

Por un consenso para la democracia

Continuación del diálogo entre estos dos juristas presentado en la sección *Búsqueda del número 2-2010.*

Por JULIO CÉSAR GUANCHE

No sé dónde leí esta anécdota, creo recordar que en Jorge Luis Borges: un crítico escribió una nota contra un libro y recibió de su autor una bofetada. El crítico respondió: ese fue el exabrupto, ahora espero su argumento. Roberto Veiga ha contestado con respeto un texto en el cual polemiqué con él. Para continuar el diálogo, en la esperanza de que otras personas critiquen ambos trabajos, trataré aquí algunos puntos debatibles en posiciones como las sustentadas por Veiga, con su misma intención: desear una nación que delibere con argumentos y no con exabruptos.

I.

En Cuba existe una extensa zona de la cultura política que es calificable de liberal. Sin embargo, muy pocos se muestran explícitamente como tales.

La Constitución cubana establece que el Estado fundamenta su política educacional y cultural en el ideario marxista y martiano. La preeminencia política y legal de la que goza dicha doctrina —en su interpretación oficial— complejiza la discusión pública entre ideologías abiertamente expresadas. La eventualidad de que alguien pueda ser acusado de tener problemas «político-ideológicos» lo confirma: no remite a debates ideológicos, sino al control de las «desviaciones» de una única ideología legitimada.

Esta realidad es una de las causas probables del empobrecimiento de la discusión cubana típicamente ideológica. Buena parte de ese liberalismo

—que se adquiere mayoritariamente en el «mercado negro»— y de ese marxismo (-leninismo) —que toca por la «libreta de abastecimientos»— es de una insuficiencia teórica espectacular.

En consecuencia, el término «ideología» produce espanto y parece sinónimo de «fundamentalismo» —lo que hace parte de la imaginación que acusa a la ideología de ser un metarrelato totalitario. Otro tanto sucede con la crítica a determinadas posiciones por ser «políticas». Imputarle a alguien tener «pretensiones políticas», o una «agenda (política) propia», le sirve a algunos para calificar como insanas sus intenciones.

Apenas se discute cómo estas nociones son el triunfo de creencias no democráticas. Excluir posiciones ideológicas impide la discusión sustantiva sobre sus contenidos. No por azar se presentan a menudo discusiones «ideológicas» bajo la forma de debates sobre «procedimientos»: no es que el imputado tenga otras ideas, sino que no ha seguido correctamente los trámites establecidos para comunicarlas. Si entendemos la ideología como un sistema de creencias (que supone una representación sobre la realidad y una propuesta de acciones dirigidas a aceptar o a modificar esta) y la política como la existencia de un espacio abierto al público para componer intereses diversos, podemos convenir que censurar la «ideología» o la «política» significa rehusar la democracia.

Veiga no quiere mostrar su sugerencia como ideológica. Dice incluso

que nunca se ha detenido a pensar en su propia ideología. Creo tanto en su sinceridad como en que confunde el «problema ideológico». En su texto, por ejemplo, precisa que los poderes públicos deben regirse por una «metapolítica», porque «jamás una visión ideológica detenta la universalidad absoluta en una sociedad».

II.

Esa función «metapolítica» la han desempeñado históricamente varios conceptos, entre ellos el de «tolerancia». El programa laico de la tolerancia sirvió para expropiar a los intereses feudales de sus fueros políticos particulares, que les permitían ser Estados dentro del Estado. Su objetivo, primero, era lograr una comunidad política universal, para después conferir exclusivamente al conjunto de esta la capacidad de definir el bien común.

La tolerancia como un valor ético se secularizó como un valor político. No resulta privativa de una ética particular —la cristiana, por ejemplo—, sino que es un patrimonio universal: el expediente que permite la convivencia entre sistemas de creencias completamente diferentes, e incluso antagónicos.

El Estado ostenta el monopolio de la decisión legítima, y lo hace desde la cosmovisión que lo fundó y lo rehace cada día: desde un cuerpo ideológico que se hace invisible en su existencia «natural». Buscar la renuncia de las ideologías desde las cuales se conduce el Estado, para hacerlo «metapolí-

tico», es un empeño utópico. Es más realista intentar construir una base institucional para la «tolerancia» —o sea, para la posibilidad de convivencia política entre sistemas de creencias sustantivamente diferentes, allí donde uno ostenta —de modo necesario— el poder de decisión.

He sostenido lo anterior para mostrar una debilidad distintiva de posiciones como las de Veiga: la relación «platónica» con la historia de los conceptos que emplean.

III.

Veiga presenta las instituciones políticas desligadas de su historia. En su lógica, la existencia de diversos expedientes políticos responde solo a «opiniones» o «preferencias». Analizaré dos ejemplos provistos por Veiga:

a) existen quienes «prefieren» la unidad de poder y quienes «anhelan» la división de poderes, y todos son democráticos y b) «la soberanía, como sabemos, debe residir en el pueblo o en la nación, y el Estado sólo ha de ejercerla».

Tales «preferencias» encarnan posiciones políticas que cumplen funciones diferentes frente a la democracia. Las nociones de la tripartición de poderes y de la soberanía nacional no son «variantes» respecto a las ideas de unidad de poder o de soberanía popular, elegibles cualquiera de ellas a voluntad para construir el mismo edificio¹.

Desde el siglo XVIII, la idea de la tripartición de poderes derrotó a la tesis democrática según la cual es indelegable el poder del soberano —el pueblo. Lo hizo prometiendo algo

alentador: los representantes no podrían devenir «tiranos» a causa de la dispersión institucional del poder político. Los liberales no democráticos reconocieron que los tres poderes podían ponerse de acuerdo entre sí para conspirar contra el pueblo; mas lo consideraron una especie de mal necesario, porque la alternativa sería la resistencia popular —ese horror.

La posición democrática de la unidad de poder entendió que el pueblo era el único soberano y a él debía corresponder la legislación y la ejecución directa. Con todo, cierta interpretación de la unidad de poder sirvió al constitucionalismo soviético para legitimar una concentración de poderes inaudita: el monopolio monstruoso de la ideología, de la política y de la economía, en manos del Estado.

No es dable elegir entre la separación y la unidad de poder como si fuesen alternativas de un mismo programa democrático. Es preciso defender otro sentido: la necesidad de representación múltiple del único poder soberano: el de la ciudadanía. (Las Constituciones de Ecuador y de Bolivia, de 2008, han hecho aportes interesantes a este respecto: establecen la relación entre los órganos estatales a partir de los principios de independencia, separación, coordinación y cooperación.)

La defensa de esa soberanía ha de dirigirse contra la concentración de poderes políticos —la tiranía—, y también contra la concentración de poderes económicos: el despotismo de las clases «activas» sobre las desposeídas.

La tesis sobre la soberanía nacional es propia de la concepción no democrática de la representación. En ella el representante es electo por una comunidad específica de electores, pero representa el «interés nacional». Su consecuencia es la fractura de la responsabilidad material ante los intereses específicos de sus electores. La deriva es el concepto de «representación libre», donde no hay vínculo jurídico entre la actuación del representante y el control de sus electores.

En la concepción democrática de la representación, con el aseguramiento de la soberanía popular el elegido



queda obligado a actuar según la voluntad originaria de la comunidad ciudadana que le otorga su confianza o su mandato. De la existencia del mandato se deduce el poder de control sobre el representante y, sobre todo, el reconocimiento del derecho a elaborar la política, a participar de su gestión y a controlar todo el itinerario de la decisión, con la revocación como remate del proceso.

Me he visto precisado a explicar lo antes escrito con cierta pretensión teórica, aunque coincida con Veiga en la mayor parte de su argumentación sobre la representación política, por un temor: que las urgencias del consenso hagan ver falsas opciones «democráticas». Esto es, que se gane un amplio espacio teórico donde quepan indistintamente muchas posiciones y pierda fuerza categórica el ideal de la democracia. La defensa de esta no es un programa unánime: existen muchas tradiciones políticas que en la confusión del río revuelto se presentan como democráticas y defienden órdenes despóticos.

IV.

La democracia debería servir para producir un orden justo, pero no para consagrar la desigualdad, para reparar una injusticia y no para provocarla. Podemos entregar la vida por el ideal que nos convenga de que con él logramos salvarla. La democracia deviene el más fuerte de los ideales cuando sostiene esa esperanza. Por tanto, es útil defender su valor categórico: ha de servir para conseguir más justicia y más libertad, no para recortarlas.

Entiendo que Veiga busca un ecumenismo doctrinal, que dé cabida a diversas opciones políticas. No obstante, la elección de los medios condiciona la oportunidad de alcanzar los fines propuestos y puede incluso negarlos. Ese ecumenismo doctrinario plantea otro dilema: solo observa «anhelos». No encuentra el fundamento de las ideologías en los intereses ni en las necesidades —ni en dimensión material alguna—, sino en juicios morales sobre el bien o el mal. Los gobiernos de Aznar y de Blair lanzaron a

sus respectivos países, España y Gran Bretaña, a la guerra contra Irak en pos de intereses contrarios a los «anhelos» del consenso político mayoritario de sus ciudadanos.

Esta posibilidad no se refiere al espacio que concede la democracia para elegir entre el bien y el mal, sino, siendo honestos, a la ausencia de democracia, al secuestro de ella en un sentido muy definido: requisar a favor de poderes privados la política como esfera de decisión colectiva controlada por el público.

Exponer la cuestión global de la política como un asunto de meros juicios morales —sin estar marcados por dimensiones sociológicas e históricas— puede traer esta consecuencia: predicar una ética que, aunque se dirige sinceramente hacia la tragedia y la esperanza concretas de los seres humanos, no encuentra el núcleo político del problema: cómo lograr que las decisiones humanas sean tomadas democráticamente y sirvan a la vez para aliviar la tragedia y sostener la esperanza.

En la práctica, en nombre de la democracia se reproducen situaciones de guerra y de extrema desigualdad social. La solución no es desahuciar la democracia por su contubernio con la injusticia: es liberarla en la lucha por una base material de inclusión social y por la posibilidad de conservar la soberanía ciudadana contra los poderes privados. O sea, democratizar la democracia. Para mí, el nombre particular de esa lucha es «socialismo», y su esencia es el compromiso democrático que la sostiene.

V.

Vuelvo sobre algo que dejé atrás, para desarrollarlo ahora: he dicho que en lugar de buscar un Estado «metapolítico», acaso sea más práctico construir el espacio institucional de la convivencia entre idearios sustantivamente diferentes, donde uno es dominante.

Veiga siente una fuerte tentación por la neutralidad «ideológica» del Estado. Es más probable que el dilema no radique tanto en la existencia

de la ideología en sí misma sino en la legitimidad social del uso político instrumentado por el Estado para esa ideología. No obstante, yo podría compartir esa tentación, pero con la siguiente salida política: la vigencia otorgada al régimen entero de los derechos fundamentales como clave para lograr la «neutralidad» del Estado.

Ciertamente, diferentes objetivos ideológicos pueden compartir mínimos comunes, definibles a través de la argumentación. Sería posible entonces traducir tales objetivos en derechos fundamentales —allí donde no se encuentren ya consagrados y con plena vigencia—, y reconocerlos sucesivamente bajo el principio de «progresividad»: no se puede negar ni recortar ningún derecho ya establecido y siempre se debe consagrar nuevos derechos y ampliar el contenido de los ya existentes. Ese podría ser un campo de política práctica, capaz de obtener consensos amplios sobre programas específicos. El objetivo del Estado sería así cumplir «fines (ideológicos) comunes»: realizar el catálogo de derechos fundamentales que establece y comprometerse con ampliarlo.

Las ganancias del procedimiento están a la vista. Los «fines ideológicos» no serían interpretables según su exposición particular en el discurso político del momento: reivindicarían derechos fundamentales consagrados normativamente a través de la deliberación política mediada por la ley.

VI.

Veiga afirma que yo «minimizo la democracia como procedimiento».

La tradición socialista del siglo XX sobrealzó los derechos sociales sobre los individuales, las garantías materiales sobre las jurídicas, las libertades materiales sobre las formales, y privilegió la democracia «material» sobre la democracia «formal». Al mismo tiempo, la tradición capitalista del siglo pasado hizo lo mismo, pero al revés. Los Pactos Internacionales sobre Derechos Humanos están concebidos desde ese principio de «precedencia»: unos derechos deben estar «primero» que los otros.

Si se admite la integralidad de los derechos y la interdependencia entre ellos —declarando, como creo, que los derechos son totales o no son—, no cabe considerar la existencia de un tipo de derecho precedente sobre otros. El juicio alcanza en mi opinión a la democracia: hace desaparecer la precedencia de la democracia material sobre la democracia formal y la considera como una integralidad: la democracia es social y es política, es formal y es sustancial. La democracia se preocuparía entonces por extender de modo igualitario e integral los que se reconozcan como derechos fundamentales. Este paradigma retiene el compromiso procedimental de la democracia y lo completa con la dimensión sustancial.

La validez formal de la democracia supone contar con reglas transparentes sobre quiénes pueden decidir algo y sobre cuáles son los procedimientos por los que puede tomarse una decisión de interés público. Al unísono, la validez sustancial de la democracia remite la legitimidad de los contenidos decididos democráticamente a la satisfacción progresiva de los derechos fundamentales. Desde ese horizonte, me resisto a considerar el ámbito político-procedimental, como hace Veiga, como aquel en que «se determina la vida de todo el universo de ámbitos de la sociedad». En mi opinión, se trata de hacer avanzar la democracia como un único conjunto integral de formas y contenidos.

VII.

Me gustaría discutir otros puntos tratados por Veiga, pero siempre es deseable evitar el impulso engraido de querer decirlo todo. He mantenido que la tolerancia «política» podría permitir la convivencia entre sistemas de creencias completamente diferentes, e incluso antagónicos. Efectivamente, la tolerancia ha sido recuperada hoy como principio de composición de las diferencias en sociedades multiculturales, con presencia de gruesas contradicciones provenientes, entre otras causas, del flujo migratorio.

En Cuba no se presentan esos problemas con la cualidad que tienen en *Espacio Laical* 4/2010



otras geografías. Sin embargo, existe también un pluralismo social que urge ser canalizado en forma de consensos constructivos hacia metas comunes. La apelación a «metas comunes» se sitúa en una cultura moral que algunos consideran muy resquebrajada en el país. El empeño de Veiga por buscar plataformas de consenso es una contribución a la cultura moral con que debemos mirar nuestro futuro.

En últimas, tengo dudas sobre si la plataforma de consenso se encontraría en la tolerancia, en la metapolítica o en la propia democracia; pero, por su importancia, me sumo al propósito de recrearla. Estas páginas sólo pretenden servir de alerta: la democracia necesita el consenso, pero hay consensos que no conducen a ella.

Termino con una pregunta que me obsesiona: ¿para qué sirve la democracia? Debería servir para permitirles a los seres humanos vivir algo nuevo bajo el sol. Debería servir para expandir la vida cotidiana de los seres humanos al permitirles transformar las condiciones de sus elecciones vitales.

En ese sentido, podría servir en Cuba para obtener derechos concretos: impedir que se les grite «palestinos» a los orientales en el Estadio Latinoamericano, para lograr que dos personas del mismo sexo puedan amarse abiertamente, para conseguir techo y

comida dignos para todos, para decidir sobre la introducción de transgénicos en el país, para participar de las decisiones sobre lo que producimos y lo que consumimos, para combatir la desigualdad, las discriminaciones por cualquier motivo, y para promover la diversidad.

Existe una antigua conquista democrática, llamada isegoría, que hoy ha sido diluida globalmente en la libertad de expresión, sin ser lo mismo. Significa la igualdad universal en el uso de la palabra. (La libertad de expresión es algo mucho menor a la isegoría, pues no se preocupa por quienes no pueden expresarse, sino por garantizarles esa libertad a los que ya pueden hacerlo).

He aquí, quizás, una manera de encontrarnos sin renunciar a las diferencias, en un lugar compartido para que otras personas se incorporen a este diálogo: entender la democracia como un espacio donde todas las palabras sean pronunciadas por iguales, tengan igual valor, y, cuando sean comunes, puedan traducirse en derechos.



1- La naturaleza de este texto aconseja omitir un farrago de nombres de autores y de citas. Hemos argumentado lo tratado aquí, con las debidas referencias, en «Un socialismo de ley. En busca de un diálogo sobre el "constitucionalismo socialista" cubano en 2010», escrito con Julio Antonio Fernández Estrada, que aparecerá como epílogo a un libro, en preparación, de Hugo Azcuy (*Análisis de la Constitución cubana y otros ensayos*, Ruth Casa Editorial/ICIC Juan Marinello). El ensayo será publicado además por la revista *Caminos*.