



# La democracia en Grecia clásica y su relación con la democracia moderna<sup>1</sup>

CARLOS GAVIRIA DÍAZ\*

## RESUMEN

A partir de reflexiones sobre distintos aspectos de la cultura antigua griega y romana y la cultura occidental, se llega a comprender que lo que en Grecia se entiende por democracia tiene algo que ver con lo que nosotros llamamos democracia, pero no son lo mismo; lo que en Grecia se denomina libertad tiene algo que ver con lo que nosotros llamamos libertad, pero son dos cosas completamente distintas. Sin embargo en el régimen demoliberal la libertad seguridad y la libertad participación se funden en una sola. En consecuencia, la libertad liberal es la libertad seguridad y la libertad participación es la libertad igualdad.

**PALABRAS CLAVE:** educación para la democracia y la paz, democracia, libertad, libertad seguridad, libertad participación, régimen demoliberal.

Fecha de recepción: septiembre 27 de 2010

Fecha de aceptación: noviembre 12 de 2010

## ABSTRACT

This text aims to defend the legality and feasibility both legal and policy of the humanitarian agreement. This followed the methodology known as model DPT, according to which, to deal with a situation of conflict follows a method of medicine: diagnose the problem, predicting how can solve, and design a therapy. The methodology was applied in front of the problem of the abduction, in particular to the drama of the political hijacking by be linked with the armed conflict in Colombia.

**KEY WORDS:** doctoral thesis, International Humanitarian Law, Humanitarian Agreement, peaceful resolution of the abduction, research for peace model DPT.

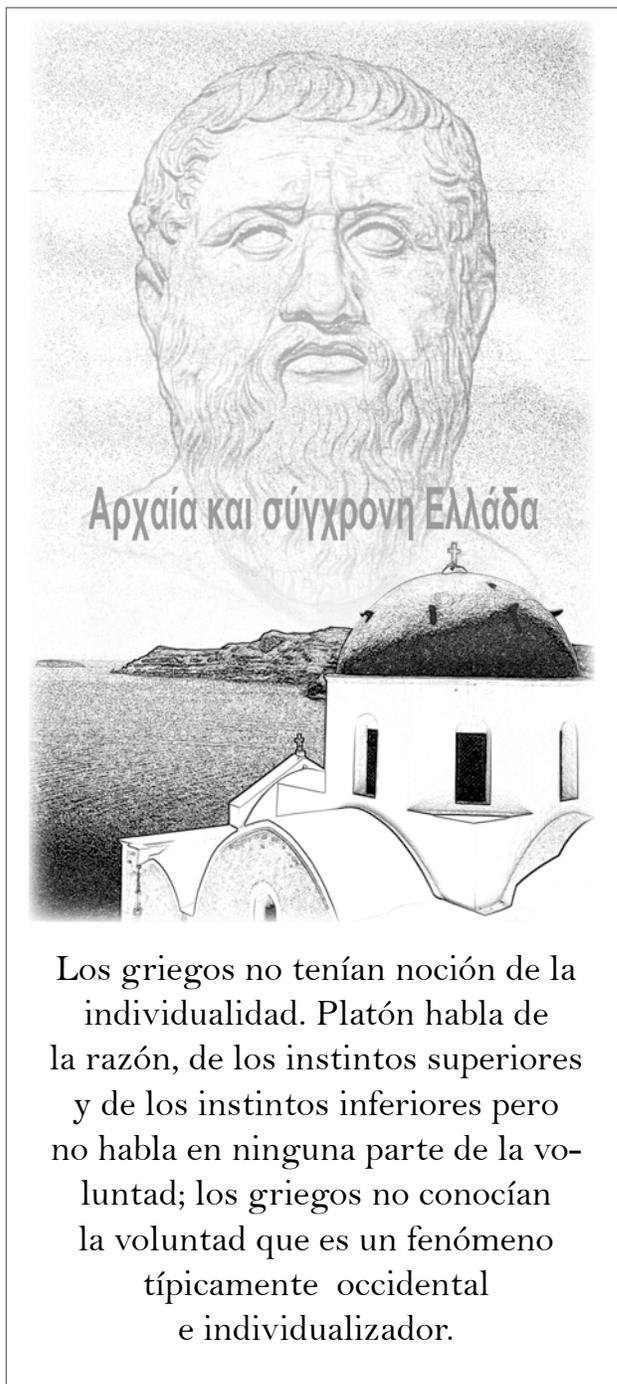
\* Ex magistrado Corte Constitucional, profesor del postgrado de Derecho Constitucional y de Derechos Fundamentales.

1. Tema desarrollado como producto de investigación, vertido en forma de ponencia en el marco de la cátedra Educación para la Democracia y la Paz. Esta cátedra es una iniciativa adelantada entre la Universidad Autónoma de Colombia y la Fundación Demopaz, en el segundo semestre de 2010, con el propósito de desarrollar conceptos, teorías y métodos que nos ayuden a repensar categorías filosóficas y jurídicas tendientes a lograr una mayor incidencia en el garantismo, el cual, al decir de Ferrajoli, sólo es posible si se articulan los criterios de democracia, independencia judicial, respeto y garantía de los derechos humanos en el marco de un Estado Constitucional, cuyo ideario filosófico y político irradia el ordenamiento jurídico en todas sus dimensiones. La cátedra es la síntesis de las reflexiones de los grupos de investigación de la Facultad de Derecho vinculados a estos temas y contribuye a fortalecer sus resultados especialmente en lo relacionado con el grupo de investigación Escuela Política y Normativa.



La concepción griega romana de la democracia y la concepción occidental de la democracia, ahí tienen ya ustedes una afirmación que podría resultar problemática, porque asumimos generalmente que Grecia hace parte de Occidente y que la cuna de la cultura occidental es Grecia, cuando justamente hacíamos algunas digresiones y reflexiones para mostrar, que dentro de la fisiónómica spengleriana, la cultura antigua griega y romana y la cultura occidental, llamadas, la primera, cultura apolínea, y la segunda, cultura fáustica, tienen dos signos totalmente libres. Mientras que la primera es una cultura plástica, presente, multi-forme, digamos muy reducida en materia espacial del Estado —el Estado ciudad donde las artes que prevalecen son las artes plásticas—, una cultura fundamentalmente material, la cultura occidental es básicamente inmaterial, es políticamente la cultura del Estado imperial de Carlos V, en cuyos límites no se pone el sol, o de Felipe II en donde el arte por excelencia es la música, que es inmaterial. En tanto la cultura griega y romana es una cultura politeísta, y los dioses son susceptibles de ser plasmados, o sea representados plásticamente, el dios occidental como lo dice muy bellamente Spengler, apenas es susceptible de ser sentido en las notas de una fuga.

Aludíamos entonces al nacimiento del individuo, un concepto que se desarrolla básicamente en Occidente porque, decíamos, los griegos no tenían noción de la individualidad, y hacíamos una referencia a Platón y los tres estratos que él señala en la persona y en el Estado, para subrayar un hecho significativo, y es que Platón habla de la razón, de los instintos superiores y de los instintos inferiores pero no habla en ninguna parte de la voluntad; los griegos no conocían la voluntad que es un fenómeno típicamente occidental e individualiza-



Los griegos no tenían noción de la individualidad. Platón habla de la razón, de los instintos superiores y de los instintos inferiores pero no habla en ninguna parte de la voluntad; los griegos no conocían la voluntad que es un fenómeno típicamente occidental e individualizador.

dor. La literatura occidental, que Spengler mismo cita en *La decadencia de Occidente* gira en torno a la voluntad de poder. Es Duns Scoto, en la edad media, quien empieza a referirse al concepto de individuo; en contraste con la filosofía tomista que



recoge todo el legado de la filosofía aristotélica, platónica y griega que no es individualista.

Esos signos opuestos de la cultura greco-romana y la cultura occidental se pueden ilustrar en muchas instancias, una de ellas es el teatro.

El teatro tiene una gran importancia en Grecia, pero los personajes del teatro griego no son propiamente unos individuos que se caractericen por notas distintivas muy especiales sino más bien personas que sufren un sino; el tipo, el modelo, es Edipo. Edipo no es una persona que tenga características muy especiales que lo individualicen, sino alguien que sufre un infortunio, a ese infortunio lo podemos llamar un azar, un sino. El infortunio que sufre Edipo es simplemente que le da muerte a su padre y se casa con su madre, sin saberlo, pero eso le puede ocurrir a cualquiera; en cambio, Hamlet es in-intercambiable, es insustituible. Podríamos decir que Edipo es el tipo representativo del teatro griego y Hamlet es el tipo representativo del teatro occidental, isabelino, del siglo XVI y siglo XVII.

Los problemas de Hamlet sí son situaciones que padece una persona y que son intransferibles a otra; hay estudios muy bellos sobre este personaje de la literatura occidental que encarna la duda. Hamlet es justamente un intelectual, un pensador, una persona que recibe del espectro de su padre el mensaje, la orden, de darle muerte al rey Claudio que fue quien lo asesinó, y entonces él no hace más que vacilarlo; seguramente tiene la intención de matarlo pero solamente al final de la obra lo hace y de una manera un tanto sorprendente. Recuerden, Hamlet está lleno de dudas. Cuando encuentra al rey Claudio rezando, desenvaina la espada y lo va a matar pero empieza a vacilar; la venganza real no debe ser matarlo cuando esté rezando sino cuando

se encuentre en el lecho de los placeres, para que se vaya para el infierno –siempre encuentra una razón para no proceder–.

Iván Turgueniev tiene un ensayo muy bello sobre los más grandes personajes de la literatura occidental, que son precisamente Hamlet y el Quijote, los dos que representan una especie de psicomagia, una especie de caracteres enfrentados, porque Don Quijote es la fe y Hamlet es la duda, hasta el punto de que, como lo dice muy bien Turgueniev, en el lector producen impresiones opuestas. Cuando uno lee Hamlet lo que quiere es verlo actuar, que se decida, saber si va o no a cumplir el mandato de su padre, si es que en realidad sí fue un mandato y el espectro no fue un engaño; en cambio, con Don Quijote lo que ocurre es todo lo contrario: va a acometer a los molinos de viento y entonces uno no se mete en esa aventura descabellada. Don Quijote está guiado por la fe, por la creencia ciega y actúa de esta misma manera, en cambio Hamlet es reflexivo, pensante, lleno de preocupaciones, de dudas, nunca se decide.

Todo eso para reiterar lo que decíamos hace dos semanas en la primera charla, que son dos culturas perfectamente distintas: la cultura griega y romana que Spengler llama cultura antigua, y la cultura occidental a la que él mismo denomina cultura fáustica. Y recuerden que llama apolínea a la cultura griega y romana porque Apolo es el dios mesurado, el dios de la bebida, que siempre llega a decir esto: los griegos no abusaron de nada, ni siquiera del pensamiento. Y aludíamos precisamente al hecho de que el ser Sócrates demasiado racional y pensante lo hacía una persona bastante exótica dentro de la cultura griega. Recuerden la obra *El origen de la tragedia*, de Federico Nietzsche, donde lo que el autor le reprocha a Sócrates es ser



Nosotros asumimos que democracia y liberalismo son la misma cosa, hablamos de Estado liberal y muchas veces algo que es propio de la democracia lo atribuimos al liberalismo y algo que es propio del liberalismo se lo atribuimos a la democracia, pero son dos conceptos perfectamente distintos, hasta el punto de que podemos concebir una sociedad liberal no democrática y una sociedad democrática no liberal.



demasiado racional y no estar a tono con la cultura griega. Demasiado racional, demasiado pensante era Sócrates, hasta el punto que Antonio Tovar llega a decir que se destacaba tanto dentro de los demás individuos, dentro de una cultura que era fundamentalmente comunitaria, que eso era lo que les estorbaba a los atenienses de Sócrates: su individualidad tan marcada.

El contexto anterior para recordar que esas son dos culturas completamente distintas y, por tanto, que lo que en Grecia se entiende por democracia tiene algo que ver con lo que nosotros llamamos democracia, pero no son lo mismo. Lo que en Grecia se denomina libertad tiene algo que ver con lo que nosotros llamamos libertad, pero son dos cosas completamente distintas.

### La pseudomorfosis de Spengler

Tenemos la tendencia a pensar que cuando utilizamos una palabra que ha sido usada por mucho

tiempo esa palabra significa siempre lo mismo y resulta que lo corriente es que no sea así. Spengler se planteó un problema muy bello y es este: ¿Cómo hacemos para saber si bajo culturas tan distintas, bajo perspectivas tan diferentes, lo que Aristóteles llamaba materia es lo mismo que lo que nosotros llamamos materia? Y dice algo como esto: el alma de cada cultura es intransferible, de la misma manera que el alma individual es un alma también intransferible; yo no le puedo transferir a nadie mis vivencias; es posible que en situaciones similares el otro tenga vivencias parecidas, piense que son las mismas y entonces le dé lo mismo. Este es un problema que trata, incluso, el idealismo de Berkeley. Por ejemplo, cómo hacemos para saber si esa sensación que yo tengo y que responde a la palabra verde es la misma que ustedes tienen; llamamos a lo mismo azul pero siempre permanecerá sin desvelar el enigma de si lo que ustedes ven como azul es lo mismo que yo veo como azul.

Para referir a ese problema Spengler acuña el concepto de pseudomorfosis –morfos es forma



y pseudo, falso; entonces, una falsa forma—. ¿En qué consiste?

Dice lo siguiente Spengler: cuando una cultura se encuentra ya decadente —y recuerden que dentro de su sistema todo ciclo cultural dura mil años—, ha construido unas formas muy sólidas pero los contenidos van languideciendo, ya no tiene esa dinámica para crear arte.

Fernando Botero, nuestro pintor, decía desde la década de los ochenta: la pintura se acabó, el arte se acabó, esto es decadencia. Uno puede que no comparta ese criterio, pero sí tiene que convenir en que la pintura de finales del siglo XX es muy distinta de la de Rembrandt, de la de Tiziano, de la pintura que llamamos del renacimiento, y entonces un pintor como Botero dice que el arte está agotado, que la pintura se acabó.

Lo mismo pasa cuando se compara la música barroca con muchas composiciones contemporáneas que a uno le cuesta trabajo asimilar y empezar a gustar. Son dos cosas muy distintas. Spengler diría: es que ya no existe ese impulso creador, ya los contenidos de esa cultura están agotados. Y a continuación diría: la cultura nueva que surge tiene un mundo de contenidos, es pujante, pero no tiene dónde verter esos contenidos, porque no ha elaborado todavía las formas adecuadas para vaciarla. Entonces, ¿qué hace? Apela a las formas de la cultura decadente y utiliza, como quien dice, esos recipientes para vaciar sus contenidos y eso nos lleva a engaño, porque es como si dentro de una botella de aceite vaciáramos vino manteniendo el mismo rótulo. Spengler habla de pseudomorfosis para aludir a ese fenómeno.

¿Para qué toda esta reflexión? Para que se entienda mejor por qué lo que los griegos nombraban democracia no tiene que ser lo mismo que nosotros llamamos democracia; tenemos la misma forma, tenemos el mismo recipiente, el mismo rótulo, pero hay que rastrear de una manera muy delicada y muy fina los contenidos.

Solamente personas con una gran preparación, incluso filológica, pueden explorar y llegar a distinguir o identificar los contenidos específicos de esa cultura antigua. Hay lingüistas que se han dedicado a eso, y filólogos como Wilamowitz y Nietzsche, por quienes hubo una disputa famosa. Wilamowitz era un profesor consagrado de filología, digamos un ícono en esa materia. Cuando Nietzsche trató de enseñar filología en la Universidad de Basilea lo destituyeron por incompetente pues consideraban que el filólogo era Wilamowitz. Rafael Gutiérrez Giraldo —un intelectual, un escolar, que nosotros no apreciamos en su verdadera dimensión, que siempre en esas disputas entre alguien muy fuerte y otro muy débil toma partido por el más débil—, va a descargar a Nietzsche: es que Nietzsche era un genio y ya las teorías de Wilamowitz estaban un tanto fosilizadas. En todo caso Wilamowitz era una de las personas que más exploró los contenidos de la cultura griega. Tiene una obra en dos tomos sobre Platón, que es clásica, y constituye una de las interpretaciones más importantes de este filósofo griego. Ustedes saben que la filología es el rastreo de la historia de un pueblo y de la historia de una cultura a través de su literatura, a través de sus escritos, y para eso se necesita una serie de instrumentos extraordinarios dentro de los cuales el rastreo filológico es fundamental; de allí que nosotros podamos derivar hoy algunas consecuencias, algunas conclusiones, pero recuer-



Sin igualdad no puede haber libertad, pero eso no significa que en la vida práctica no se riñan. La igualdad tiene que ser un presupuesto de la libertad porque cuando yo soy libre pero no me tratan como a los demás, mi libertad es una pura ilusión.



den que lo que llaman democracia los árabes puede no ser lo que nosotros llamamos democracia; lo que llamaban democracia los griegos puede no ser lo que nosotros llamamos democracia; lo que ellos llamaban libertad puede ser muy diferente a lo que nosotros llamamos libertad, y de eso especialmente quiero ocuparme.

### Democracia y liberalismo

Demos un salto grande. El maestro Gerardo Molina tiene un libro cuya lectura yo recomiendo mucho y que a mi juicio es tal vez su obra más importante: *Proceso y destino de la libertad*. En ella pone de presente la prosecución que hubo en la Revolución Francesa de dos libertades distintas. Él no cita para nada —al menos yo no recuerdo que lo haya hecho— a un autor que es el punto de referencia obligado: Benjamin Constant, pero su distinción coincide bastante con lo que apunta Constant en su discurso “De la Libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”.

La digresión que voy a hacer sobre este tema sirve, además, para precisar conceptos que utilizamos ordinariamente de una manera inadecuada. Nosotros asumimos que democracia y liberalismo son la misma cosa, hablamos de Estado liberal y muchas veces algo que es propio de la democracia lo atribuimos al liberalismo y algo que es propio del liberalismo se lo atribuimos a la democracia, pero son dos conceptos perfectamente distintos, hasta el punto de que podemos concebir una sociedad liberal no democrática y una sociedad democrática no liberal.

A eso se refiere el maestro Molina en *Proceso y destino de la libertad*. Es importante incluso el título de la obra, porque en él ya indica algo que a mi juicio es esencial: la libertad no es algo dado que nosotros nos encontremos, la libertad es una conquista y esa conquista implica recorrer un camino; ese camino es el proceso y hacia dónde va la libertad. Muestra también cómo en la Revolución Francesa hay, incluso, cronológicamente pudiéramos decir, dos etapas bien diferenciadas: una que pudiéramos llamar de la LIBERTAD SEGURIDAD,



plasmada en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789), y otra que es la LIBERTAD PARTICIPACIÓN.

¿Qué es lo que dice y proclama la primera? La libertad de conciencia, la libertad de expresión, de palabra, de prensa, la libertad de moverme por el territorio de mi país sin que nadie me ponga obstáculos, el derecho a ser juzgado únicamente con normas preexistentes al hecho que se me impute, el derecho a que no se me sancione con penas que no estaban previamente establecidas al momento en que yo cometí la conducta que se considera delictiva. Ese es el legado típicamente liberal que el maestro Molina llama LIBERTAD SEGURIDAD.

¿Por qué LIBERTAD SEGURIDAD? En esa expresión hay ya una connotación bien importante: yo como individuo debo tener la certeza de que una zona de mi personalidad es inmune a la acción del Estado, y por tanto que el Estado no se va a meter con la manera como yo pienso, que el Estado no se va a meter con lo que yo diga, con lo que yo escriba, que el Estado no me va a estorbar cuando yo quiera desplazarme por el territorio de mi país: tengo esa seguridad.

LIBERTAD SEGURIDAD, es como quien dice, el verdadero límite que se establece a la acción del Estado frente a los derechos ordinariamente llamados de primera generación: las libertades públicas y los derechos individuales, un legado típicamente liberal.

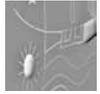
Pudiéramos decir que la libertad liberal –parece redundante pero no lo es–, es la LIBERTAD SEGURIDAD y que es compatible con un régimen que no sea democrático. Les pongo un ejemplo: Federico el

Grande, de Prusia, quien hace parte de los que se llamaban déspotas ilustrados, era como casi todos los hombres instruidos amante de la libertad, no porque estuviera involucrado en esas libertades, sino porque yo, déspota ilustrado, generosamente se las concedo. Si nos preguntamos a qué régimen político corresponde esa situación, podríamos decir perfectamente: a un régimen liberal. Pero, preguntamos: ¿a un régimen democrático? Ni riesgo, él no permitía que los súbditos intervinieran en la fijación de los límites de esas libertades ni nada por el estilo, era una concesión graciosa, generosa de él.

Para empezar a despejar equívocos y mostrar cómo liberalismo y democracia no son lo mismo y cómo cuando llamamos a un régimen demoliberal, es porque recoge tanto las metas perseguidas por el liberalismo como las perseguidas por la democracia, pero son perfectamente discernibles, perfectamente separables.

Hagamos el ejercicio contrario. Supongamos que los aquí presentes constituimos una comunidad, el pueblo de un Estado, y que acordamos lo siguiente: las decisiones las vamos a tomar por mayoría o incluso podríamos decir por unanimidad o por consenso, y empezamos a pensar qué sería importante dentro de nuestra comunidad: ¿una libertad de prensa sin límites? o ¿de pronto esa libertad de prensa termina atentando contra esta comunidad que nosotros apreciamos tanto? Nosotros podríamos decir: no, la libertad de prensa desbocada no la podemos permitir, vamos a ponerle límites claros a la libertad de prensa. Pero alguien diría: eso no es democrático.

Hemos tomado esa decisión por mayoría o por unanimidad utilizando la regla de oro de la de-



mocracia, pero utilizando la regla de oro de la democracia hemos resuelto limitar una libertad, y de la misma forma pudiéramos limitar otras como la libertad de movimiento. En *La Utopía* de Tomás Moro, la libertad de tránsito prácticamente no existe, la persona que se va a mover del lugar donde vive tiene que contar con una licencia y anunciar que se va a desplazar; ¿eso podríamos hacerlo nosotros?. Sería absurdo, ¿cómo vamos a recortar la libertad de movimiento de esa manera? Sí, pero lo hemos hecho democráticamente y por tanto tendríamos el ejemplo de un modo de dirección democrático pero no liberal.

Nos hemos referido entonces a la libertad que el maestro Molina llama LIBERTAD SEGURIDAD, primera etapa de la Revolución Francesa. Pero surge justamente una inquietud: ¿vamos a tener el mismo concepto de un déspota ilustrado como Federico el Grande, y por tanto esas libertades no estarán a disposición de los que se benefician de ellas sino de quienes las reciben como un acto de generosidad? La respuesta es no. Es necesario, además, que la gente participe.

Llegamos entonces a la segunda etapa del análisis que hace el maestro Molina sobre la Revolución Francesa y que él llama LIBERTAD PARTICIPACIÓN, que es la libertad típicamente democrática. Y ¿cuál es el problema o la preocupación que surge? Una muy simple: bueno ¿y esas libertades de que nosotros disponemos nos las pueden quitar de un momento a otro? Para que no nos las quiten tenemos que tener incidencia en las decisiones, que esa tabla de libertades y que los límites a esas libertades incluso las fijemos nosotros. Estamos entonces en un ámbito completamente distinto: el de la LIBERTAD PARTICIPACIÓN.

Y de la misma manera que decíamos que la LIBERTAD SEGURIDAD es la libertad liberal, la LIBERTAD PARTICIPACIÓN es la libertad democrática. De los ejemplos citados se puede inferir fácilmente: es perfectamente concebible un régimen liberal sin democracia y un régimen democrático con libertades muy restringidas.

### ¿Por qué se habla entonces de régimen demoliberal?

Porque se encuentra que a pesar de que son dos cosas distintas, la LIBERTAD SEGURIDAD y la LIBERTAD PARTICIPACIÓN se atraen de una manera tal que se funden en lo que llamamos régimen demoliberal, se necesitan mutuamente, porque si a mí un príncipe, un gobernante, un déspota ilustrado como Federico el Grande me da mi libertad y yo pregunto:

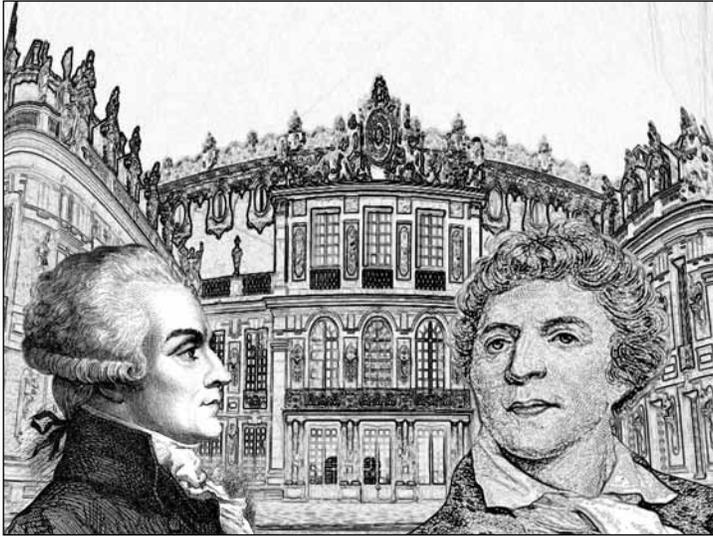
— ¿hasta cuándo?

— y él me dice: hasta cuando yo quiera.

— Y por qué no me deja a mí incidir en eso, puede que usted me vaya a quitar la libertad cuando yo más la necesito.

Lo que pienso como individuo lo podemos proyectar sobre toda la comunidad, pero la comunidad diría: un momentico, esas libertades no son una concesión graciosa, es preciso que nosotros podamos decidir sobre esas libertades, eso es lo típico de la democracia.

Entonces, llamamos régimen demoliberal a aquel régimen donde la LIBERTAD SEGURIDAD y la LIBERTAD PARTICIPACIÓN se funden.



Llamamos régimen demoliberal a aquel régimen donde la LIBERTAD SEGURIDAD y la LIBERTAD PARTICIPACIÓN se funden. La prosecución de la LIBERTAD SEGURIDAD tiene lugar especialmente en la primera etapa de la Revolución Francesa, justamente en 1789 cuando se proclama la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano.

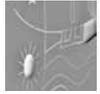
La prosecución de la LIBERTAD SEGURIDAD tiene lugar especialmente en la primera etapa de la Revolución Francesa, justamente en 1789 cuando se proclama la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Luego viene la búsqueda de la LIBERTAD PARTICIPACIÓN, la segunda etapa, que responde a esa inquietud: ¿y estas libertades tan ricas, tan apreciadas de que gozamos nos las pueden quitar? Que no nos las vayan a quitar. ¿Por qué? Porque nosotros nos podemos oponer. Entonces ya estamos clamando es por una comunidad donde sea la democracia la que tenga prevalencia. Por eso les digo que el liberalismo y la democracia se atraen y cuando se habla de régimen demoliberal tenemos la impresión de que son una misma cosa cuando no lo son.

Luego haré alguna referencia al Estado de Derecho, que es una noción muy importante, con el objeto de que tengamos también claro ese concepto, porque suele confundirse en razón a que refiere a cosas que están muy próximas pero son distintas, discernibles, separables. Digamos esto: la libertad liberal es la LIBERTAD SEGURIDAD y la LIBERTAD PARTICIPACIÓN es la libertad igualdad. En el primer artículo de la Declaración de los Derechos del

Hombre y del Ciudadano esas dos cosas se funden porque se dice: los hombres nacen libres e iguales ante la ley. Ahí hay una referencia importante porque se pone de presente que sin igualdad no puede haber libertad, pero eso no significa que en la vida práctica no se riñan. La igualdad tiene que ser un presupuesto de la libertad porque cuando yo soy libre pero no me tratan como a los demás, mi libertad es una pura ilusión.

Entonces viene la segunda lucha, la lucha por la LIBERTAD PARTICIPACIÓN. Ustedes saben que en la Revolución Francesa hay épocas predominantemente individualistas, liberales, y épocas predominantemente igualitarias o democráticas, y que hay revolucionarios franceses comprometidos fundamentalmente con la libertad –los girondinos– y revolucionarios franceses comprometidos fundamentalmente con la igualdad –La Montaña, digamos, Montagnards–.

Y vale la pena hacer esta reflexión: cuando uno oye o lee los eslogan de la Revolución Francesa: libertad, igualdad, fraternidad, esa fraternidad deriva de que esta fue una revolución típicamen-



te cristiana, anticlerical —el clero era uno de los sectores privilegiados de la sociedad—; casi todos los revolucionarios franceses eran cristianos y entonces se habla de fraternidad que es un valor cristiano. Nos consideramos hermanos porque somos hijos de un mismo Padre, pero ahora en un lenguaje secular esa fraternidad es la que nosotros pensamos como solidaridad. Podríamos, en lenguaje típicamente secular, desprovisto de esos precipitados religiosos, hablar de libertad, igualdad y solidaridad. Esas tres metas a uno le suenan demasiado bien.

Casi podría asegurar, a priori, que si yo les pregunto: ¿Ustedes juzgan la libertad un bien deseable?, todos dirían: claro; ¿y la igualdad?, también; ¿y la solidaridad?, también. Pero la tragedia viene cuando uno es consciente de que esas metas tan deseables, tan plausibles, que tanto valoramos, pueden no convivir pacíficamente y en determinado momento tener que decidirse por la libertad, por la igualdad, por la solidaridad o por las libertades individuales. Hay incluso libros donde se trata eso, por ejemplo, en *La dialéctica de la ilustración*.

De eso somos conscientes, entre otros, los que hemos ocupado cargos como jueces constitucionales. La Constitución colombiana es modelo de una constitución en su parte dogmática garantista, comprometida con una serie de valores bellísimos, pero uno sufre la tragedia de impregnarse con casos en que uno de esos valores tiene que ser sacrificado en lugar del otro. Entonces, cuando yo le pregunto a una persona: ¿a usted le gusta la libertad? Sí ¿Y le gusta la igualdad? También. Y si entran en choque esos dos valores —porque entran en choque y muy a menudo—, ¿usted cuál prefiere? Hay personas que dicen, ¿yo? la igualdad, o ¿yo? la libertad. El ejercicio del juez constitucional

tiene que consistir en sopesar, si le da prelación a la libertad ¿en qué medida está sacrificando la igualdad?, y si le da prelación a la igualdad ¿en qué medida está sacrificando la libertad?

Eso que los jueces tal vez no conocíamos y que ahora se llama ponderación de principios, ponderación de valores, y que nos impide decir, la libertad toda y que la igualdad desaparezca, o al revés, darle prelación a la igualdad y que la libertad se sacrifique, es un ejercicio muy bello que pone de presente justamente eso de que metas, propósitos, valores, muy deseables, no siempre conviven pacíficamente.

En la Revolución Francesa hay momentos en que los derechos individuales son exaltados sin importar que la igualdad se sacrifique, y momentos en que son los valores igualitarios los que prevalecen. En esa, que es ordinariamente tenida como la revolución liberal por excelencia, Babeuf —quien impulsó la revolución de los iguales—, también termina en la guillotina a pesar de ser el abanderado de la igualdad. Hay mucha literatura sobre eso. Recuerdo en este momento que Enrique Tierno Galván, un profesor de filosofía del derecho y de filosofía política, que fue alcalde de Madrid, tiene un libro muy interesante que se titula *Babeuf y los iguales*, sobre ese episodio fundamentalmente igualitarista, pudiéramos llamar democrático y antiliberal, anti-individualista de la Revolución Francesa.

Todo esto para mostrar que cuando afirmamos que estamos comprometidos con la libertad, tendríamos qué explicar, a la luz del texto del maestro Molina, con cuál de las dos: con la LIBERTAD SEGURIDAD o con la LIBERTAD PARTICIPACIÓN. O de otra manera, estar comprometidos con una sociedad liberal pero no democrática o con una sociedad democrática y no liberal.



El caso es que nos gustan las libertades y nos gusta la democracia y hasta llegamos a decir: es que esas libertades son las sustancias de toda democracia, pero eso lo que expresa es un deseo, no un análisis lógico o riguroso. Es perfectamente posible concebir una sociedad democrática donde esas libertades no tengan vigencia como nosotros quisiéramos.

Ahora les voy a leer fragmentos muy pequeños de un discurso muy famoso que pronunció en El Ateneo de París Benjamin Constant a comienzos del siglo XIX, un texto ya clásico que se llama justamente *La libertad de los antiguos y la libertad de los modernos*.

En Roma los Tribunos tenían hasta cierto punto una misión representativa –la representación en Roma prácticamente no existe, lo que es como la sustancia de la democracia moderna–, eran los órganos de aquellos plebeyos que la oligarquía había sometido a una nueva esclavitud al echar a tierra a los reyes:

Pregúntaos primero, señores, lo que en nuestros días un inglés, un francés, un habitante de los Estados Unidos de América entiende por la palabra libertad. Para todos es el derecho de no estar sometido sino a las leyes<sup>2</sup>.

Esa es la ley, pero óiganme esto, los romanos y los griegos admitían como compatible con esa libertad colectiva la sujeción completa del individuo a la autoridad de la multitud reunida. He ahí este otro fragmento de Constant que me parece dicente:

Sin la población esclava de Atenas, no hubieran podido deliberar los 20 mil atenienses en la plaza pública<sup>3</sup>.

Háganme el favor: la esclavitud como un presupuesto de la libertad. ¿De qué libertad? De la LIBERTAD PARTICIPACIÓN.

¿Por qué me interesa entonces retomar esa especie de distinción que hace Gerardo Molina en su libro *Proceso y destino de la libertad*, y establecer una especie de simetría entre la LIBERTAD SEGURIDAD y la libertad individual, y entre la LIBERTAD PARTICIPACIÓN y la democracia? Para tener fundamento al hacer esta afirmación: lo que en Grecia llamaban libertad no se parece en nada a lo que nosotros llamamos libertad.

La libertad en Grecia era simplemente la posibilidad de participar en las asambleas que elegían funcionarios o que aprobaban leyes, eso y nada más.

La democracia ateniense era una democracia participativa pero no al modo como nosotros la concebimos cuando pensamos: ¿al doctor Santos se le ocurrirá convocar un referendo como al doctor Uribe?, ¿cómo?, ¿cuándo será convocada la gente a decidir? En Atenas las decisiones eran diarias, la asamblea se reunía todos los días y por tanto tenía que haber gente disponible para estar deliberando y votando en las asambleas todos los días. ¿Esa gente cómo podía cumplir esa función? Porque los esclavos trabajaban por ellos. Entonces, fíjense ustedes qué paradoja: para que la libertad

2. Benjamín Constant. La libertad de los antiguos comparada con la de los modernos. Conferencia pronunciada en 1819. Disponible en <http://www.bibliojuridica.org/libros/5/2124/16.pdf>

3. Ibídem.



Nos gustan las libertades y nos gusta la democracia y hasta llegamos a decir: es que esas libertades son las sustancias de toda democracia, pero eso lo que expresa es un deseo, no un análisis lógico o riguroso. Es perfectamente posible concebir una sociedad democrática donde esas libertades no tengan vigencia como nosotros quisiéramos.

participación tuviera lugar la esclavitud era necesaria. Lo dice de una manera muy brillante y muy eficaz Benjamin Constant: sin los esclavos, sin la esclavitud, veinte mil atenienses no hubieran podido ir todos los días al Ágora a deliberar. De modo que cuando nosotros hablamos de la libertad en Grecia o Atenas —cuna de la libertad—, tenemos que ser cuidadosos y pensar qué es lo que se llama libertad.

Los que hayan leído *La República* saben que Platón tenía un pésimo concepto de la democracia y eso puede tener varias explicaciones: una, que Platón pertenecía a una familia rica y aristocrática y su propuesta de *La República* es una proposición del gobierno del aristo, es decir, del que posee la areté, y la areté es la virtud, por tanto, la aristocracia es el gobierno de los virtuosos. Fíjense la manera como se va degenerando la palabra.

Hoy llamamos aristocracia no al gobierno de los virtuosos. Nadie va a pensar que los herederos de los Estuardo o los herederos de los Borbones son virtuosos, sino que pertenecen a un grupo privilegiado por el vínculo de la sangre y que están

llamados a ejercer el gobierno. En Platón lo que pasa es que la virtud y el conocimiento son una misma cosa; Platón es un filósofo de un racionalismo supremo y por tanto él considera que la virtud siempre es un tipo de conocimiento.

En los diálogos menores, que son los que se llaman aporéticos o problemáticos, Platón pone a Sócrates a discurrir sobre un determinado tipo de virtud. Por ejemplo, en *Carmides* o de la sabiduría, *Carmides* que era un joven —generalmente quienes representan la sabiduría en el sentido de *Sofía* son los ancianos, los viejos; han vivido tanto, conocen tanto que pueden ser quienes sintetizan la sabiduría—, pero *Carmides* es un sofó y tiene fama de poseer la sabiduría en el sentido de *sofosine*, es decir, como la capacidad de distinguir lo correcto de lo incorrecto, es interrogado por Sócrates acerca de la virtud que a él se le atribuye y que él mismo dice poseer. Invariablemente, en estos diálogos menores, las preguntas iniciales son estas:

— Tú tienes fama de poseer la sabiduría, ¿tú posees la sabiduría?

— Claro, entonces él responde.

— ¿Y sabes en qué consiste la sabiduría?

— Desde luego que sé en qué consiste la sabiduría.

Y Sócrates lo somete a ese test demoledor de sus preguntas para demostrarle que no sabe qué es la sabiduría, y que si no sabe qué es la sabiduría difícilmente la posee. Los diálogos menores concluyen —y eso es lo que a mí me parece más apasionante—, no de una manera acertórica, o sea diciendo la sabiduría es esto, sino con un gran interrogante. Sócrates termina de esta manera: *Carmides*, me doy cuenta de que tú no sabes lo que es la sabiduría, pero yo tampoco, necesitamos un maestro. O el otro diálogo bello: *Laques* o sobre



la valentía. Ordinariamente consideramos que la valentía no tiene nada que ver con el conocimiento. Sócrates va donde un gran estratega ateniense que es Laques, que por cierto está dialogando con otro gran estratega que es Niceas. Primero interroga a Laques:

- ¿Tú eres valiente?
- Lo he demostrado en el campo de batalla.
- ¿Y sabes en qué consiste la valentía?
- Sé en que consiste la valentía.

Pero le hace Sócrates tales preguntas que él se confunde. Entonces les dice: ustedes no saben en qué consiste la valentía, yo tampoco, necesitamos un maestro. O va donde Eutifrón, un sacerdote ateniense, y le pregunta:

- Tú tienes fama de ser piadoso ¿eres piadoso?
- Claro, como nadie en Atenas.
- ¿Y sabes en qué consiste la piedad?
- Desde luego.

Y le hace una serie de preguntitas inocentes que Eutifrón queda completamente confundido. Una de las preguntitas inocentes que le hace es esta:  
— Eutifrón, ¿las cosas son buenas porque los dioses las quieren o los dioses las quieren porque son buenas?

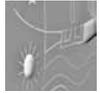
Esa pregunta dio lugar a una especie de dicotomía en la filosofía moral y ética, e incluso contemporánea, en el gran debate entre Santo Tomás y Escoto en la edad media. Esa pregunta que deja Eutifrón sin responder y Sócrates también, Santo Tomás, ya en un ambiente monoteísta la planteará así: ¿las cosas son buenas porque Dios las quiere? o Dios las quiere porque son buenas.

Y él, que es un racionalista que antepone la sabiduría a todas las demás características de la divi-

nidad, dirá: como Dios conoce lo bueno, manda lo bueno, o sea, Dios conoce lo que es bueno; lo bueno es bueno en sí mismo, y Dios lo conoce pero él no es el que determina qué es lo bueno. En cambio, Escoto, es mucho más coherente con el punto de vista cristiano, dirá: si Dios es omnipotente, Dios es el autor de lo bueno y lo malo, de toda ley, y por tanto las cosas simplemente son buenas porque Dios las manda o son malas porque Dios las prohíbe y nada más. Lo demás es una arrogancia del hombre frente a Dios.

Conocemos toda la discusión muy bella en la que Escoto, razonando desde un punto de vista eminentemente cristiano, demuele, a mi modo de ver, a Santo Tomás, porque Santo Tomás se mueve o tiene que hacer compatible el cristianismo con la filosofía antigua, específicamente platónica y aristotélica. Entonces, a la pregunta: ¿el homicidio es malo en sí mismo o es malo porque Dios lo ha prohibido? Santo Tomás dirá: el homicidio es malo en sí mismo y como es malo y Dios lo sabe, lo prohíbe. Y Escoto preguntará: ¿y entonces por qué mandó a Abraham a que diera muerte a su hijo Isaac? En ese caso lo bueno era que Abraham obedeciera. Santo Tomás allí razona de una manera a mi modo de ver vergonzosa, porque parece un leguleyo diciendo: no, lo que pasa es que la ley es la misma pero Dios la puede suspender en un caso concreto; en cambio Escoto se hace cargo del nuevo mensaje cristiano y de que los mandatos son buenos porque vienen de Dios que es todopoderoso, porque de acuerdo con Santo Tomás Dios no es todopoderoso pues está limitado por el Padre Eterno.

Y a la pregunta: ¿el adulterio es malo en sí mismo o es malo porque Dios lo ha prohibido? Es malo en sí mismo y por eso Dios lo ha prohibido,



responderá Santo Tomás. Y Escoto le replica: ¿y por qué le mandó a Abraham que se uniera con su esclava Agar siendo que estaba casado con Sara? Porque Sara era estéril. Entonces en ese caso el adulterio es bueno, replica Escoto.

Y el robo: ¿es malo en sí mismo o es malo porque Dios lo ha prohibido? Santo Tomás dirá: es malo en sí mismo por eso Dios lo prohíbe. En cambio Escoto responderá: ¿y por qué entonces cuando los israelitas se iban a retirar de Egipto, en el éxodo, les envió un ángel para que marcara las propiedades de los egipcios que ellos podrían robarse, para que en el desierto tuvieran algo de qué alimentarse? Una polémica muy bella que ilustra bastante bien dos cosas: por una parte la filosofía fundamentalmente racionalista griega que recoge Santo Tomás y que difícilmente puede adaptarla a un sistema teológico monoteísta y particularmente cristiano; y la filosofía de Escoto, voluntarista, típicamente occidental, individualista que a esa

pregunta de la mala in se y la mala prohibita, dice él: no hay mala in se, las cosas no son malas en sí mismas, son malas porque están prohibidas.

Voy a finalizar con una reflexión respecto a dos conductas: nuestros legisladores o nuestros gobernantes tienen el hábito de prohibirlo todo o de sancionarlo todo. Yo, por ejemplo, tuve esa experiencia en el Senado: si hay una conducta que está perturbando la sociedad, el orden público, entre otros, y esa conducta no es delito, pongámosla como delito; o si esa conducta es delito ya, entonces aumentémosle la pena. Quiero llamar la atención sobre esto: no hay irresponsabilidad mayor que aquella de prohibir o sancionar conductas sin una base sólida. ¿Por qué? Porque la prohibición trae consigo una consecuencia grave que es el sentimiento de culpa. Puede ser una conducta inocente, pero si está prohibida, la persona que incide en ella dice: estoy cometiendo un delito, estoy infringiendo la ley. ☹