

LA CASA DE MUCHAS PUERTAS: DIVERSIDAD Y TOLERANCIA

José Antonio Aguilar Rivera

Hay tiempos en los cuales a las naciones las atormentan males tan grandes, que a sus mentes viene la idea de cambiar totalmente su constitución política.

ALEXIS DE TOCQUEVILLE

EL NÚMERO DE PAÍSES que al final del siglo XX busca instaurar regímenes democráticos es apabullante. En algunos sitios la labor de construcción democrática es simplemente un acto de imaginación, en otros más es un ejercicio de memoria histórica. En el caso de México, es un poco de ambos. Una paradoja envuelve a este proceso: mientras más nos acercamos al umbral democrático, la línea de llegada se vuelve más borrosa. Cada vez es más obvio que la socialización democrática, que los países en transición buscan efectuar, no será una tarea sencilla. Se podría pensar que la adopción de sistemas democráticos involucra un cambio de piel: las costumbres autoritarias deben mudarse para adoptar los valores de la democracia. Las señales de identidad democrática nos habían parecido claras y por años el problema consistió en instaurarlas efectivamente. Sin embargo, hoy el significado de palabras tales como “tolerancia” o “pluralismo” son motivo de controversia. No estamos llegando a un mundo de significados indisputados.

La construcción de la democracia, descubrimos hoy, no sólo implica traspasar cierto umbral; también debemos *escoger* el tipo de arreglo democrático que queremos. La democracia es una casa de muchas puertas. Esto es así porque el legado democrático es, en realidad, una herencia *ab intestato*, que muchos reclaman para sí. No hay recetas simples que podamos adoptar.

La tesis central de este ensayo puede expresarse en dos ideas distintas pero complementarias. La primera de ellas es que si bien la pluralidad cultural presenta retos significativos, es muy dudoso que necesitemos modificar radicalmente los supuestos del liberalismo para lidiar con ella. La segunda es que, aunque la innovación teórica tal vez sea innecesaria para enfrentar los desafíos de la diversidad, uno de los componentes de la vieja tradición liberal es hoy más relevante que nunca: la tolerancia. Debe rescatarse, porque en su propio lugar de origen ha sido relegada. Es, sin duda, una gran ironía que entre muchos teóricos anglosajones contemporáneos esté de moda menospreciarla y verla como una herramienta vetusta e inútil para solucionar los agudos problemas que entraña la diversidad cultural. Al parecer, los herederos naturales de John Locke lo han desconocido.

Sería una ironía aún mayor que la desdeñada estafeta de la tolerancia fuera recuperada por los países de la periferia, en donde se supone que los valores liberales siempre han sido sólo una “mera fachada”.¹

DIVERSIDAD: NUEVA Y VIEJA

COMO NOS DEMUESTRA LA HISTORIA de los conceptos “libertad” e “igualdad”, los componentes del moderno ideal democrático-liberal se encuentran en incómoda convivencia. Habían sido una pareja mal avenida hasta hace muy poco tiempo, cuando ocurrió una precaria reconciliación. Un liberal, a principios del siglo XIX, se habría sentido ofendido si alguien lo hubiese llamado demócrata. Para nuestra circunstancia, dos valores son particularmente importantes: la tolerancia y el pluralismo. Ambos son objeto de contenciosas dicusiones sobre cuál es su verdadero y correcto significado. Como lo afirma el historiador Ira Katznelson, hoy “la frontera entre el liberalismo y la diferencia es un sitio de peligro y de oportunidad”.²

Al final de este siglo, los límites ideológicos de lo posible son cada vez más estrechos: si deseamos vivir en sociedad civilizadamente, eso quiere decir que debemos guiarnos por los principios liberales de convivencia. Festejos o lamentaciones aparte, eso es lo que nos queda. Las limitaciones y los fracasos históricos de la tradición liberal son evidentes en Europa, así como en el resto del mundo atlántico, donde las ideas de la Ilustración se naturalizaron.³ En México, el ideal liberal nunca se ha cumplido cabalmente. A lo largo de nuestra historia hemos concebido los parámetros democráticos como entidades fijas e inalcanzables. El entendimiento liberal es el siguiente: las instituciones democráticas, nacionales, regionales y locales son inclusivas y generales; permiten que los miembros de una comunidad política se organicen para gobernarse a sí mismos. Proporcionan parámetros de civilidad en la lucha política y postulan la idea del ciudadano más allá del origen étnico de las personas.

Hoy es una sorpresa averiguar que en los países donde la democracia liberal está bien arraigada, tal fórmula se encuentra bajo fuego y que hay, incluso, quienes la rechazan abiertamente y están a favor de una versión distinta de la ciuda-

¹ Sobre el liberalismo epidérmico en Latinoamérica, véase Glen Dealy, “Prolegomena on the Spanish American Political Tradition”, en *Hispanic American Review*, núm. 48, febrero de 1968.

² Ira Katznelson, *Liberalism's Crooked Circle. Letters to Adam Michnik*, Princeton University Press, Princeton, 1996, p. 101.

³ Al respecto, véase John Dunn, “The Identity of the Bourgeois Liberal Republic”, en Biancamaria Fontana (ed.), *The Invention of the Modern Republic*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp. 214-215.

danía y de los derechos. Existen dudas sobre si las categorías liberales reconocen de manera adecuada la diversidad social y las diferencias culturales.⁴ También existen desacuerdos sobre el papel apropiado del Estado en las sociedades plurales. Al parecer, el destino del liberalismo en la actualidad se encuentra ligado, críticamente, al “reconocimiento, apreciación y manejo de la diferencia humana”.⁵

Los conflictos étnicos de la posguerra fría, con sus campañas de limpieza racial, así como la condición de los pueblos nativos en los países avanzados, han estimulado el interés teórico en la pluralidad cultural. La preocupación aquí es que la tradición liberal no reconoce de manera satisfactoria la existencia del conflicto moral ni tampoco la necesidad humana de comunidad, puesto que se ha negado a integrar criterios de género, cultura y raza en la categoría del ciudadano. La lógica es que en la medida en que el liberalismo no enfrente estos asuntos será vulnerable a los nacionalismos integrales y a los fundamentalismos religiosos.

La crítica de fin de siglo al liberalismo tiene también otros orígenes intelectuales y políticos. En primer lugar, es una respuesta a la anonimidad de las sociedades industriales. La percepción de que ahí la urdimbre social se está deshaciendo ha producido una peculiar angustia filosófica. Parecería que los lazos de fraternidad y solidaridad cívica se han disuelto paulatinamente a causa del corrosivo efecto del individualismo “posesivo”.⁶ De manera más particular, la preocupación sobre los derechos de las minorías culturales también puede encontrarse en el fracaso de la idea nacional en Canadá, donde la amenaza del rompimiento del Estado-nación canadiense se debe, se supone, al insuficiente reconocimiento que le da la mayoría anglófona a Québec como una sociedad “diferente”. En Estados Unidos la idea de la integración va de salida, al tiempo que ganan terreno las demandas del multiculturalismo que buscan reivindicar, en ese país, las diferencias de los grupos étnicos. La sobrevivencia cultural de los pueblos indígenas también es un motivo de preocupación.

En consecuencia, en los últimos años la teoría política anglosajona ha debatido con vigor la idea de “la comunidad”, puesta muy en boga por los llamados “comunitaristas”.⁷ Contra lo que podría pensarse a primera vista, las críticas

⁴ Charles Taylor, “The Politics of Recognition”, en Amy Gutman (ed.), *Multiculturalism*, Princeton University Press, Princeton, 1994.

⁵ Katznelson, *Liberalism's...*, *op. cit.*, p. 101.

⁶ En el ya clásico término de Macpherson. Véase C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford University Press, Oxford, 1962.

⁷ Para una revisión, a ojo de pájaro, del debate liberales-comunitaristas, véase Stephen Mulhall y Adam Swift (eds.), *Liberals and Communitarians*, Blackwell, Oxford, 1992. Una muestra de las propuestas comunitaristas puede encontrarse en Amitai Etzioni (ed.), *New Communitarian Thinking. Persons, Virtues, Institutions and Communities*, University of Virginia Press, Charlottesville, 1995.

comunitaristas al liberalismo no estuvieron pensadas en el contexto de las guerras étnicas de Europa del Este —que nadie en occidente vio venir después de la caída del muro de Berlín—, ni tampoco proporcionan soluciones viables para los agudos conflictos que aquejan a los países donde los derechos individuales, por más caducos que se crean, nunca han estado bien arraigados,⁸ México entre ellos. En respuesta a las críticas comunitaristas ha surgido, también en el campo de la teoría política liberal, una corriente revisionista que busca crear un espacio para una nueva “ciudadanía multicultural”.⁹

¿CUÁL DEMOCRACIA?

LA MAYORÍA DE LOS PAÍSES del mundo son culturalmente diversos. En los ciento ochenta y cuatro Estados que actualmente existen, hay seiscientas lenguas vivas y cinco mil grupos étnicos. En muy pocos países todos los ciudadanos comparten el mismo lenguaje o pertenecen al mismo grupo étnico. Los problemas de la diversidad, afirma Will Kymlicka, son muchos y muy importantes. Las mayorías y las minorías de un país a menudo chocan a causa de asuntos tales como el idioma, la autonomía regional, la representación política, los derechos de propiedad sobre la tierra, y las políticas de inmigración y naturalización. Encontrar respuestas a estos problemas, que sean a la vez moralmente defendibles y políticamente viables, “es el reto más grande que en la actualidad enfrentan las democracias”.¹⁰ La solución pasa, afirma Kymlicka, por la reformulación de la teoría liberal para reconocer la existencia de los derechos de las minorías. La necesidad de estos derechos parecería ser tan obvia que “el silencio de la tradición política occidental sobre estos temas *resulta inexplicable*”.¹¹

A pesar de la diversidad existente, los teóricos políticos occidentales han empleado un modelo ideal de la *polis*, en el cual todos los ciudadanos tienen ancestros comunes y comparten la misma lengua, las tradiciones y la cultura. De manera anacrónica han escrito como si las ciudades-estado de la antigua Grecia, culturalmente homogéneas, proporcionaran el modelo esencial de la comunidad política. Como la realidad no correspondía con el ideal, prosigue Kymlicka, los gobiernos se embarcaron en una campaña de asimilación e integración forzosas.

⁸ Al respecto, véase Roberto Breña, “El debate entre el liberalismo y el comunitarismo”, en *Política y Gobierno*, vol. 2, núm. 2, 1995, pp. 279-310, y José Antonio Aguilar Rivera, “Derechos indígenas y democracia”, en *Bien Común y Gobierno*, vol. 2, 17 de abril de 1996, pp. 45-53.

⁹ Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford University Press, Oxford, 1989.

¹⁰ Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford University Press, Oxford, 1995, p. 1.

¹¹ *Ibid.*, p. 2.

Algunas minorías fueron “eliminadas físicamente” por medio de expulsiones masivas o del genocidio. En otros casos fueron discriminadas y segregadas del resto de la población.

La “ceguera” histórica requiere de una explicación y de una defensa. El enigma del silencio de la tradición política occidental es sólo aparente. La cuestión no es que la diversidad haya sido ignorada por equivocación, sino que, de manera deliberada, esa tradición ha considerado que los criterios particulares debían ser trascendidos por otros más generales, válidos para el género humano en su conjunto. Desde Platón y Aristóteles, hasta los tiempos modernos, casi todos los filósofos políticos se han ocupado de la forma ideal de organización política. La vista se vuelve a los griegos no porque Atenas fuera una ciudad-estado culturalmente homogénea, sino porque para el ideal clásico la razón, el conocimiento y la virtud eran mucho más importantes que el origen y la lengua de las personas. Los bárbaros eran bárbaros no porque hablaran otro idioma y vivieran en otro lugar, aunque eso contaba, sino porque no compartían las formas racionales de discusión política que hacían de la *polis* un lugar civilizado para vivir. Los griegos no ligaron sus formas políticas a la “cultura”, sino a los atributos universales de los seres humanos, como la razón, que podían y debían ser cultivados en un Estado bien organizado.

Esta condición de transtemporalidad es la que ha hecho que los pensadores políticos posteriores hayan vuelto la vista a los griegos. El propósito, en la mejor tradición filosófica, ha sido el mismo desde entonces: encontrar formas de gobierno y parámetros de civilidad que sean *universalmente* válidos para todas las personas. La diversidad, Kymlicka tiene razón en señalar, es la constante en el tiempo; el mundo nunca ha sido un lugar uniforme, sino un abigarrado tapiz humano. Ese es un hecho indiscutible. Sin embargo, los modelos ideales que por siglos han ocupado a los teóricos políticos se encuentran intrínsecamente ligados, no a lo que *es*, sino a lo que *debería ser*. Y muy pocos pensadores han ofrecido argumentos poderosos para reflexionar acerca de que la diversidad cultural debiera ser el principal criterio en la organización política. Así, podemos ver que la ceguera de la tradición política occidental es, en todo caso, deliberada. No queda en lo absoluto claro por qué debemos abandonar esa tradición ahora, especialmente cuando los derechos más básicos de muchas *personas* en el mundo son continuamente violados.

El vía crucis de las minorías por sobrevivir, tal como lo describe Kymlicka, presenta un enigma: si la ofensiva del Estado-nación ha sido tan violenta como se afirma, entonces, ¿cómo es posible explicar que la diversidad humana no haya disminuido significativamente? Lo que sorprende es la habilidad de las minorías para adaptarse y sobrevivir, aun en situaciones muy adversas. Su opresión a manos de las mayorías no debe ser soslayada, pero tampoco debe ser magnificada.

La épica trágica es, en muchos casos, histórica y sociológicamente inexacta. La versión convencional del proceso de formación nacional va más o menos así: la nación moderna se construye desde un centro político hacia afuera. El Estado-nación incorpora a las regiones periféricas y a los grupos marginales que ahí habitan, por medio de una estrategia cultural e institucional de asimilación e integración.¹² En este esquema, la identidad local debe ser reemplazada por un sentimiento de pertenencia a un ente político y cultural más amplio: la nación. Sin embargo, como ha sido señalado por algunos historiadores, la historia en realidad es mucho más compleja. En muchos casos las comunidades locales y los grupos sociales han desempeñado un papel muy activo en la formación de sus propias identidades nacionales. Los Estados no impusieron simplemente sus valores y sus fronteras a las minorías. Por el contrario, los grupos locales fueron un factor crítico en la construcción y consolidación de la nacionalidad y del Estado territorial. A menudo fue la sociedad local la que se apropió del Estado y lo manipuló para sus fines particulares.¹³ Por otro lado, las naciones, como nos recuerda Benedict Anderson, son comunidades imaginadas.¹⁴ No son entes inmutables en el tiempo; su construcción simbólica es un proceso abierto.

La visión convencional de los derechos colectivos de las minorías culturales es que podían quedar subsumidos por los derechos humanos, individuales por naturaleza.¹⁵ Esa es una visión que Kymlicka rechaza frontalmente. Los derechos humanos, afirma, simplemente no pueden resolver algunas de las cuestiones más importantes y controversiales de las minorías culturales. Por ejemplo: ¿qué lenguas deben ser reconocidas en los parlamentos, burocracias y tribunales? ¿Debe tener cada grupo étnico educación pública en su propio idioma? ¿Deben trazarse las fronteras políticas internas de forma tal que un grupo minoritario constituya una mayoría en una región determinada? ¿Deben descentralizarse los poderes públicos a las regiones controladas por minorías culturales? ¿Deben distribuirse los cargos de representación de acuerdo a principios étnicos? ¿Deben reservarse los territorios históricos de los pueblos indígenas para su uso exclusivo?¹⁶

¹² El caso típico es el francés. Véase Eugene Weber, *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France, 1870-1914*, Stanford University Press, Stanford, 1976.

¹³ Peter Sahlin, *Boundaries. The Making of France and Spain in the Pyrenees*, University of California Press, Berkeley, 1989, pp. 7-9. El libro de Sahlin es un excelente estudio de caso de este tipo de dinámicas.

¹⁴ Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, Verso, Londres, 1991.

¹⁵ Véase Will Kymlicka (ed.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, Oxford, 1995.

¹⁶ Kymlicka, *Multicultural Citizenship, op.cit.*, pp. 4-5.

El problema no es, afirma Kymlicka, que la doctrina de los derechos humanos nos proporcione respuestas equivocadas a estas preguntas sino, más bien, que no nos ofrece *ninguna* respuesta. Estas cuestiones usualmente han sido adjudicadas por medio de procedimientos donde las mayorías derrotan a las minorías. El resultado, prosigue Kymlicka, ha sido que las minorías han quedado expuestas a sufrir injusticias a manos de las mayorías y esto, a su vez, ha exacerbado el conflicto etno-nacional. La necesidad de los derechos minoritarios se ha hecho muy clara en Europa del Este y en los Estados que conformaban la antigua Unión Soviética. Hasta que las cuestiones que tienen que ver con los derechos minoritarios, tales como la autonomía local, los conflictos lingüísticos y las políticas de naturalización no hayan sido resueltas, no habrá ahí muchas esperanzas de que reine una paz duradera o de que los derechos humanos básicos sean respetados.

Sin embargo, no es tan claro cómo la naturalización de los derechos minoritarios en la teoría liberal, que Kymlicka propone, solucionaría estos problemas. Como hemos visto, esta visión subestima, erróneamente, la capacidad de maniobra de muchas sociedades locales ante los embates del centro. De la misma forma, este argumento pasa por alto un pequeño detalle: los estallidos de resentimiento étnico y de fervor religioso intolerante han ocurrido precisamente ahí donde los derechos individuales *no* estaban bien establecidos. ¿Hay evidencia para pensar que de haber existido derechos colectivos la matanza se habría evitado? O, por el contrario, ¿su existencia le habría dado a los grupos en conflicto una justificación más para la limpieza étnica? Los nacionalismos salvajes, en el mundo actual, comparten una característica común: ocurren y seguirán ocurriendo en Estados donde existan regímenes políticos autoritarios. Por el contrario, las posibilidades de una revuelta escocesa, sedienta de sangre galesa o inglesa, es muy remota.

Muchos de los problemas que menciona Kymlicka no son particulares de las minorías culturales. Se presentan ahí donde existen mayorías y minorías de cualquier tipo. Para resolver estos conflictos se han diseñado diversos mecanismos institucionales, como el federalismo y el consociacionismo, que delegan la toma de decisiones a unidades políticas cada vez más compactas y que dan voz y voto a los grupos interesados en el proceso de toma de decisiones. Kymlicka tiene razón cuando señala que los derechos individuales por sí solos no proporcionan respuestas a este tipo de problemas. Por ejemplo, el derecho de votar no indica cómo deben conformarse las circunscripciones electorales. Pero los derechos por sí solos no tienen por qué resolver las cuestiones de diseño institucional relacionadas con su ejercicio. Nunca ha sido ese su propósito, ni tampoco es claro por qué debiera serlo. Por lo tanto, la instauración de derechos minoritarios, por sí sola, no subsanaría las omisiones institucionales existentes. Por otro

lado, la teoría política convencional, que no contempla los derechos de las minorías, proporciona más respuestas a problemas tales como la distribución del poder entre la federación y los estados.¹⁷

Según Kymlicka, los derechos colectivos que son consecuentes con el liberalismo son los que proveen a las comunidades culturales minoritarias de salvaguardas externas frente a la sociedad mayoritaria. Estos mecanismos protegen al grupo de los efectos desestabilizadores que pueden producir las decisiones tomadas fuera de él. De esta forma se establece una *protección formal* ante las decisiones políticas o económicas de la mayoría que amenazan la existencia cultural de la minoría. Por el contrario, las restricciones internas tienen como propósito proteger al grupo del impacto desestabilizador de la *disidencia interna*; tienen que ver con las relaciones entre los miembros de un grupo determinado y pueden restringir la libertad de los individuos en aras de la solidaridad colectiva. Este tipo de restricciones no son admisibles en un régimen liberal. Sin embargo, como Kymlicka reconoce, la línea que divide a las salvaguardas externas de las limitaciones internas no siempre es clara. Leyes que son justificadas en términos de salvaguardas externas bien pueden abrir la puerta a restricciones internas.¹⁸

Una de las principales acusaciones a los proponentes de los derechos colectivos de las minorías es que subestiman gravemente el potencial represivo que estos derechos pueden tener. Finalmente, una cosa es hablar de estos derechos en sociedades mayoritarias con un sólido consenso sobre los valores liberales clásicos, y otra muy distinta es proponerlos en países donde los derechos individuales no sólo no son obsoletos sino que nunca han arraigado plenamente. Inusualmente consciente de este riesgo, David Bromwich apunta: "Los teóricos de la identidad cultural están incubando huevos de dragón. El nido pertenece a una criatura que nunca han imaginado; mas ahí están, sentados concienzudamente, incubándolos con cuidado, pensando que lo que eclosionará de esos huevos será algo muy parecido a ellos mismos".¹⁹

¹⁷ Por ejemplo, para el caso del origen teórico del federalismo estadounidense, véase Samuel H. Beer, *To Make a Nation. The Rediscovery of American Federalism*, Harvard University Press, Cambridge, 1993.

¹⁸ Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, *op.cit.*, pp. 40-43.

¹⁹ David Bromwich, "Culturalism, the Euthanasia of Liberalism", en *Dissent*, invierno de 1995, p. 102. En la misma línea, véase Chandras Kukathas, "Are There Any Cultural Rights?", en *Political Theory*, vol. 20, 1 de febrero de 1992, pp. 105-139.

¿LA OBSOLESCENCIA DE LA TOLERANCIA?

LA REALIDAD es que no se pueden impedir los excesos provocados por el fervor étnico o nacionalista con el sólo hecho de enunciar los valores democráticos. Pero, ¿debemos renunciar a ellos? Es imposible no percibir cierta claudicación en los argumentos de Kymlicka. Implícitamente ha descartado las aspiraciones más generosas de la tradición liberal. Hace énfasis en lo que nos separa, no en lo que nos une como seres humanos. Abandonar la idea de la ciudadanía como una condición cívica, no cultural, es ceder ante la irracionalidad de la histeria xenófoba.

Los derechos minoritarios que propone Kymlicka son un intento de ampliar el liberalismo para acomodar en él a la diversidad. Sin embargo, la tradición liberal ya ofrecía una solución a ese problema: la tolerancia religiosa. El propio liberalismo fue concebido como una respuesta a la crueldad de las guerras de religión y a la discordia entre grupos humanos. El símil entre religión y cultura es obvio: ¿por qué no tratar a las diferencias culturales como si fueran diferencias religiosas? Sin embargo, como reconoce Katznelson, no hay un camino recto que lleve del liberalismo al pluralismo. La diversidad ha sido tratada de manera distinta por los diferentes autores que conforman la tradición liberal. Por ejemplo, es ya un lugar común afirmar que Locke ignoraba la diversidad cultural, mientras que John Stuart Mill la reconoció ampliamente. Según este último, las instituciones representativas sólo podrían preservarse ahí donde las personas compartían una misma cultura.²⁰

¿Son la religión y la cultura equivalentes? ¿Puede la tolerancia desempeñar en ambos casos la misma función? La solución liberal de la tolerancia tiene dos componentes principales: la relegación de la religión a la esfera privada y la amputación del brazo secular de la Iglesia. Como diría Locke: “considero necesario, sobre todas las cosas, distinguir exactamente los negocios del gobierno civil de los de la religión, y marcar la línea limítrofe entre el uno y el otro”.²¹ Los conflictos no cesarían sin esta separación. La *Carta sobre la tolerancia* fue escrita por Locke en 1685, mientras se encontraba en el exilio. El propósito de la Carta era dar apoyo a la lucha por las libertades civiles y religiosas en Inglaterra. Los líderes cristianos, afirmaba Locke, habían inculcado en los príncipes y en la población en general dos creencias erróneas: que había un solo camino al cielo y que era un deber para el cristiano sostener y propagar ese camino, así fuera por la fuerza de las armas. La herejía debía ser suprimida por el poder público. Por esta

²⁰ John Stuart Mill, “Considerations on Representative Government”, en J.M. Dent, *Utilitarianism, Liberty, Representative Government*, Londres, 1972, y *On Liberty*, Routledge, Nueva York, 1991.

²¹ John Locke, *A Letter Concerning Toleration*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1983, p. 26.

razón, los nobles y la gente se creían obligados, moralmente, a emplear la violencia para resolver sus disputas religiosas. Estas creencias llevaron a la persecución, por parte del Estado, de las sectas disidentes y a las consiguientes revueltas religiosas de los grupos oprimidos.²² Ante estas dos creencias falsas, Locke sostenía el principio de que Dios permite a cada hombre adorarlo de la forma que le parezca correcta. La cristiandad debía mantenerse y propagarse sólo por medio de la persuasión y no por medio de la fuerza. La imposición de una fe, indefectiblemente, produciría turbulencia política. La tolerancia era el medio pragmático para evitarla.

En la práctica, la tolerancia significa que la libertad de los individuos para profesar la religión que les parezca se encuentra garantizada por el poder público, y que el Estado no apoya a ninguna fe en particular. En muchos lugares del mundo, lograr estas condiciones ha sido muy complicado. La neutralidad del Estado es mucho más difícil en los países donde predomina una religión que en los que no tienen una Iglesia hegemónica. El ideal es que todos los ciudadanos disfruten de los mismos derechos, independientemente de la religión que profesen.²³ Sin embargo, el principio no especifica las condiciones políticas y sociales que deben existir para que esto se lleve a cabo. Sólo la historia puede proporcionarnos claves para descubrir esas condiciones. Más tarde volveré a este tema.

Hacer menos la *Carta sobre la tolerancia* de Locke está de moda, afirma Katznelson, no sólo entre los críticos del liberalismo, sino aun entre los mismos teóricos liberales.²⁴ La defensa de Kymlicka de los valores liberales encuentra en Locke no un apoyo, sino un obstáculo. Por eso afirma que sus propios argumentos sobre la capacidad de inclusión del liberalismo se conectan con la "moralidad política de los modernos liberales, a partir de John Stuart Mill", en lugar de vincularse con "el liberalismo del siglo xvii".²⁵ El olvido de los que deberían ser los herederos naturales de Locke no puede sino sorprendernos. En la raíz de este descuido hay una peculiar miopía. Los críticos de Locke han argumentado que éste no apreciaba la diversidad en sí misma. Su rechazo a la intolerancia es pragmático: no sólo es irracional sino también ineficaz.²⁶ Además, de la toleran-

²² James Tully, "Locke", en J. H. Burns (ed.), *The History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, pp. 642-652.

²³ Katznelson, *Liberalism's...*, *op.cit.*, pp. 114-115.

²⁴ *Ibid.*, p.145.

²⁵ Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, *op.cit.*, p. 10.

²⁶ Sheldon Wolin, *The Presence of the Past: Essays on the State and the Constitution*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1993, y Waldron Jeremy, "Locke: Toleration and the Rationality of Persecution", en Susan Mendus (ed.), *Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

cia sólo podían beneficiarse los cristianos: los judíos y los ateos estaban excluidos. Estas exclusiones, dicen los críticos de Locke, son inherentes al liberalismo mismo.²⁷ El pensamiento de Locke también ha sido caracterizado como anacrónico: no tiene nada que decirle a los hombres modernos. Tal vez fue revolucionario en su momento, pero las cosas han cambiado desde entonces. En un mundo secular, Locke no puede ser sino una pieza de museo.²⁸ Más aún, prosiguen los críticos, la tolerancia religiosa no constituye un modelo adecuado para asegurar la supervivencia de otro tipo de diferencias sociales y culturales que a Locke, de todas formas, no le importaban.²⁹ Mill, por el contrario, apreciaba la diversidad y disponía de un lenguaje secular más apropiado para el siglo XX.

No es una casualidad que sea precisamente Ira Katznelson (no un anglosajón protestante, sino un judío hijo de inmigrantes) quien haya montado una magistral defensa del pensamiento de Locke. Porque si para los descendientes directos de Locke la tolerancia está *demodé*, en cambio para quienes han sufrido persecución e intolerancia, hoy es más presente y actual que nunca. Poner a Mill, afirma Katznelson, por encima de Locke es un grave error. Mill apreciaba la diversidad, pero sólo la *individual*: no hay bases para afirmar que Mill apreciara el genuino pluralismo cultural. De todas formas, la mayor parte de la humanidad estaba fuera de la esfera de la libertad de Mill.³⁰ El despotismo, afirmaba Mill, “es una manera legítima de gobernar a los bárbaros, siempre y cuando el fin sea su mejoramiento”.³¹ Esta “tarea civilizadora” justificó el ímpetu colonizador del imperio británico en África y Asia.

Locke, ciertamente, también operaba bajo un esquema dual de suposiciones, según el cual todos los hombres nacían libres e iguales, pero donde el criterio de inclusión política era la posesión o no de la razón. En esto, Locke se parecía a los griegos. Sin embargo, estas exclusiones no eran fijas ni inmutables; sobre todo, no son necesarias ni inherentes a su teoría.³² La razón era algo que, en principio, todos los seres humanos podían adquirir y desarrollar. Descalificar a Locke por las razones aducidas es como desechar el cuerpo del pensamiento aristotélico porque Aristóteles pensaba que la esclavitud era algo natural.

Aquí hay, además, una paradoja: la teoría que a primera vista aparece como más circunscrita a la religión, aparentemente indiferente a los problemas de la

²⁷ Uday Mehta, “Liberal Strategies of Exclusion”, en *Politics and Society*, núm. 18, diciembre de 1990.

²⁸ John Dunn, “What is Living and What is Dead in the Philosophy of John Locke”, manuscrito citado por Susan Mendus en *Toleration and the Limits of Liberalism*, MacMillan, Londres, 1989.

²⁹ Kristie M. McClure, “Difference, Diversity and the Limits of Toleration”, en *Political Theory*, núm. 18, agosto de 1990.

³⁰ Katznelson, *Liberalism's...*, *op.cit.*, p. 140.

³¹ John Stuart Mill, *On Liberty*, *op.cit.*, p. 31.

³² Katznelson, *Liberalism's...*, *op.cit.*, p. 142.

diversidad y sin justificaciones de principios (la de Locke), es en el fondo mucho más inclusiva que la de Mill. A Locke le interesaba no sólo el pluralismo religioso, sino la paz social. Los gobernantes no debían entrometerse en los asuntos religiosos porque éstos escapaban a su ámbito de autoridad legítimo, pero también porque hacerlo promovía el conflicto y sólo aseguraba actos de fe no auténticos. La peculiar fortaleza de la *Carta sobre la tolerancia* de Locke, afirma Katznelson, es que el pluralismo que defiende no está basado en el razonamiento deductivo abstracto (como una gran parte de la teoría política contemporánea), sino en razones políticas, sociológicas y psicológicas.³³ El concepto de persona de Locke es singularmente moderno.³⁴ Los individuos habitan esferas funcionales distintas (ámbito público-ámbito privado) pero que a ratos se traslapan.³⁵ Esta zona de encuentro entre la sociedad civil y el Estado es un espacio de transacción. Tanto lo público como lo privado se intersectan en un punto donde deben negociarse los significados.³⁶ La adoración *privada* en un espacio *público* es un ejemplo de esta zona de encuentro. De ahí que la noción de la tolerancia protegiera no sólo el acto de fe íntimo, sino la expresión *pública* de esa fe. La tolerancia, es claro, no sólo protegía los valores privados de los individuos. La manifestación pública de la singularidad religiosa debía ser resguardada por las leyes, tanto de la interferencia de los otros grupos religiosos, como de la intromisión del Estado. Puesto que las personas eran complejas, formadas por múltiples diferencias, era necesario que existieran puntos de vista diversos. Esta diversidad sólo podía asegurarse si la tolerancia era un principio de observancia público. La identificación del individuo con diversos entes sociales, así como las lealtades múltiples, son condiciones necesarias para la existencia de las sociedades democráticas modernas.

La naturaleza híbrida del acto de fe hace que la religión no sea tan distinta de las modernas cuestiones "culturales" como se ha creído. Ciertamente, Locke buscaba transformar a la religión. De ser un principio organizador total, quería degradarlo, si se me permite el uso de la metáfora militar, a la condición de mera opinión pública. También es cierto que en este esquema el Estado era el árbitro que debía decidir cuánta tolerancia se debía permitir.³⁷ Supuestamente, es por estas dos razones que la tolerancia funciona para el ámbito religioso, pero no

³³ *Ibid.*, p. 145.

³⁴ Selina S. Chen, "John Locke's Political Arguments for Toleration: A Toleration for Our Times?", manuscrito presentado en la reunión anual de la American Political Science Association, septiembre de 1995.

³⁵ Jean L. Cohen y Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory*, MIT Press, Cambridge, 1992.

³⁶ Ingrid Creppwell, "Locke on Toleration: The Transformation of Constraint", manuscrito presentado en la reunión anual de la American Political Science Association, septiembre de 1994.

³⁷ McClure, "Difference, Diversity and the Limits of Toleration", *op. cit.*, pp. 380-381.

para otros temas tales como las diferencias de cultura, género o raza. Sin embargo, estos dos desarrollos no sólo no se oponen a la modernidad, sino que son condiciones necesarias de ella. Los hombres modernos no son unidimensionales sino diferenciados. El anhelo totalizador es un resabio del pasado fundamentalista. Y si no es el Estado el árbitro en las disputas sobre los límites de lo tolerable, entonces ¿quién podría serlo? Es precisamente por estas razones que el entendimiento de Locke de la tolerancia es hoy todavía válido. Las diferencias modernas, culturales y de otros tipos no aparecen solamente en una de las esferas: se manifiestan en ambas y en los espacios de intersección que he mencionado antes. En esencia, estos ámbitos no son distintos de la religión. La tolerancia no es un vetusto artefacto ideológico. Por el contrario, nos proporciona una forma compleja de pensar la diversidad en general.

En todo caso, los esfuerzos de muchos teóricos liberales contemporáneos no parecen ir por buen camino. Han buscado ampliar los márgenes teóricos del liberalismo para acoger a la diversidad cultural, sin privilegiar ninguna forma de vida en particular. Como lo apunta Katznelson, esa no ha sido la vía que han escogido los mayores pensadores en la tradición liberal. Locke hizo lo opuesto: su defensa de la tolerancia está fundada en la visión protestante de la salvación. Los nuevos pensadores le buscan tres pies al gato pero, por el contrario, el componente institucional de sus enfoques es particularmente pobre. Por otra parte, su concepción de las diferencias, como afirma Bromwich, es ascética y romántica. Menosprecia la virulencia de la xenofobia legitimada por el “derecho a la diferencia”. Su visión es, en buena medida, ahistórica. Los miembros de un mismo grupo cultural pueden no compartir un mismo código moral. De la misma forma, una misma ética puede unir a personas de distintos orígenes.³⁸

¿Qué ocurre cuando las prácticas culturales de un grupo se oponen a los principios de libertad y autonomía individuales? Esta es una pregunta que no ha sido respondida adecuadamente. ¿Se debe tolerar la intolerancia? Según Kymlicka, es necesario distinguir entre la insistencia en la validez de una norma y su imposición. El liberalismo, se supone, debe proveer una teoría de los derechos minoritarios que sea consistente con los principios liberales pero, en todo caso, el Estado no debe tratar, salvo en casos excepcionales, de imponerlos coercitivamente. Esto es un equívoco. Como lo señala Katznelson, esta formulación expone las debilidades de la teoría política que está divorciada de la historia y de la sociología. Una teoría de este tipo es simplemente inútil. ¿Por qué deberíamos preocuparnos por los parámetros liberales si no pueden garantizarse o si, por el contrario, estas normas, cuando se aplican consistentemente, se convier-

³⁸ Katznelson, *Liberalism's...*, *op.cit.*, p. 157.

ten en instrumentos represivos de imposición?³⁹ Kymlicka ha evitado ver de frente esta disyuntiva. En aquellos lugares donde existen profundas diferencias y pocos acuerdos, preguntas como qué debe ser tolerado, quiénes deben ser tolerados y cuánto debe tolerarse no tienen respuestas sencillas. ¿Cómo puede promoverse la tolerancia y cómo deben definirse, implementarse y garantizarse sus límites?

LOCKE EN EL TRÓPICO

SI KATZNELSON TIENE RAZÓN y debemos volver la vista a la historia, tal vez lleguemos a la conclusión de que la disyuntiva mencionada no tiene otra salida. No existe forma de evitar el conflicto. La tolerancia de hoy, por más que parezca una paradoja, es el resultado de la intolerancia con los intolerantes de ayer. Reconocerlo es necesario. México ofrece un ejemplo: el mundo político novohispano encarnaba la idea misma de la intolerancia, como la concebía Locke. Aun durante el furor liberal de principios del siglo XIX, la idea de la tolerancia no logró asegurar su entrada al nuevo orden de cosas. Del *Curso de política constitucional* de Benjamin Constant, que sirvió como manual para escribir las constituciones liberales de las naciones de Hispanoamérica, el traductor español suprimió el capítulo dedicado a la tolerancia religiosa. Puesto que todos eran católicos, el mencionado capítulo era innecesario.⁴⁰ De la misma forma, las primeras constituciones mexicanas se negaron a incorporar la libertad de conciencia. No fue sino hasta bien entrado el siglo pasado que los liberales, después de varias guerras civiles, iniciaron el desgarrador proceso de separación de Iglesia y Estado. La secularización mexicana aún consumió varias décadas y no concluiría sino hasta la primera mitad del siglo XX. El conflicto producido por la secularización fue tan violento, que después de la guerra cristera las relaciones entre el Estado y la Iglesia católica tardaron más de cincuenta años en normalizarse. Ese fue el precio de la tolerancia.

Sin embargo, hoy muchos mexicanos disfrutamos las ventajas de vivir en un país secularizado. Al final, la Iglesia no desapareció. La mayoría de la población, aun sin el apoyo del Estado, es todavía católica. A diferencia de otros países, la identidad como ciudadano no tiene aquí que transigir con la identidad religiosa. La religión ha abandonado su pretensión de regir sobre todos y así, tal

³⁹ *Ibid.*, p. 158.

⁴⁰ Benjamin Constant, *Curso de política constitucional*, traducido por Marcial Antonio López, Imprenta de la Compañía, Madrid, 1820. Sobre la estructura constitucional en México a principios del siglo XIX, véase José Antonio Aguilar Rivera, *The Liberal Cloak: Emergency Powers in Nineteenth-Century Mexico*, tesis doctoral, Universidad de Chicago, 1996.

vez, ha asegurado la lealtad de sus fieles. La excepcionalidad de nuestra circunstancia no es evidente a primera vista. En muchas naciones donde existe una religión hegemónica, la relación entre la política y la religión es muy estrecha. Para el intelectual polaco Adam Michnik, el ideal de que en su país los ciudadanos puedan disfrutar de los mismos derechos sin importar su religión es una quimera. La Iglesia católica está profundamente imbricada con el Estado polaco. La cuestión es muy importante para Michnik, debido a su condición de judío en una sociedad católica.

La comparación entre estos dos países católicos, Polonia y México, es muy reveladora. La diferencia, por supuesto, estriba en que Polonia no tuvo un sangriento siglo XIX mexicano. Pero el hecho es que hoy, para las minorías religiosas que viven en México, la idea de que disfrutaran de los mismos derechos políticos que los católicos no es una quimera sino una realidad que ni siquiera llama la atención. La tolerancia, que a su vez se funda en la separación de la Iglesia y el Estado, fue impuesta a sangre y fuego, y su costo fue un gran sufrimiento humano. Esto no debe olvidarse. Pero la tolerancia religiosa es una realidad y, en buena medida, el ideal de una sociedad secular se ha cumplido en México. No todo ha salido bien, debe reconocerse, en este experimento. Algunas minorías, como los indígenas, han sufrido enormes injusticias históricas. Empezando con la desamortización de los bienes en manos muertas en el siglo pasado hasta nuestros días, el Estado secular no ha tenido mucho que ofrecerles a los pobladores originales de estas tierras.

La esperanza de que la tolerancia sea instaurada espontáneamente no es realista. La historia muestra que su existencia ha costado mucha sangre. En aquellos lugares donde el odio es tan vehemente que la paz siempre es un estado precario, puede ser que no exista una solución negociada. Cuando Alexis de Tocqueville visitó Irlanda en 1835, entonces un país católico dominado por una pequeña élite protestante, consignó en sus apuntes que la única solución para evitar una inminente guerra civil era que un poder externo, la corona británica, impusiera en Irlanda un gobierno ilustrado y centralizado, que contuviese firmemente a las dos facciones hasta el momento en que los privilegios tradicionales y legales de la aristocracia protestante fueran seguramente abolidos, y las propensiones nacionalista y separatista de la mayoría católica fueran finalmente sublimadas en una política de buen gobierno y estricta justicia.⁴¹

La aplicación de los principios de la tolerancia a las diferencias culturales no es sencilla. Las instituciones liberales no son adecuadas para confrontar algunos de los problemas que presenta la diversidad cultural. En Irlanda, afirmaba

⁴¹ Emmet Larkin (ed.), *Alexis de Tocqueville's Journey to Ireland. July-August, 1835*, The Catholic University of America Press, Washington, 1990.

Tocqueville, a la mayoría de nada le servían las leyes electorales porque los propietarios y dueños de los votos eran los protestantes, y la libertad de prensa era inocua porque la censura y el gobierno estaban en manos de la minoría opresora. Los protestantes habían dejado el *habeas corpus* y el juicio por jurados, porque ellos mismos eran los magistrados y los jurados. A los ojos del mundo, señalaba agudamente Tocqueville, “los protestantes eran apreciados por sus principios liberales, mientras que disfrutaban de todas las ventajas prácticas de la tiranía”.⁴²

El reto consiste en diseñar instituciones que, basadas en los principios liberales, representen y aseguren mejor los derechos de los miembros de grupos minoritarios. Las instituciones son importantes ahí donde existe el pluralismo cultural porque pueden moldear y alentar normas de buena vecindad, porque son capaces de adjudicar conflictos en contextos y situaciones particulares y porque pueden inducir a los actores a compartir criterios de autogobierno y de participación en el espacio público. En lugar de perder el tiempo en tratar de refinar a la teoría liberal, señala Katznelson, “debemos invertir más creatividad enfocada al diseño de nuevas reglas institucionales, espacios y arreglos” que induzcan el consentimiento contingente de las partes, al tiempo que creen espacios para que las distintas posiciones sobre la identidad y las diferencias puedan expresarse, si no armoniosamente sí pacíficamente.⁴³ Algunas propuestas han aparecido ya, pero prácticamente todo está por hacerse en el campo de la innovación institucional.⁴⁴

Lo que es claro es que los nuevos arreglos institucionales deben basarse en el principio de la tolerancia. Esto, paradójicamente, puede involucrar la intervención del Estado para asegurar que los miembros de la comunidad política respeten las normas de convivencia establecidas. La observancia puede no ocurrir de buena gana, especialmente en un país con una tradición de intolerancia. Por ejemplo, en el sur de los Estados Unidos, durante los años cincuenta se buscaba instaurar el principio de la integración racial, que postulaba que los estudiantes blancos debían tolerar la presencia de los negros en sus instituciones de educación superior. Hacer cumplir esta norma requirió que la guardia civil norteamericana literalmente escoltara a sus aulas a los primeros estudiantes negros. Este es el tipo de soluciones ante las cuales muchos teóricos expresan reserva, pero probablemente sea la única forma de asegurar que la tolerancia prevalezca en el largo plazo. Es también una forma difícil pero honesta de responder a la siguiente pregunta: ¿cómo se enfrenta la intolerancia?

⁴² *Ibid.*, pp.102-103.

⁴³ Katznelson, *Liberalism's...*, *op.cit.*, p.174.

⁴⁴ Por ejemplo, véase Arend Lijphart, “Self-Determination versus Pre-Determination of Ethnic Minorities in Power-Sharing Systems”, en Kymlicka, *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, Oxford, pp. 275-286.

CONCLUSIÓN

EL RÉQUIEM DE LA TOLERANCIA suena porque sus implicaciones para el mundo, especialmente después de 1989, no parecen ir de acuerdo con lo que, a primera vista, pueden ser las necesidades y los deseos de muchos grupos humanos lanzados a la aventura de la singularidad. La explosión de odios étnicos parecería demandar el reconocimiento, no la reserva, de las diferencias nacionales y culturales. De ahí que se quieran instaurar derechos minoritarios. Sin embargo, esto no es pensar lúcidamente, sino ceder ante los reclamos de la retórica nacionalista. Es apaciguar, temporalmente, un movimiento que debe ser enfrentado y cuanto antes mejor. El que en muchas partes del mundo no sea posible instaurar en la actualidad los principios de organización liberal-democráticos no es una excusa para abandonarlos normativamente. Las políticas inspiradas en la tolerancia, de poderse implementar, no serían del agrado de muchos fanáticos. Postularían la separación de la cultura y la política, pero reconocerían la existencia de espacios de transacción, y ahí alentarían la negociación y el entendimiento entre los grupos sociales. La diversidad cultural sería respetada escrupulosamente, pero no sería alentada por el Estado. Esa sería la tarea de la sociedad civil. Se impondría la ley, con toda su fuerza, para defender los derechos individuales de las personas ante violaciones de otros grupos o de miembros del propio grupo. Profundizaría, no claudicaría, en la labor de secularización, que en muchos países es todavía una tarea inconclusa.

Si es necesario modificar al liberalismo, es muy posible que lo que haya que alterar sean sus instituciones y no sus principios teóricos. En todo caso, en los últimos 200 años no ha habido mucha innovación institucional. Hemos inventado pocas instituciones y a menudo las hemos empleado mal. Las limitaciones del liberalismo para lidiar con la diversidad no son de principio, sino de práctica. Eso no debe sorprendernos, dado que hemos tratado de aplicar la misma receta en todos lados. Y como muchos han reconocido, en muchos lugares el experimento no ha funcionado. Necesitamos diseñar nuevas instituciones, basadas en los principios de respeto al individuo, la autonomía y la tolerancia. En algunas áreas se opondrán los derechos de los individuos y las demandas de las minorías culturales. Ahí no se debe transigir: el poder público debe ser utilizado para salvaguardar a los más débiles, y a los más débiles de entre los más débiles.

La tarea que tenemos frente a nosotros es dual. Consiste en, simultáneamente, recuperar a Locke y su noción de la tolerancia como guía en los problemas de la diversidad y, al mismo tiempo, hacer un esfuerzo de imaginación para diseñar e implementar nuevas instituciones que sean capaces, a la vez, de proveer un espacio para la expresión y reproducción de la diferencia —regional, cultural,

étnica—, y de garantizar los derechos individuales de los miembros de la comunidad política. La viabilidad de muchos Estados-nación depende de su capacidad para llevar a cabo esta tarea. Para acometerla, contamos con dos instrumentos formidables: la memoria y la imaginación.