sócrates, cuando Sócrates le pregunta a un sacerdote griego: —Dime, Eutifrón, ¿las cosas son buenas porque los dioses las quieren, o los dioses las quieren porque son buenas?—. Santo Tomás responderá: —Dios quiere lo bueno porque es bueno—, el mensaje platónico; en su mente está la idea de bondad y entonces él no puede prescribirnos sino lo bueno y prohibir lo malo. En cambio Escoto dirá de otra manera: el autor de lo bueno y lo malo es Dios, y por tanto, Dios no está sometido a ninguna ley, las cosas son buenas porque Dios nos las ha mandado y son malas porque Dios nos las ha prohibido. La disputa entre la *mala in se* y la *mala prohibita*, que da lugar a la fundamentación de dos posturas éticas modernas: la postura racionalista y la postura voluntarista. Aquí tenemos la búsqueda de los límites al ejercicio del poder y, simultáneamente con la búsqueda de esos límites, se busca el criterio de lo que es una conducta recta, de lo que es una conducta buena, de lo que es una conducta justa, de lo que es una conducta humanamente deseable.

Es tan complejo el problema, que pudiéramos decir que han transcurrido 25 siglos desde el momento en que los sofistas plantearon el problema hasta ahora, y nosotros pudiéramos seguir —o seguimos— con esos problemas vigentes. Pudiéramos preguntarnos finalmente: ¿qué es mejor: la democracia al modo como la postulaba el sofista Hippias o el autoritarismo al modo en que lo postulaba Calicles? Hippias y Calicles son personajes que aparecen en los diálogos platónicos. Hippias aparece en un diálogo muy bello que se llama *Protágoras* o de los sofistas y Calicles aparece en un diálogo que se llama *Gorgias* o de la retórica, donde por primera vez se formula de manera ya programática la doctrina del derecho del más fuerte. La naturaleza hizo a unos hombres fuertes y a otros débiles, y por tanto, es contra natura, contra la naturaleza, que los débiles no estén sometidos a los fuertes. Ahí tienen ustedes el pensamiento que pudiéramos llamar autoritario de extrema derecha.

Hay un libro muy bello del profesor Alemán Adolf Menzel que se llama precisamente *Calicles: contribución a la historia de la teoría del derecho del más fuerte*. Entre Calicles y Nietzsche se puede trazar una línea directa, naturalmente con muchos matices, con muchos avatares, pero de Calicles se llega a Nietzsche, así como pudiéramos decir que de Hippias se llega un tanto a Rousseau, porque la controversia entre Hobbes y Rousseau es igual, salvo que no cifran el criterio de lo bueno, de lo correcto en la naturaleza física, sino en la naturaleza humana. ¿Qué es, cómo es el hombre? Y Rousseau dirá: es bueno por naturaleza, y, por tanto, el sistema que de allí se sigue es un sistema amable, es el sistema democrático, porque al hombre lo conocemos malo, porque lo conocemos pervertido, y es así porque las instituciones sociales le han arrebatado una buena parte de su libertad; entonces lo que hay que restituírle es la bondad originaria para que se comporte nuevamente como era en el estado de naturaleza. Mientras que Hobbes dirá: el hombre es un ser egoísta, perverso y, por tanto, lo que hay que hacer es domarlo, y domarlo mediante un sistema político fuerte.

Ahí tienen ustedes el autoritarismo y la democracia una vez más en contrapunto, como lo habían estado en el siglo V a. de C., y podemos entonces señalar allí una nueva aporía, es decir, una dificultad lógicamente insalvable. Si uno lee a Rousseau desde el principio hasta el fin se preguntará qué lógica hay en su propuesta; pero si lee a Hobbes, dice lo mismo; no hay ninguna contradicción, entonces uno dirá: —Me quedo con Hobbes o me quedo con Rousseau—, como podría decir: —Me quedo con Hippias o me quedo con Calicles—, y resulta que ya eso no lo resuelve una operación racional sino una operación que pudiéramos llamar de decisión radical: concretamente, me gusta más una sociedad democrática o me gusta más una sociedad autoritaria. Eso es lo que llamamos una decisión radical ante una aporía, o sea una dificultad racionalmente insalvable.

Rousseau hace parte de los filósofos ilustrados que incidieron en la Revolución Francesa y, por tanto, su elaboración de la autonomía de la comunidad va a ser retomada en esa revolución.

Hay dos autores que me parece que hay que nombrar siempre juntos: Rousseau y Kant. Yo pienso, al menos desde mi perspectiva, que la propuesta rusioniana y la propuesta kantiana apuntan a lo mismo, aun cuando en diferente dimensión. Rousseau se plantea el problema de la democracia de esta manera muy bella: ¿cómo es posible obedecer y preservar la dignidad? Porque todos sabemos que cuando tenemos que obedecer sentimos nuestra dignidad menoscabada. Y da la respuesta magistral: la única forma de obedecer manteniendo la dignidad es obedeciendo las leyes que uno mismo ha hecho, las leyes que uno mismo se ha dado; y a eso de obedecer leyes que uno mismo se ha dado se llama *autonomía*. Entonces, ¿por qué encontramos la democracia como una postulación, como una propuesta irreprochable? Porque

resulta difícil decir: es mejor la heteronomía que la autonomía, es mejor que a uno le den leyes desde afuera, es mejor que a la sociedad se le impongan leyes que ella misma no quiere. Rousseau dice: la sociedad debe darse las leyes que han de regirla y por esa sola circunstancia, si esas leyes se dan tal como Rousseau lo prescribe, entonces esas leyes van a ser buenas y justas. Y Kant buscará lo mismo, ya a nivel individual: ¿cuáles son las reglas morales que han de regir mi conducta? Y dice: son aquellas que yo mismo elijo como las reglas buenas en sí mismas, hasta el punto de que yo quiero que esas reglas que rigen para mí, rijan para todo el mundo. Recuerden la formulación del imperativo categórico: obra de tal modo que tu conducta pueda ser erigida en regla de conducta universal.

Pues bien. Esto va a tener gran importancia en la Revolución Francesa. Podemos tomar esa dicotomía, bien la utilizada o la propuesta por Constance, o la que el maestro Gerardo Molina reelabora. La de Constance es la libertad de los antiguos, que es la libertad de participación, o sea, pudiéramos decir que es la libertad democrática. En cambio la libertad de los modernos —que los antiguos no conocían— es la libertad que yo tengo de que nadie infiera en mi intimidad, de que nadie infiera en mi conciencia, y por tanto, de que yo pueda pensar libremente. Y de pensar libremente se sigue el exponer libremente mi pensamiento y buscar incluso adeptos para la forma como yo pienso; esas son las libertades que rigen en la Revolución Francesa.

Ahí tienen ustedes una síntesis de lo que el Estado de derecho busca. Y cuando uno se refiere al Estado de derecho, lo remite a una fecha próxima: 1789, Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano; 1791, La Constitución francesa de ese año; la de 1793, la de 1795, el Código Napoleónico. Y por tanto, pudiéramos decir que esa es una época estelar de la libertad, y que la lucha contra la arbitrariedad es una lucha en beneficio de la libertad, de la libertad que en la Revolución Francesa aparece de esa manera; primero, una lucha por la libertad-seguridad, que pudiéramos llamar la libertad liberal, o sea la libertad que proclama que yo puedo pensar como quiera, que no se me puede condenar sino por hechos previamente declarados delictivos, que no se me pueden aplicar penas sino previamente establecidas, etc. Esa es la libertad-seguridad; y la libertad-participación, que yo pueda tomar parte en las decisiones que a mí han de afectarme: la libertad democrática. Y por eso se habla de Estado demoliberal, porque esas dos libertades aparecen al menos en la Revolución Francesa muy vinculadas, aun cuando no siempre conviven pacíficamente; incluso, es perfectamente posible pensar un régimen de libertades pero no democrático.

Pensemos en un déspota ilustrado como Federico II de Prusia, un monarca ilustrado que acordaba libertades para sus súbditos, pero esas libertades no podían discutirse, o no podían discutir su alcance los súbditos. En cambio, la libertad-participación es que yo pueda participar. Es también

perfectamente concebible, aun cuando un tanto exótico, un régimen democrático donde esas libertades no tengan vigencia. Nosotros podemos pensar que los aquí presentes acordamos por mayoría o por unanimidad que en el Estado que nosotros conformamos no va a ver libertad de expresión, porque la consideramos muy peligrosa, que no va a ver libertad de prensa, etc. Entonces sería un régimen democrático pero un régimen no libertario. Y en la Revolución Francesa se conjugan esas dos libertades de los modernos y de los antiguos, libertad-seguridad y libertad-participación.

Muy bien. Todos sabemos qué ocurre luego. Ese es el Estado de derecho. Demos un salto grande y situémonos en una propuesta como la nuestra, es decir, como la de la Constitución de 1991: un Estado social de derecho. Y cuando digo que nos situemos en Colombia, no lo digo de una manera gratuita o arbitraria; yo pienso que siempre las sociedades parciales, las sociedades particulares, los Estados, reflejan de algún modo lo que en todo el mundo está ocurriendo, más en un mundo globalizado. Pienso que en la sociedad Colombiana actual sí que se dan de una manera evidente las cosas que en el mundo están ocurriendo y, por tanto, muchos de los fenómenos que ocurren en el mundo globalizado podemos detectarlos y verificarlos en nuestro propio país.

¿A qué obedece el Estado social de derecho? Perdónenme, pues, me disculpo por estas digresiones tan someras, pero me parece pertinente hacerlas. Ustedes saben que especialmente desde la filosofía marxista se formularon críticas al Estado de derecho. Yo he dicho: el Estado de derecho es una conquista de la humanidad; el marxismo diría que esas son libertades burguesas y, por tanto, dentro de la filosofía marxista el Estado de derecho es ideología. ¿Ideología en qué sentido? Voy a tomar *ideología* en dos términos y voy a tener el cuidado de separar el uno del otro. La democracia puede tomarse como ideología o como utopía.

Karl Mannheim tiene un libro clásico que se llama *Ideología y utopía*, donde hace un análisis cuidadoso de los dos términos, o de los usos que puede hacerse tanto de la ideología como de la utopía. ¿Por qué se considera ideología? Porque lo que se hace es tratar de velar la realidad para presentarla de un modo amable, velarla; y si uno descubre el velo entonces se da cuenta que lo que hay detrás de ese velo es mucha miseria. En otros términos: que se presenta la sociedad como una sociedad de hombres libres e iguales, de personas libres e iguales, pero que en realidad no es así, que en la práctica hay desigualdades, que en la práctica hay relaciones incluso de esclavitud, pero se muestra la sociedad de un modo amable, y vamos a ver que esto tiene mucha importancia en el mundo actual: ese uso de la democracia en un sentido ideológico. Y la crítica del marxismo iba justamente a eso: mientras, las personas no tengan sus necesidades elementales satisfechas, es una mentira decirles que son libres y es una mentira decirles que están en pie de igualdad con los demás.

Aquí tenemos un segundo paradigma de la dignidad humana. Tal vez dejé un cabo suelto en el sentido de que no fui explícito al decir cual era el paradigma de la dignidad humana prevalente en la Revolución Francesa. Pudiéramos decir que los franceses de 1789 consideraban: basta con que a la persona se le reconozcan estas libertades para que se le esté dando un trato acorde con su dignidad, que es lo que fundamenta los derechos humanos. Pero dejé también un cabo suelto, y es que les formulé la teoría o la doctrina religiosa de la dignidad, pero no la doctrina secular. Santo Tomás: la persona es digna porque puede saber; Escoto: la persona humana es digna porque puede amar y en eso se parece al creador; pero Kant, desde un punto de vista de una filosofía secular, dirá: la dignidad de la persona consiste en que la persona es un fin en sí mismo y trata a los demás como fines, no como medios. No utilices al otro, no uses al otro, ese es el gran precepto kantiano.

Pues bien, en la Revolución Francesa están presentes Rousseau y Kant. Se pensaba que bastaba con reconocerle a la persona esos derechos, esa tabla de derechos de 1789 relativamente magra pero muy densa, para que la persona fuera tratada de acuerdo con su dignidad. Pero luego ante una crítica como la más ejemplar, la marxista, es en realidad un tratamiento engañoso, ideológico. A la persona le hacen creer que la están tratando dignamente como si ser libre y no es libre; que están acordando para ella un tratamiento igual que a los demás y no es cierto; hay gente privilegiada que tiene un tratamiento preferente dentro de las sociedades y otros que no tienen ese tratamiento. Y por tanto, clamarán por transformar la situación material, las condiciones materiales para que la persona pueda en realidad ser sujeto de derecho.

Yo no puedo decir que soy sujeto de derecho cuando me estoy muriendo de hambre, cuando no tengo dónde guarecerme, cuando no tengo qué comer; pero a mí me dirán: usted vive en una democracia, dé gracias de que usted vive en un país democrático; ¡qué importa que se muera de hambre, qué importa que no tenga dónde guarecerse, qué importa que no tenga acceso a la salud, ni a la educación!, etc. Entonces, ese nuevo paradigma de la dignidad humana será más exigente. Dirá ya: no basta con que a la persona se le reconozcan esos derechos en teoría (libertades formales decían los marxistas), sino que es necesario que se le suministre lo esencial para su subsistencia, y a eso responde un poco —o al menos a ese propósito— el llamado Estado social de derecho, o sea, el Estado se compromete no ya únicamente a no inferir en la libertad de la persona, a no inferir en las libertades que llamamos derechos de primera generación, sino que se obliga a dar, a hacer, a suministrar salud, educación, vivienda, alimentos; ese es el propósito del Estado social de derecho.

Y fíjense ustedes, esa es la propuesta de la Constitución colombiana de 1991; una constitución que tiene una contradicción, que sería, sin embargo, superable si se tomara en

serio el primer artículo que dice que “Colombia es un Estado social de derecho”. Desde que se dice que es un Estado social de derecho significa que el Estado está comprometido con el bienestar de las personas, que el Estado tiene que hacer algo por el bienestar de las personas. Pero cuando se dictan normas en materia económica y en materia tributaria que son compatibles con la libre competencia, con la economía de mercado, con el libre juego de las leyes económicas, entonces se le está dando lugar al neoliberalismo. No me gusta mucho utilizar el término, aun cuando responde a algo que uno puede describir, porque ya se utiliza de una manera generalmente muy peyorativa. Cuando a alguien le dicen neoliberal, se siente insultado, y por tanto, los mismos neoliberales dicen, como muchos de los que conocemos aquí en el país: yo no soy neoliberal, yo soy socialdemócrata desde chiquito, porque el término está cargado ya de sentido despectivo, de sentido peyorativo.

Pero dirán ustedes, ¿y esto qué tiene que ver con la globalización? Les decía esto: La democracia puede ser enjuiciada, analizada, o utilizar el concepto en el sentido utópico y en el sentido ideológico. ¿Cuál es el sentido utópico? Yo, al menos desde mi perspectiva, considero que la democracia es una utopía. Y cuando digo que es una utopía, no la estoy desconceptuando, no estoy diciendo que es una quimera, una leyenda, una ficción, no, sino que es un ideal que no se ha alcanzado, y es posible que en algunas sociedades —o puede que no— podamos afirmar que la organización política esté mucho más cerca de lo que es una propuesta democrática que entre nosotros; que es una utopía significa que es algo que no tiene lugar pero que podría llegar a tenerlo; la utopía se podría trocar en *topía*, si encamináramos todos nuestros esfuerzos, si se encaminara el esfuerzo humano, a la búsqueda de ese propósito.

Y como ideología, ¿cuál es el uso ideológico? Ya ahora lo insinuaba al referirme a las críticas especialmente del marxismo al Estado de derecho, al Estado demoliberal, en el sentido de que se utiliza más bien con un propósito perverso, con un propósito de engañar, con un propósito de distraer, de hacerle pensar a una persona que vive en una sociedad de un estilo, cuando esa sociedad no responde a eso que se está enunciando. Es un uso que señalo como perverso, porque es un uso que tiende a la manipulación de las conciencias, a la manipulación de la opinión.

Veán ustedes, parece haberse alcanzado un consenso bastante generalizado, pudiéramos decir universal, en el sentido de que “la única manera de legitimar el ejercicio del poder es la democracia”. Pero como la democracia tomada en serio produce consecuencias y los detentadores del poder no siempre están dispuestos a afrontar las consecuencias que se siguen de un régimen democrático, entonces sustituyen el ideal democrático, la democracia como utopía, por la democracia como ideología; entonces se vuelven diestros en el engaño, en la manipulación, en el encubrimiento. ¿Qué tenemos que

hacer? Presentar como democrática una sociedad que no lo es; ¿y por qué?; porque de allí se siguen consecuencias.

Aclaro que, aunque estoy en campaña política, no lo estoy en este recinto en este momento, pero lo que yo quiero decirles es que los ejemplos que pongo son absolutamente irrefutables. Fíjense ustedes lo de nuestro actual presidente, el doctor Uribe: aquí no hay conflicto, no hay conflicto armado, no hay conflicto militar, no hay conflicto político-social; y uno dice: —Pero, ¿cómo así?, ¿y entonces? Los enfrentamientos de la guerrilla con el ejército ¿qué son? —¡No, eso es puro terrorismo!—. ¿Para qué? Porque de allí se siguen consecuencias. Fíjense ustedes: si no hay conflicto político-militar en Colombia, no hay conflicto político-social, entonces sería necio, sería insensato preguntar cuáles son las raíces del conflicto, cuál es el origen del conflicto. Y entonces, si no hay conflicto, usted es un insensato: ¿en qué está pensando, buscando raíces de algo que no existe?

Naturalmente, como de pronto uno puede hacer la conjetura de que en el origen del conflicto sí está la indigencia, sí está la pobreza, sí está la desigualdad, entonces se niega la existencia del conflicto para inhibir de una vez esas otras preguntas impertinentes. Ahí tienen ustedes una clara utilización. El doctor Uribe dice: esta es una democracia y no cualquier tipo de democracia, sino una democracia profundizada; y entonces hay muchas personas que creen estamos en una democracia, y no solo las personas que estamos sometidas al poder del Estado colombiano, sino la comunidad internacional: hay que colaborar con el gobierno colombiano. ¿Por qué? Porque es una democracia y está asediada por el terrorismo, o sea, de allí se siguen buenas consecuencias. Así como de negar o afirmar la existencia del delito político se siguen consecuencias, por ejemplo, que tenga o no vigencia el derecho internacional humanitario, entonces de afirmar que aquí hay una democracia se siguen muchas cosas. Mucha gente a mí me reprocha permanentemente que cómo es que yo digo que hay que construir la democracia colombiana, si está construida hace mucho tiempo, que lo que tenemos que hacer es perfeccionarla, mejorarla, etc., porque hay un uso ideológico del término democracia.

Les decía que, en Colombia, muchas de las cosas que ocurren están sucediendo también a nivel mundial y, por tanto, podemos decir a nivel global, y les afirmaba esto: siempre los fenómenos universales, más en un mundo tan comunicado, ya globalizado, de alguna manera se reflejan en las realidades nacionales; pero en este momento en Colombia se reflejan de una manera especialmente clara. ¿Qué está ocurriendo en el mundo? y en relación con esto recuerden que el hilo conductor que propuse fue la pregunta y la respuesta de Amartya Sen acerca de cuándo hay progreso moral; dice: “cuando las libertades se amplían”; o sea, que lo que es deseable es que hay progreso cuando el mayor número de personas disfruta, no de una libertad, sino, como dice Amartya Sen, de libertades. Les había dicho además, para no

dejar cabos sueltos, que tenía mucho que ver la obligación del Estado de proveer y hacer prestaciones en beneficio de los sectores más excluidos, tradicionalmente marginados; en beneficio de ellos habría que hacer prestaciones para poder decir que las personas con sus necesidades elementales satisfechas son sujetos de derecho, porque de lo contrario no son sujetos de derecho, es una mentira decirles eso.

Tengo aquí un libro de Ralph Dahrendorf que se llama *En busca de un nuevo orden: una política de la libertad para el siglo XXI*, que es bien interesante y bien preocupante. ¿Por qué? Porque Dahrendorf no es ningún izquierdista, es un liberal ortodoxo alemán, fundador de la Universidad de Constanza en Alemania, hoy nacionalizado británico, miembro de la Cámara de los Lores, antiguo presidente de la Universidad de Oxford, o sea, no hay ningún indicio de sospecha en Dahrendorf; ¿y qué dice él?, ¿cómo ve él las cosas que están ocurriendo en el mundo y que podemos decir que en realidad en Colombia está ocurriendo algo parecido? Esto: jamás el capital había sido tan arrogante como hoy, jamás el capital había sido tan impúdico como hoy. ¿Por qué? —y esto lo digo yo y no se lo atribuyan a Dahrendorf, aunque lo otro sí lo dice él—: porque cada vez el capital necesita menos del trabajo.

Ahora, no existe, como existía hace unos años en cada Estado, un grupo de trabajadores que estaban enfrentados a los dueños de los medios de producción, pugnando por mejorar sus condiciones de vida. Pensemos en los sindicatos, en las convenciones colectivas y en las conquistas que en estas se logran: mejores salarios, reducción de la jornada de trabajo, un pago especial por el trabajo en los días dominicales, en los días festivos, en las horas extras; eso ya no existe. Lo que queda de eso es un pálido reflejo, un residuo. Fíjense en esto: que el capital ahora sí que impone sus condiciones y de una manera abierta, insolente, como les decía yo: impúdica.

¿En qué consiste, por ejemplo, la Ley de flexibilización laboral en Colombia? Esta Ley consiste en esto: vamos a competir para lograr inversiones en el país en baratura de mano de obra, entonces, como necesitamos inversionistas, hay que atraerlos de esta manera. ¿Qué ocurre? Yo les decía a los compañeros de la CTC ahora, cuando cumplieron 70 años: es muy posible que dentro de poco tengamos nostalgia de este acto porque todavía nos estamos reuniendo con unos cuantos sindicalistas en Colombia, porque los sindicatos se están acabando y los sindicalistas se están acabando. Y cuando uno dice: ¿y se están acabando los sindicalistas porque los amenazan? Sí, los amenazan. ¿Los matan? Sí, los matan. Pero no es solo por eso, es porque se está acabando el derecho laboral y, si se está acabando el derecho laboral, se está acabando la posibilidad de que los trabajadores mejoren sus condiciones de vida. Ya para qué sindicatos; ustedes ya saben lo que aquí ocurre: liquidan una empresa estatal, ¿y qué hacen? Todos los trabajadores se van y los sustituyen por personas que van a prestar un servicio por dos meses, tres

meses, cinco meses, sin prestaciones, sin seguridad social. ¿Todo en beneficio de qué? Del capital, y con un argumento definitivo: es que, de lo contrario, no es posible el crecimiento económico; necesitamos inversión y los inversionistas no vienen si aquí a la gente hay que pagarle tanto como se pagaba hasta hace poco. Fíjense ustedes, no miramos la cosa incluso en estos términos axiológicos de justicia o injusticia, pero también que conquistas de los trabajadores que costaron sangre y que fueron obtenidas en muchos años de lucha, hoy desaparezcan y desaparezcan prácticamente sin protesta, porque la lógica del capital es esa, y esa lógica se impone. Y entonces lo que dice Dahrendorf a nivel global es esto: cada vez el capital necesita menos del trabajo, cada vez menos, los capitalistas necesitan de los trabajadores. Y entonces, ¿qué ocurre? El fenómeno no es solo en Colombia, es universal.

Por qué en Francia la izquierda, o al menos un sector de la izquierda, votó negativamente en el referendo por la constitución de la Unión Europea? Porque los trabajadores franceses están viendo cómo se deterioran sus ingresos por la doctrina neoliberal de la economía de mercado, que está en la constitución de la Unión Europea, y por eso también los trabajadores belgas los de en Holanda votaron negativamente el referendo por esa constitución.

Dice Dahrendorf —y me parece que con toda razón— que ya no hay grupos, sectores, asociaciones fuertes de trabajadores enfrentadas a los patronos, ya lo que hay es una masa de pobres dispersa por el mundo. Una masa de pobres que se junta eventualmente —algunos, los que pueden— para protestar en Seattle o en Davos o en los foros de Porto Alegre o de São Paulo, etc., y luego se dispersan, y entonces ya no existe esa confrontación de fuerzas, en la que siempre el capital tenía las ventajas mayores, pero en la que algo podían los trabajadores. En este momento no, porque en este momento el capital ha puesto sus cartas sobre la mesa y las ha destapado. Ha dicho: nosotros ponemos las condiciones. Y esto que nosotros vivimos en Colombia de manera dramática lo señala Dahrendorf como un problema mundial; es lo que está ocurriendo en el mundo. Fíjense, en dimensiones diferentes, en proporciones distintas, en el primer mundo o en el tercer mundo, pero eso es lo que está ocurriendo. Entonces,

si nos preguntamos: ¿la globalización sobre esas pautas —y sin duda tiene lugar sobre esas pautas— tenderá a reforzar o a debilitar el Estado de derecho y la democracia?

Si el Estado de derecho y la democracia han sido conquistas de la humanidad con el objeto de ampliar las libertades, de que un mayor número de personas tengan libertad, tengan derechos, y si hemos dicho que esos derechos y esas libertades están asociados a la solución de los problemas básicos de la satisfacción de las necesidades elementales de las personas, entonces podemos decir: el proceso de globalización refuerza la democracia o el Estado de derecho, y yo —excúsenme que les dé una visión tan pesimista— les digo que, desde luego, la debilita. La democracia cada vez más se va a utilizar en el sentido ideológico que yo les señalaba, o sea, para hacer una operación de escamoteo del ejercicio del poder, una operación de manipulación de las conciencias, y hacer creer que cada Estado tiene una democracia cuando dista mucho de tenerla; y algo más: no está dentro de sus planes, dentro de sus propósitos, construir una sociedad democrática, es decir, se descarta el uso utópico de la democracia.

Para terminar esta versión pesimista que les estoy dando, les digo simplemente una conclusión —no tan explícita, como se las voy a dar— de lo que dice Dahrendorf, que desde su punto de vista liberal, ortodoxo, muestra serias preocupaciones por lo que está pasando en el mundo; dice él: una masa de pobres dispersa en todo el mundo, sin esa posibilidad ya de la lucha solidaria de los trabajadores sindicalizados. Entonces, ¿qué ocurre? Ya los trabajadores no pueden decir: tenemos mal salario, pero el año entrante puede que mejore porque vamos a firmar una convención. En este momento la jubilación es a una edad relativamente tardía, pero vamos a lograr disfrutar más de la vida plena disminuyendo la edad de jubilación; eso ya no es posible. Entonces Dahrendorf afirma esto: esos trabajadores, esas personas que habían sido maltratadas, pero que de todas maneras tenían fuerza, alguna fuerza para luchar, para perseguir mejores condiciones, ya no la van a tener. Entonces, ¿qué dice Dahrendorf?, ¿qué se está acabando? Se está acabando la esperanza; y afirma: “Y donde termina la esperanza es donde comienza el terrorismo”.