

Existen dos enfoques posibles de la democracia: uno débil, restrictivo, identificado con lo que se ha dado en llamar una democracia mayoritarista, societal, neutral o, en términos genéricos, procedimental; y otro, fuerte, expansivo, identificado con una democracia de corte deliberativo, solidario, imparcial o, en términos genéricos, sustantiva. Ambas perfilan dos concepciones distintas del Estado democrático de derecho: dos modelos que para usar los términos de Luigi Ferrajoli podrían denominarse “Estado legislativo de derecho” y “Estado constitucional de derecho”. Que ambas concepciones sean distintas no significa que sean antagónicas o que representen dos paradigmas irreconciliables. Más aún, y no sin grandes dificultades por todos conocidas, hemos aprendido a transitar de un Estado legislativo a un Estado constitucional de derecho. América Latina en general y México en particular, han sido actores relevantes en esta transición, con una literatura rica y abundante. Algunos intelectuales, con razón, hablan de “la otra transición”, tan necesaria como la primera: cerramos el expediente de la transición procedimental para entrar de lleno en la transición sustanti-

va.¹ Sin duda varias de las reformas constitucionales en años recientes nos sitúan en esta segunda fase, y creo que con toda legitimidad, si bien, conscientes del gran “desencanto democrático” de estos últimos años,² podemos hablar en México, hoy día, de un Estado constitucional y democrático de derecho.

Tres reformas a diversos artículos constitucionales me han parecido significativas para justificar dicho tránsito: la reforma al artículo 41, que asegura la equidad electoral por encima de los poderes fácticos, y de ciertos intelectuales anclados en un liberalismo decimonónico de corte libertario; la reforma a los artículos 1o. y 29, que establecen el llamado bloque de constitucionalidad, y aseguran un conjunto de derechos, bajo ningún supuesto, negociables; y la reforma al artículo 40, que incorpora la propiedad de la laicidad para definir el tipo de Estado que queremos los mexicanos, además de representativo, democrático y federal. Comentaré brevemente las dos primeras reformas, que se orientan hacia la consolidación de una democracia igualitaria y sustantiva. En este marco, me detendré un poco más en la tercera reforma, con el fin de justificar lo que denominaré una “laicidad activa”, expresada en los valores de imparcialidad y tolerancia, así como en la procuración de la deliberación pública —no de las creencias religiosas— en el ejercicio democrático.

I. DE UN ENFOQUE LIBERTARIO A UNO IGUALITARIO DE LA DEMOCRACIA

El 27 de agosto de 2007, y después de un crispado periodo, durante y posterior a las elecciones de 2006 en Mé-

xico, el Instituto Federal Electoral (IFE) entregó al Senado una serie de propuestas de reformas en materia electoral. El 12 de septiembre, la Cámara alta avaló el uso de los tiempos oficiales para difundir la propaganda de los partidos, vetó la contratación de espacios comerciales por parte de los partidos políticos y los particulares, y facultó solo al IFE para realizar la distribución de los espacios en medios de comunicación electrónicos. Las reformas tocaban directamente los intereses económicos del duopolio televisivo. Como era de esperarse, comenzaron a sucederse los amparos promovidos por varias organizaciones sociales y algunos ciudadanos (los llamados “intelectuales”), en contra, puntualmente, de la adición al artículo 41 constitucional, promulgada junto con otras reformas el 13 de noviembre de 2007. En ella se establece que, además de los partidos políticos:

Ninguna otra persona física o moral, sea a título propio o por cuenta de terceros, podrá contratar propaganda en radio y televisión dirigida a influir en las preferencias electorales de los ciudadanos, ni a favor o en contra de partidos políticos o de candidatos a cargos de elección popular. Queda prohibida la transmisión en territorio nacional de este tipo de mensajes contratados en el extranjero.

Los amparos se fundamentaron, básicamente, en la violación de las reformas al mismo artículo 6o. de la Constitución, que consagra el derecho a la libertad de expresión. Finalmente, en sesión plenaria del 28 de marzo de 2011, la Suprema Corte de Justicia de la Nación resolvió desestimar el juicio de amparo promovido contra las reformas constitucionales de 2007.

El debate abierto en México en torno al conflicto entre los derechos a la libertad de expresión y a la equidad en las contiendas electorales, ambos con-

sagrados en la Constitución, pone de manifiesto una tensión de fondo entre dos propuestas filosóficas distintas dentro de la misma familia liberal: la versión libertaria que defiende a ultranza la libertad de expresión, o la versión igualitaria que busca garantizar la imparcialidad en la contienda democrática como condición *sine qua non* para el ejercicio político de la libertad ciudadana.

Para los libertarios, existe algo así como una equiparación entre la libertad del mercado y la libre expresión de las ideas. Tal equiparación es una mera ilusión. Como sostiene Victoria Camps:

[...] el mercado real no es democrático. No hay igualdad de oportunidades en el mercado, como no la hay tampoco en ningún escenario imaginable para la libre expresión y confrontación de ideas. En el mundo que conocemos, sólo quienes tienen poder económico, tienen a su vez capacidad real para expresarse y dominar el universo mediático e incluso el político. ¿Quién ha hecho a Berlusconi varias veces presidente del gobierno italiano más que el poder mediático que él mismo ostenta? [...] El poder de utilizar ese derecho universal que es la libertad de expresión no está equitativamente repartido en la sociedad real. Hablar de un libre mercado de ideas es puro engaño³.

Para John Stuart Mill, uno de los defensores clásicos de la libertad de expresión, esta no debía concebirse como un fin en sí mismo, sino como un medio para mejorar a la sociedad. Así lo comprendió James Madison al señalar que la primera enmienda de la Constitución de Estados Unidos debía leerse dentro del conjunto de valores constitucionales y democráticos; y el mismo juez Louis Brandeis, que la entendió como un medio para mejorar la democracia. Esta es la tesis central de pensadores contemporáneos como

Cass Sunstein,⁴ Owen Fiss,⁵ Ronald Dworkin, y entre nosotros, de José Woldenberg y Pedro Salazar, si no los he interpretado mal.

Pienso con ellos, que en el marco de un Estado constitucional y democrático de derecho, la equidad electoral es una precondition necesaria, y por lo tanto insoslayable de la democracia. Asimilar la democracia al libre mercado de las ideas es condenarla al suicidio institucional. El problema reside en seguir considerando a la institución del mercado como algo bueno *per se*; algo que por su propio dinamismo, en la medida en que se minimicen los factores de distorsión, producirá las bondades requeridas por cualquier sociedad medianamente decente. Este es el optimismo delirante del economista clásico, que se encuentra a medio camino entre la ingenuidad y la franca insensatez. Si además, como afirman algunos economistas libertarios, como Friederich Hayeck, el mercado es condición necesaria de la democracia y se acepta también la tendencia natural del mercado a su concentración, entonces el escenario se nos vuelve doblemente enfermizo.⁶ Desde este punto de vista, por ejemplo, la reciente decisión de la Suprema Corte de Estados Unidos en el caso *Citizens United v. Federal Election Commission* significa un claro retroceso, que abona en la dirección de privilegiar al mercado y a los poderes fácticos por encima de la equidad electoral. Obama lo ha expresado impecablemente al referirse a esta decisión como “devastadora”, ya que mina los cimientos de la propia democracia.⁷

II. DE LA DEMOCRACIA PROCEDIMENTAL A LA DEMOCRACIA SUSTANTIVA: LOS DERECHOS COMO PRECONDICIONES

6

La lucha por los derechos ha sido, creo, la mayor empresa de los seres humanos desde el siglo XVIII. Es nuestro gran invento, y ningún otro puede equipararse en importancia con él. El sociólogo inglés T. H. Marshall explicaba el desarrollo de la ciudadanía en tres dimensiones: civil, política y social, y asignaba prácticamente un siglo a cada una de ellas: el XVIII para el ejercicio de los derechos civiles; el XIX, para los políticos, y el XX para los sociales; estos últimos en el marco del Estado de bienestar. Marshall pensaba en una secuencia histórica lineal aplicable a Inglaterra y quizá a los Estados Unidos. En América Latina, como bien explicaba Guillermo O'Donnell, transitamos al revés: de los sociales a los políticos, y de estos a los civiles, con un déficit de instrumentación en cada uno de ellos, pero de manera palmaria en los civiles, en donde los derechos a la vida, a la propiedad y a nuestras libertades básicas son sumamente endebles. Por supuesto, su idea de una "ciudadanía de baja intensidad" tiene que ver con esta última apreciación:

A estas personas, decía O'Donnell, se les niegan también básicos derechos civiles: no gozan de protección ante la violencia provincial ni ante diversas formas de violencia privada, se les niega el fácil y respetuoso acceso a las instituciones del estado y a los tribunales; sus domicilios pueden ser allanados arbitrariamente, y, en general, son forzados a llevar una vida que no sólo es de pobreza sino también de sistemática humillación y miedo a la violencia [...] Estas personas, a las que llamaré el sector popular,

no son sólo materialmente pobres, son también legalmente pobres.⁸

Creo que el talante progresista tanto de Marshall como de O'Donnell consiste en comprender que entre todos los diferentes tipos de derechos hay una mutua reciprocidad, una sinergia y un apoyo mutuo, que hacen posible el juego democrático. Los derechos se constituyen estructuralmente en precondiciones de la democracia.

Así, por ejemplo, los derechos sociales no son derechos de una naturaleza necesariamente distinta a los llamados derechos civiles y políticos. No es correcto decir, sin más, que los derechos sociales son derechos de prestación mientras que los derechos civiles y políticos son derechos de libertad. Entre los derechos sociales encontramos libertades en sentido estricto —fundar sindicatos y afiliarse libremente a ellos, el derecho de huelga, etcétera—, pero también entre los derechos civiles más básicos encontramos derechos de prestación, como el derecho a un juicio imparcial, o el mismo *habeas corpus*. De igual manera, los derechos políticos, entendidos como derechos de sufragio activo y pasivo, solo pueden existir en el marco de una compleja organización electoral que, entre otras cosas, confiera derecho al estatus legal de “ciudadano”.⁹ Creo que en este punto no se necesita insistir más en la idea de que la dualidad irreconciliable entre libertad negativa y libertad positiva, para dar cuenta de los derechos civiles y políticos y de los derechos sociales, respectivamente, se presenta como un binomio conceptual simplificador de una realidad más unitaria y compleja. No sabría decir hasta qué grado propuestas como las de Isaiah Berlin,¹⁰ en aras

de la claridad, han abusado del efecto didáctico de las tensiones antinómicas en detrimento de una explicación más fina y más acorde con la realidad.

Asimismo, se ha querido llevar la oposición entre el “principio de libertad” vs. el “principio de igualdad” al terreno de la justificación de los derechos civiles y políticos y de los derechos sociales; y, de paso, calificar a los partidarios de la primera justificación como de “derechas”, y a los de la segunda como de “izquierdas”. Creo, más bien, que la mera distribución igualitaria de bienes y recursos carece de una justificación independiente: la idea de detraer recursos o bienes de una persona para transferirlos a otra simplemente para que ambos reciban una cantidad idéntica carece de justificación. Si esta redistribución no tiene como objetivo algo que vaya más allá de la mera igualdad de recursos no se sostiene.¹¹ En otros términos, no existe una tensión entre libertad e igualdad si se reconoce que ambos valores responden a estructuras diferentes, pero complementarias. La libertad es un valor sustantivo, cuya extensión no depende de cómo está distribuido entre diversos individuos, ni incluye *a priori* un criterio de distribución. En cambio, la igualdad es en sí misma un valor adjetivo que se refiere a la distribución de algún otro valor. La igualdad no es valiosa si no se predica de alguna situación o propiedad que es en sí misma valiosa.

Así lo entendieron igualitaristas como Ronald Dworkin, Amartya Sen o Carlos S. Nino: la igualdad de recursos, de riqueza, de bienes primarios, de necesidades, de capacidades básicas, es necesaria en la medida en que sirve para alcanzar la igual consideración y respeto de las personas (Dworkin), la libertad para promover en nuestras vidas objetivos que tenemos ra-

zonas para valorar (Sen), o bien la libertad para elegir, organizar y ejecutar nuestros planes de vida (Nino). El acceso a bienes y recursos se presenta entonces como una condición necesaria, aunque no suficiente, para el logro de una vida autónoma y digna. Existe, de nueva cuenta, una unidad compleja entre derechos civiles y políticos, y ambos con los derechos sociales; una suerte de influencia recíproca y convivencia continua que neutraliza cualquier pretensión de apropiación de los mismos por la derecha o por la izquierda. En los Estados modernos, la constitucionalización es la instancia en la que suele diseñarse el tipo de poder estatal al que se encomendará la protección de los derechos, y tal proceso de constitucionalización ha incorporado los derechos humanos consagrados en las disposiciones normativas internacionales.

En México hemos dado pasos importantes, no con la celeridad que merece el tema, pero encaminados en la dirección correcta. En el proceso de reforma constitucional, publicado en el *Diario Oficial* en junio de 2011, se establece en el artículo 1o. de la Constitución el llamado *bloque de constitucionalidad*; es decir, la sistematización jurídica de todas las normas materialmente constitucionales, que no necesariamente se encuentran contenidas en la Constitución, como por ejemplo los derechos reconocidos en los tratados, y que forman parte del orden jurídico mexicano, y los principios de *interpretación conforme* y *pro persona*; así como un enunciado generoso en el artículo 29 de los derechos que bajo ningún supuesto pueden ser suspendidos, comenzando por el derecho a la no discriminación: una suerte de versión mexicana de lo que en la jerga jurídica se conoce como “cláusulas pétreas”.

Ahora bien, de la misma manera que asimilar la democracia al libre mercado de las ideas es condenarla al suicidio institucional, como dijimos, asimilar la democracia a los requisitos estrictamente formales o procedimentales es condenarla también al suicidio institucional. Bastaría con tener presente el llamado peligro de la “obesidad mayoritaria”.¹² Si es cierto que en política como en economía el actor racional es aquel que aspira a maximizar sus beneficios y reducir sus costos, y si es cierto que una de las formas más eficaces de lograrlo es procurando que los demás hagan lo que uno quiere, no cuesta mucho inferir que quien ejerce el poder procurará aumentarlo imponiendo aquellos comportamientos que lo beneficien aun cuando esto suponga lesionar la autonomía de los individuos. Este aumento de poder no tiene que ser contradictorio con las reglas del procedimiento democrático; solo habría que pensar en la posibilidad de coaliciones mayoritarias que terminen ejerciendo un poder despótico sobre las minorías, lo que Kelsen llamó “el dominio de las mayorías”. La democracia procedimental se presentaría entonces como una fuente legitimadora de posibles tiranías mayoritarias. Por eso resulta muy pobre el discurso de los defensores a ultranza de las democracias electorales, como si el tránsito a una auténtica democracia dependiera de tales procedimientos sin un cuestionamiento a fondo del desarrollo humano, de los derechos —no solo civiles y políticos, sino también sociales— y de lo que O’Donnell llamaba una “subyacente perspectiva universalista del ser humano como un agente racional”.¹³

De lo que se trata, a fin de cuentas, en términos de Dworkin, es tomarse “los derechos en serio”, o bien, en el contexto de los sistemas democráticos moder-

nos, tomarse “la Constitución en serio”. Como bien lo entendió y explicó el historiador Tony Judt, “seríamos unos insensatos si renunciáramos alegremente a ese legado” que se fue construyendo pacientemente, y que ha desembocado en la opción por “Estados democráticos y constitucionales fuertes, con una fiscalidad alta y activamente intervencionistas, que podían abarcar sociedades de masas complejas sin recurrir a la violencia o la represión”.¹⁴ Pasemos ahora a la laicidad activa como propiedad definitoria de nuestro Estado constitucional y democrático.

III. IMPARCIALIDAD NO ES NEUTRALIDAD

A la luz de la reciente reforma al artículo 40 constitucional, entiendo por laicidad la doctrina que sostiene la imparcialidad del Estado ante las diversas creencias de los ciudadanos en materia de religión o de convicciones metafísicas. Esto quiere decir que: 1. las creencias religiosas o metafísicas, su transmisión y enseñanza se localizan en el ámbito privado, y 2. en tanto expresión de un derecho individual, el Estado debe proteger la libertad ideológica, que se manifiesta también en la no profesión de creencia religiosa alguna, así como las ideas antirreligiosas o antimetafísicas.

Con respecto a lo público y lo privado, debe aclararse que si bien el ámbito primordial de las creencias religiosas es el privado, la libertad religiosa comprende también el derecho a expresar e intentar expandir las propias creencias en el ámbito público: “desde la construcción de lugares de culto y de enseñanza religiosa hasta las procesiones y el proselitismo casa por

casa".¹⁵ Lo que importa entender es que el perímetro correcto del ejercicio de esos derechos debe situarse estrictamente dentro de la sociedad civil, y no traspasar a la utilización del Estado. Éste debe mantener una posición de imparcialidad frente a todos los cultos, sin privilegiar alguna confesión religiosa por encima de las demás.

También conviene aclarar que imparcialidad no es sinónimo de neutralidad, entendida como inacción. Para entender el alcance de esta distinción me parece conveniente traer a cuento un voto concurrente del ministro José Ramón Cossío, en un amparo directo en revisión (502/2007), donde se argumenta a favor de la laicidad activa en términos de imparcialidad y no de la laicidad pasiva, comprendida como neutralidad. El caso puede resumirse en los siguientes términos:

El Ministro José Ramón Cossío comparte con la sentencia fallada por la Primera Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación el desacuerdo con la argumentación desarrollada por el Colegiado en torno al contenido de la libertad religiosa, el principio de laicidad del Estado y las responsabilidades de la jurisdicción familiar en casos de conflictos de derechos. El Ministro argumenta precisando sus razones por las que debía concederse el amparo al quejoso. Éste se inconformó con el modo en que la Sala Familiar había resuelto la controversia sobre régimen de convivencia con los menores que lo enfrentaba con su ex compañera, titular de la custodia.

El quejoso, de confesión judía, alegaba que la Sala Familiar no había atendido su solicitud de ampliación del régimen de convivencia con su hija menor con el fin de, entre otras razones, asistir y celebrar con ella las festividades y tradiciones propias de la religión judía. Esta situación contravenía disposiciones establecidas en la Convención sobre los Derechos de los Niños porque no se garantizaban los términos y con-

diciones idóneas para que la menor pudiera formarse un juicio propio acerca de la identidad y la práctica religiosa judías. El Tribunal Colegiado negó el amparo con una interpretación muy particular del artículo 24 de la Constitución Federal. El Tribunal consideró que la autoridad jurisdiccional no puede determinar lo pertinente respecto a la libertad religiosa por impedirlo el principio de laicidad del Estado y que, en esa medida no puede fijar un régimen de convivencia con el fin de que la menor asista a las celebraciones y festividades judías.

La sentencia fallada por la Sala expresó el desacuerdo con la argumentación desarrollada por el Tribunal Colegiado en torno al contenido de la libertad religiosa, el principio de laicidad del Estado y las responsabilidades de la jurisdicción familiar en caso de conflictos de derechos.

Para el ministro Cossío, el tribunal colegiado entiende de modo radicalmente incorrecto lo que significa la laicidad o la neutralidad religiosa del Estado en el marco de una democracia liberal:

Mantener que la neutralidad estatal frente a las variadas creencias de los ciudadanos exige al Estado no actuar o no pronunciarse es olvidar que, en una gran cantidad de ocasiones, esa abstención no hace sino convalidar un estado de cosas profundamente asimétrico desde el punto de vista de los derechos y libertades de las partes. [...] lo que la Constitución exige fundamentalmente es imparcialidad, no inacción, y que el principio de separación entre las Iglesias y el Estado consagrado en el artículo 130 de la Constitución Federal no exime en muchos casos a los órganos estatales del deber de regular en distintos niveles (legislación, reglamentación, aplicación judicial) cuestiones que se relacionan con la vida religiosa de las personas¹⁶.

En aras de la protección del interés de la menor que, es, sin duda, la parte más vulnerable en este caso, así como garantizar la igualdad en la pluralidad de creencias en el marco de una democracia liberal, se concedió el amparo al quejoso.

A la luz del fallo judicial, ser imparcial consiste en valorar el conflicto en términos de principios generales que se aceptan independientemente de la situación en particular, sin permitir que las preferencias o prejuicios personales influyan en el juicio. La imparcialidad puede exigir o bien una actitud de tolerancia o bien de decidida intervención en el conflicto evitando caer, en este último, en paternalismos injustificados. Insisto, en aras de salvaguardar los derechos de la parte más débil y de garantizar el principio de igualdad, el voto concurrente del ministro Cossío asume expresamente el principio de imparcialidad, y no el de neutralidad.

Tal laicidad “activa”, en términos de imparcialidad y no de neutralidad, debe distinguirse de la idea popularizada por Sarkozy en la visita de Benedicto XVI a Francia (septiembre de 2008) sobre la laicidad “positiva”. Esta última, en términos de uno de sus críticos, es “aquella fórmula institucional que respeta la libertad de creer o no creer (en dogmas religiosos, claro) porque ya no hay más remedio, pero considera que las creencias religiosas no sólo no son dañinas sino beneficiosas social y sobre todo moralmente”.¹⁷ Apoyándose en Jean Baubérot, Fernando Savater critica con razón tal tipo de laicidad, porque significa

una forma de neoclericalismo, confesional, pero no confeso. Y eso porque un Estado realmente laico no sólo no puede dejarse contaminar por ninguna religión, ni

privilegiar ninguna de las existentes sobre las demás, sino que tampoco puede declarar preferible tener una religión o no tenerla.¹⁸

IV. TOLERANCIA NO ES INDIFERENCIA O RESIGNACIÓN

15

El adjetivo “laico” podría entenderse desde un punto de vista negativo mínimo, de modo tal que para que un Estado sea laico bastaría con que sea neutral con relación a los diferentes credos religiosos. Sin embargo, reducir la laicidad de esa manera abre las puertas al nihilismo, al relativismo, al indiferentismo o al cinismo. Para evitar caer en tal situación, es necesario que el pensamiento laico no se entienda como la ausencia de valores, sino como la manera de presentar y defender ciertos principios y valores (laicidad activa), y entre ellos, de manera señalada, el principio práctico de la tolerancia¹⁹. ¿Qué debemos entender por “tolerancia”?

Annette Schmitt ofrece la siguiente definición de tolerancia: “Una determinada persona es tolerante si y sólo si, bajo determinadas circunstancias, presenta la disposición a omitir una intervención, es decir, a no prohibir”.²⁰ Desde este punto de vista, ser tolerante supone una “propiedad disposicional”, es decir, la tendencia a practicar la tolerancia cada vez que se producen determinadas circunstancias. ¿Cuáles son estas circunstancias de la tolerancia? Fundamentalmente dos: 1) la lesión de una convicción, y 2) la posibilidad de intervenir como una cuestión de competencia. Con respecto a 1), solo puede hablarse de un acto de tolerancia si se experimenta una lesión en

una convicción relevante; es decir, la lesión de ideas o creencias que ocupan un lugar importante en el sistema personal de valores y reglas del sujeto tolerante. Cuanto mayor sea la importancia de la convicción, tanto mayor podrá ser el grado de tolerancia, y según sea el tipo de convicción que puede ser lesionada también lo será el tipo de tolerancia a manifestar. Schmitt señala las siguientes: mandatos de la estética, convenciones sociales, prejuicios, principios de racionalidad medio-fin, convicciones religiosas y convicciones morales.²¹

Por lo que respecta a 2), el tolerante es aquel que tiene el poder de tratar de suprimir o prevenir (o, al menos, de oponerse u obstaculizar) lo que resulta lesivo. La persona tolerante debe poseer, entonces, la competencia o facultad que le permita fácticamente intervenir en contra de una acción que lesiona sus convicciones. Esto supone, por supuesto, que el estado de cosas que se tolera pueda ser controlable. Una catástrofe natural, en este sentido, puede ser soportada o no, pero resulta absurdo pensar que es objeto de tolerancia. De igual manera, el esclavo que recibe un mandato de su amo que lesiona sus convicciones, al carecer de competencia, no lo tolera, sino que lo soporta.

La competencia, desde luego, tiene sus límites. Evaluar si se debe intervenir o no, solo es posible si lo que se tolera está tácitamente permitido en el sistema de reglas de la sociedad. Un ejemplo ilustrativo sería el siguiente. El propietario de una gasolinera, no fumador, no se ve enfrentado con la alternativa de prohibir fumar en su establecimiento o de superar su rechazo y permitir que se fume en la estación de servicio. Más bien está *obligado* a prohibirle a sus emplea-

dos que fumen, ya que existe una prohibición *legal* de fumar cuando hay material combustible cerca. Que los empleados fumen está, pues, prohibido en las gasolineras, y como el propietario carece de competencia legislativa para derogar esta prohibición, no cabe hablar de no intervención; es decir, de tolerancia con respecto a que los empleados fumen.²² Lo mismo que vale para una prohibición vale también para un mandato. Por lo tanto, el reconocimiento de derechos de cualquier tipo convierte en innecesaria a la tolerancia.

Si aceptamos las circunstancias de la tolerancia; es decir, la lesión de una convicción y la posibilidad de intervenir como una cuestión de competencia, limitada esta última si es el caso por alguna permisión jurídica, entonces la tolerancia no debe confundirse con algunos valores afines. No se puede confundir, por ejemplo, con la *paciencia*. El paciente que rechaza una acción no está vinculado con una tendencia a la intervención, sino que actúa en la esperanza o en la certeza de que su objeto tiene una existencia transitoria. Solo cuando se “agota la paciencia” y surge una tendencia a la intervención aparece la tolerancia.

De igual manera, la tolerancia se distingue de la *indiferencia*. En esta no se da la circunstancia de una lesión de la convicción; es decir, el indiferente que parte de una posición escéptica o relativista no tiene elementos para rechazar una acción ni puede tener la tendencia a prohibir. Por el contrario, el tolerante siempre parte de convicciones que considera objetivas.

Por último, la tolerancia no se confunde con la *resignación*. El resignado no cumple con la circunstancia de poder intervenir como una cuestión de competencia. Más bien el resignado se caracteriza precisamente por carecer de competencia. El tolerante siempre

debe poder rechazar u obstaculizar las acciones que violentan sus convicciones, pero decide abstenerse por motivos que justifican la abstención. La tolerancia, entonces, no debe confundirse con la neutralidad. A diferencia de esta última, la tolerancia supone la actitud de no permitir el acto tolerado, pero, además, exige la existencia de un sistema normativo superior al propio sistema básico que justifique la abstención.²³

Ahora bien, puede existir una tolerancia sensata, que es aquella que ofrece buenas razones para ser tolerante, o una tolerancia insensata, apoyada en malas razones. En palabras de Garzón Valdés:

Se trataría aquí de una tolerancia indiscriminada que conduciría a una aparente homogeneización de la sociedad pero que, en verdad, consolida las desigualdades... La tolerancia indiscriminada, la tolerancia pura, sin limitaciones, termina negándose a sí misma y en su versión más radical equivaldría a la eliminación de toda regulación del comportamiento humano. Esto es lo que clásicamente se ha llamado 'estado de naturaleza' y que encontrara su descripción más aterradora en la versión hobbesiana.²⁴

Las buenas razones para la tolerancia, en cambio, son aquellas que se apoyan en la imparcialidad moral; es decir, en la consideración de los intereses de los demás en tanto seres autónomos, capaces de formular planes de vida respetables en la medida en que no violen el principio de daño o no sean expresión de una incompetencia básica que dé lugar a formas de paternalismo éticamente justificable.

Una laicidad activa debe promover el valor de la tolerancia. Con todo, pienso que una concepción más robusta de la laicidad activa debe trascender el límite impuesto por la tolerancia y aspirar hacia el estado

de respeto. No el respeto insensato, sino aquel que se sustenta en el reconocimiento de las diferencias y en los principios de autonomía y dignidad humanas, como valores en ningún sentido negociables. La tolerancia sería un primer paso, una virtud transitoria, si se quiere, que debe dar lugar, finalmente, a la igual consideración y respeto de las personas en el contexto de una pluralidad diferenciada. En este sentido, y después de citar un pasaje ilustrativo de Goethe —“En realidad, la tolerancia no debería ser realmente más que un estado de espíritu pasajero, debiendo conducir al reconocimiento. Tolerar significa insultar”— Garzón Valdés concluye:

Todo demócrata liberal sensato debe, en el ámbito público, procurar reducir la necesidad de recurrir a la tolerancia afianzando la vigencia de los derechos fundamentales. Cuanto menos necesidad de tolerancia existe en una sociedad, tanto más decente lo será. En el ámbito privado, siempre habrá niños que nos tiren piedritas en la sopa y habrá que tolerarlos paternalistamente. Pero, en la medida en que las reglas de lo público penetra en lo privado y se afiancen los derechos de sus miembros, se reducirá también el ámbito de vigencia de la tolerancia²⁵.

Pasemos ahora a la deliberación pública y a la laicidad como una de sus condiciones necesarias para el ejercicio democrático.

V. CREENCIAS RELIGIOSAS Y DELIBERACIÓN PÚBLICA

En un ensayo luminoso, Amartya Sen argumenta en favor del valor universal de la democracia siempre que la entendamos, no de manera estrecha o exclusi-

vamente en términos de voto público, sino, ampliamente, en términos de lo que John Rawls llama “el ejercicio de la razón pública”; es decir, “la oportunidad de los ciudadanos para participar en las discusiones políticas y para estar en condiciones de ejercer influencia sobre la decisión pública”.²⁶ Para Sen, el voto no significa más que un medio para hacer posible el debate público, y este no es posible sino en el marco de la laicidad, es decir, se debe privilegiar el criterio de argumentación, deliberación y consentimiento de los individuos frente a la pretensión de la custodia de verdades reveladas por la divinidad o de convicciones metafísicas a través de sacerdotes y jerarquías eclesiásticas o comunidades fundamentalistas.²⁷ Detengámonos un poco más en este nexo entre laicidad y deliberación pública como condición necesaria para el ejercicio democrático.

En términos de la filósofa española Cristina Lafont, la cuestión a debatir sería la siguiente: “¿Es posible realmente articular una noción de lo ‘racionalmente aceptable’ que todos los ciudadanos puedan compartir a pesar de no coincidir en una visión del mundo [metafísica o religiosa] o en una concepción del bien homogénea?”²⁸

En *Liberalismo político*, John Rawls propone su conocido “consenso sobrepuesto”.²⁹ Esta noción se apoya en el supuesto de que la razón común a todos los seres humanos es suficiente para descubrir y justificar nuestras obligaciones morales y políticas. El consenso obtenido con respecto a la Declaración Universal de los Derechos Humanos de la ONU sería un claro ejemplo de consenso sobrepuesto.

A partir de tal consenso, Rawls distingue entre razón pública y razón privada, distinción necesaria para

responder la cuestión de qué tipo de argumentos son aceptables e inaceptables en la deliberación pública. Para Rawls, nada impide que los ciudadanos que participan en la deliberación pública política ofrezcan razones procedentes de las doctrinas comprensivas, metafísicas o religiosas, en las que creen, pero siempre y cuando ofrezcan además razones generalmente accesibles a todos los ciudadanos que justifiquen dichas doctrinas. Si estas doctrinas comprensivas no pueden apoyarse en razones públicas paralelas deben excluirse de la deliberación. El problema de esta concepción salta a la vista: ¿se puede pedir a un ciudadano que sacrifique sus aspiraciones de corrección sustantiva para satisfacer las aspiraciones de legitimidad democrática? Quien no estuviera dispuesto a hacerlo mantiene su sinceridad a costa de ser excluido o autoexcluido de la deliberación pública; quien estuviera dispuesto a hacerlo apelaría a razones prudenciales para incluirse en el debate democrático, pero a costa de una buena dosis de sinceridad.

En los últimos años Jürgen Habermas ha dedicado algunos trabajos a esta temática, retomando y criticando la propuesta de Rawls³⁰ y debatiendo, entre otros, con Joseph Ratzinger³¹ y Charles Taylor.³² La crítica de este último a Rawls alcanza también para las propuestas de Habermas. Ambos, piensa Taylor, se inscriben dentro de la tradición ilustrada, y parten de una diferencia radical e injustificada entre laicidad y creencias religiosas, Iglesia y Estado secular, ámbito de lo privado y razón pública, sin comprender que la religión no es un caso especial del discurso político y de la argumentación en general, sino un caso más de la cuestión de la diversidad: “Así como hay diferencias entre utilitaristas y kantianos, también las

hay entre episcopalianos y católicos”.³³ La respuesta de Habermas a Taylor no deja lugar a dudas. Existen diferencias entre las razones seculares y las razones religiosas. Las primeras exigen un enfoque filosófico “que se distingue de cualquier tipo de tradición religiosa porque no exige pertenecer a una comunidad de creyentes”, como sí lo requieren las razones religiosas.

Situados en el ámbito de las razones intersubjetivas, Habermas coincide con Rawls en el sentido de que al determinar las medidas políticas coercitivas que vayan a adoptarse, solo cuentan las razones generalmente accesibles, las “razones seculares”. Pero a diferencia de Rawls, Habermas distingue entre una esfera pública informal y una esfera pública formal o institucional, propia de los funcionarios administrativos, legisladores y jueces. En la primera, los ciudadanos pueden apelar a razones exclusivamente religiosas en la deliberación siempre y cuando reconozcan la obligación de traducción institucional. Solo las razones religiosas que puedan traducirse con éxito en razones seculares podrán pasar el filtro institucional y aspirar a ser coercitivas. Con esta distinción, la propuesta de Habermas permite a los ciudadanos en la esfera pública informal expresar y justificar sus convicciones en un lenguaje religioso si no pueden encontrar traducciones seculares para ellas. De esta manera, Habermas solventa el problema de la deshonestidad y permite a los ciudadanos religiosos entender la deliberación pública como un proceso cognoscitivo genuino. Pero hacer esta distinción tan radical entre ciudadanos religiosos y ciudadanos seculares ¿no pondría en peligro los prerequisites de la deliberación pública en términos de simetría de los participantes?

Habermas responde, de acuerdo con las condiciones formales de todo discurso racional, que no tiene ningún sentido permitir la inclusión de razones religiosas en las contribuciones a la deliberación pública sin el requisito correlativo de exigir que los demás participantes tomen en serio tales contribuciones. Esto es posible si se puede esperar de todos los ciudadanos que no nieguen en principio todo posible contenido cognitivo a esas contribuciones. De aquí que, sorprendentemente, los ciudadanos seculares tienen que cumplir con dos condiciones: 1. abrirse cognitivamente a la posible verdad de las creencias religiosas, y 2. ayudar a traducir el contenido de esas creencias que pueda ser expresado en un lenguaje secular y justificado con argumentos seculares. Habermas es explícito en este punto en su conversación con Ratzinger:

Los ciudadanos secularizados, en tanto que actúan en su papel de ciudadanos del Estado, no pueden negar por principio a los conceptos religiosos su potencial de verdad, ni pueden negar a los conciudadanos creyentes su derecho a realizar aportaciones en lenguaje religioso a las discusiones públicas. Es más, una cultura política liberal puede incluso esperar de los ciudadanos secularizados que participen en los esfuerzos para traducir aportaciones importantes del lenguaje religioso a un lenguaje más asequible para el público en general.³⁴

Sin embargo, resulta que ahora, a diferencia de los ciudadanos religiosos, los ciudadanos seculares son los que no pueden adoptar públicamente la perspectiva cognitiva que se corresponde con sus verdaderas creencias si estas resultan ser de tipo secular. Estaríamos tratando a los ciudadanos seculares no bajo un criterio normativo, sino instrumental y, por supuesto,

caeríamos en el mismo dilema de la sinceridad que ya hemos visto en Rawls, nada más que ahora aplicado a los ciudadanos seculares. Más aún, si después de todo este esfuerzo no se encuentran traducciones seculares para las convicciones religiosas, pues estas quedan excluidas para adoptar las políticas coercitivas que vayan a instrumentarse. Creo que llegamos por una vía un poco más tortuosa a las mismas conclusiones de Rawls.

Todo lo anterior sin profundizar en la idea de “potencial de verdad” de los conceptos religiosos. Pensemos un instante cuál sería el potencial de verdad de conceptos religiosos, como la encarnación de Cristo, el pecado original, la transustanciación, la virginidad de María, la resurrección, el juicio final, y así por el estilo, al menos en la confesión cristiana. ¿De qué recursos epistemológicos podría echar mano el ciudadano secular para traducir este lenguaje religioso al público en general? Si Habermas no tiene en mente este tipo de verdades de fe en los cristianos al momento de ingresar a la deliberación pública y las descarta como no traducibles a un lenguaje secular, y por lo tanto imposible de ser institucionalizadas, entonces el remanente susceptible de traducción es irrelevante. Así, por ejemplo, si un cristiano afirma que “todos somos hijos de Dios”, y con ello se interpreta que “todos somos iguales en dignidad”, o bien se trivializa lo que en la fe cristiana significa ser “hijo de Dios”, o bien se abusa de la analogía entre “hijos de Dios” y “dignidad humana”. No encuentro ninguna relación posible entre el concepto de “dignidad humana” y la idea de ser “hijo” de un ser divino trascendente y espiritual, con todos los atributos infinitos. Mucho menos, que

por ser todos hijos de un padre con tales cualidades, seamos humanamente iguales.

Por otra parte, ¿qué significa “tomarse en serio” las razones de los conciudadanos? Según la interpretación de Habermas, como vimos, tomar en serio las razones religiosas a favor de medidas políticas controvertidas requiere que no se niegue de principio la posible verdad de las creencias religiosas. Sin embargo, no resulta nada obvio por qué tendría que ser esto así. Más bien, tomarse en serio las razones religiosas, como afirma Lafont, exige evaluarlas seriamente según sus méritos: es estar preparados para ofrecer argumentos y evidencias en contra que muestren por qué son equivocadas si pensamos que lo son.³⁵

Con un afán todavía más analítico, pienso que en la argumentación de Lafont cabría hacer una distinción útil. Según Francisco Laporta, cuando un ser humano tiene unas convicciones o creencias cualesquiera, se pueden distinguir tres cosas diferenciadas: el *individuo* que las tiene, el *hecho psicológico* de que las tenga y el *contenido* de esas creencias o convicciones. Tomarse en serio a otra persona es, sin duda, respetarle *como individuo* capaz de diseñar unas creencias y un proyecto vital para sí mismo a partir de ellas. También significa respetar el *hecho psicológico* de que tenga esas creencias: no debemos suponer, por ejemplo, que ese hecho es producto de la mera ignorancia, de un prejuicio, de una estrategia o de una falla psicológica. Pero otra cosa muy distinta es aceptar que respetar a otro sea respetar el *contenido* de sus convicciones o creencias. Estas no tienen por qué respetarse; más bien —y aquí adquiere fuerza la argumentación de Lafont— han de someterse constantemente a pruebas de validez y control para determinar su grado de fun-

damento.³⁶ En una democracia con orientación deliberativa “no se puede ni se debe garantizar el derecho a inmunizar las propias creencias”.³⁷

Ni Lafont ni Laporta niegan el derecho de todo creyente a creer lo que les parezca más adecuado para organizar su plan de vida personal. Lo que se argumenta es que si son ciudadanos y, por tanto, partícipes en la deliberación pública, *y tienen la pretensión de que sus convicciones sean coercitivas*, entonces deben someter los contenidos de las creencias a un escrutinio racional y razonable. La premisa que subyace en el debate es la que prescribe que *es moralmente correcto ejercitar la coerción solo con base en consideraciones públicamente aceptables*, sin violar el principio de simetría entre los participantes. Se trata de favorecer, como dijera el recientemente fallecido Albert Hirschman, un diálogo “amistoso con la democracia” transitando de un discurso intransigente, sea de corte conservador o progresista, a uno deliberativo y laico, porque, finalmente, “un régimen democrático alcanza la legitimidad en la medida en que sus decisiones resultan de una deliberación plena y abierta entre sus principales grupos, cuerpos y representantes”.³⁸

NOTAS

¹ Attili, Antonella y Salzar, Luis, “La otra transición: hacia una nueva cultura jurídica y política”, *Isonomía*, México, núm. 37, octubre de 2012.

² Merino, Mauricio, *El futuro que no tuvimos. Crónica del desencanto democrático*, México, Temas de Hoy, 2012.

³ Camps, Victoria (ed.), *Democracia sin ciudadanos. La construcción de ciudadanía en las democracias liberales*, Madrid, Trotta, 2010, pp. 155 y ss.

⁴ Sunstein, Cass, *Democracy and the Problem of Free Speech*, Nueva York, The Free Press, 1993.

⁵ Fiss, Owen, *The Irony of Free Speech*, Cambridge-London, Harvard University Press, 1996.

⁶ Garzón Valdés, Ernesto, *Instituciones suicidas*, México, Paidós-UNAM, 2000, pp. 63 y ss.

⁷ *Citizens United v. FEC (2010)*. Véase Dworkin, Ronald, “La decisión que amenaza la democracia” (trad. Miguel Carbonell), *Isonomía*, núm. 35, México, octubre de 2011.

⁸ O’Donnell, Guillermo, “Democracia, desarrollo humano y derechos humanos”, en O’Donnell, Guillermo, et al., (eds.), *Democracia, desarrollo humano y ciudadanía*, Rosario, Homo Sapiens, 2003, p. 91.

⁹ Laporta, Francisco, “Los derechos sociales y su protección jurídica: introducción al problema”, en Betegón, Jerónimo, et al. (coords.), *Constitución y derechos fundamentales*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2004; *ibídem*, p. 301.

¹⁰ Berlin, Isaiah, “Two Concepts of Liberty”, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 1969.

¹¹ Laporta, Francisco, *op. cit.*, p. 307.

¹² Garzón Valdés, Ernesto, *Instituciones suicidas*, pp. 32 y ss.

¹³ O’Donnell, Guillermo, et al. (comps.), *op. cit.*, p. 33.

¹⁴ Judt, Tony, *Algo va mal*, Madrid, Taurus, 2010.

¹⁵ Ruiz Miguel, Alfonso, “Laicidad, laicismo, relativismo y democracia”, en Vázquez, Rodolfo (coord.), *Laicidad. Una asignatura pendiente*, México, Coyoacán, pp. 159 y 160.

¹⁶ Cossío, José Ramón, “Laicidad del Estado y libertad religiosa: cómo armonizarlas”, *Letras Libres*, México, núm. 112, abril de 2008, pp. 64 y 65.

¹⁷ Savater, Fernando, “Siempre negativa, nunca positiva”, *El País*, Madrid, 16 de octubre de 2008, pp. 31 y 32.

¹⁸ *Idem*.

¹⁹ Bovero, Michelangelo, “Laicidad y democracia. Consideraciones sobre pensamiento laico y política laica”, *Nexos*, México, julio de 2002, y Salazar Carrión, Luis, “Religiones, laicidad y política en el siglo XXI”, en Rodolfo Vázquez, (coord.), *op. cit.*, pp. 149 y ss.

²⁰ Schmitt, Annette, "Las circunstancias de la tolerancia", *Doxa 11*, Universidad de Alicante, 1992, p.73.

²¹ *Ibidem*, p.74.

²² *Ibidem*, p. 80.

²³ Garzón Valdés, Ernesto, "'No pongas tus sucias manos sobre Mozart'. Algunas consideraciones sobre el concepto de tolerancia", *Derecho, Ética y Política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993, pp.402 y 403.

²⁴ *Idem*. En este sentido, son oportunas las siguientes palabras: "La tolerancia no exige soportar situaciones indignas del hombre y un dominio inhumano y despectivo. La crítica a esas situaciones es perfectamente compatible con ella. Sin esa crítica, la tolerancia se convierte en imperdonable indiferencia respecto al destino del prójimo. La tolerancia no nos obliga, de ninguna manera, a callar sobre la persecución de los bahai en el Irán o a admitir que las adúlteras sean apedreadas según el derecho islámico. Aunque tenemos que resistir a cualquier forma de intervención violenta en los asuntos internos de un país soberano, no podemos admitir algo inconciliable con la dignidad humana". Véase Fetscher, Iring, *La tolerancia, una pequeña virtud imprescindible para la democracia*, Barcelona, Gedisa, 1994, p.152.

²⁵ Garzón Valdés, Ernesto, "El sentido actual de la tolerancia", en Cátedra Ernesto Garzón Valdés 2004, México, ITAM-Fontamara-UAM Azacapotzalco-Inacipe, 2005, p. 43.

²⁶ Sen, Amartya, "El valor universal de la democracia", en Savater, Fernando et al., *Pensar la realidad. Diez años de ensayo político*, Madrid, FCE-Letras Libres, 2011, p. 139.

²⁷ Ruiz Miguel, Alfonso, *op. cit.*, y también Blancarte, Roberto, "Laicidad: la construcción de un concepto universal", en Vázquez, Rodolfo (coord.), *op. cit.*, p. 35.

²⁸ Lafont, Cristina, "Democracia y deliberación pública", en Arango, Rodolfo (ed.), *Filosofía de la democracia. Fundamentos conceptuales*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2007, p. 130

²⁹ Rawls, John, *Liberalismo político*, México, FCE, 1995.

³⁰ Habermas, Jürgen, *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006, especialmente cap. 5, "La religión en la esfera pública".

³¹ Habermas, Jürgen y Ratzinger, Joseph, *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, México, Cenzontle-FCE, 2008,

³² Habermas, Jürgen et al., *El poder de la religión en la esfera pública*, edición a cargo de Eduardo Mendieta y Jonathan Vanant Werpen, Madrid, Trotta, 2011.

³³ *Ibidem*, p. 61.

³⁴ *Ibidem*, p. 33.

³⁵ *Ibidem*, p. 143.

³⁶ Laporta, Francisco, "Inmigración y respeto", *Claves de Razón Práctica*, Madrid, julio-agosto de 2001, p. 67.

³⁷ Lafont, Cristina, *op. cit.*, p. 144.

³⁸ Hirshman, Albert O., *Retóricas de la intransigencia*, trad. de Tomás Segovia, México, FCE, 1991, pp. 188 y 189.