

CAPÍTULO PRIMERO

LOS ORÍGENES DE LAS IDEAS LIBERALES DE TOLERANCIA

En este primer capítulo se examinan los orígenes de las prácticas modernas de la tolerancia. Se comienza tratando la concepción escolástica de esta, la cual hacia derivar a la tolerancia de la justicia, o bien de la caridad. Para la escolástica, la tolerancia se presentaba como un mal menor, frente al bien mayor de la intolerancia no acompañada de consecuencias funestas: esta visión de las cosas no ha dejado de contar con adhesiones desde entonces, aunque en materia religiosa, para finales del siglo XIX, ya había dejado de ser hegemónica en la Europa protestante.

La tolerancia como caridad será el punto de partida de una línea de pensamiento que terminará por convertir la tolerancia en el pilar básico de la convivencia, además de una obligación moral. Erasmo es la figura más destacada dentro de esta corriente, y su influencia en la configuración de las ideas liberales de la tolerancia es muy notable. Además, de la mano tanto de reformistas radicales como de tomistas españoles del siglo XVI, la tolerancia como caridad dará lugar a una auténtica subversión de la idea de justicia: la justicia va a pasar a identificarse con la tolerancia antes que con su contrario. Las posiciones relativistas, escépticas y pluralistas vinculadas a la justificación tanto de la tolerancia como del liberalismo deben mucho a esta revolución.

Por su parte, el ramal de la tolerancia como justicia es el que se encuentra en la base de la noción de tolerancia como razón de Estado, que se examina en el apartado I, 2. El pensamiento de los *politiques* —Bodino en particular— y el de Hobbes serán objeto de estudio como paradigmas de una tolerancia justificada por su eficacia en la consolidación del poder soberano. Más que ninguna otra, a esta comprensión de la tolerancia se debe la supresión de las persecuciones religiosas y de las severas discriminaciones que sufrían las minorías religiosas en los siglos XVI y XVII. Pero, además, las ideas liberales de tolerancia fundadas en el respeto mantienen una deuda importante con los modelos estratégicos sobre el particular, y sobre este asunto se indaga en el párrafo I, 2, D. Todo esto no quiere decir que la tolerancia prudencial constituya únicamente un antecedente de la tolerancia liberal. En

el apartado I, 2, E, se reflexiona acerca del papel que la tolerancia prudencial desempeña en algunas teorías liberales contemporáneas, e incluso acerca de lo que puede representar para el futuro del liberalismo.

El que este libro se oriente, primordialmente, al estudio de concepciones de la tolerancia cimentadas en la idea de respeto por la diversidad como expresión de lo humano, me ha movido a ubicar en este primer capítulo la reflexión acerca de las ideas prudenciales sobre la tolerancia, tanto históricas como contemporáneas. Por un lado, como recordatorio de que la tolerancia fundada en el respeto no agota el sentido de la tolerancia, según la entienden los autores autodenominados liberales, y por otro, con el objeto de invitar al lector a que aprecie los componentes prudenciales de la tolerancia insertos en teorías cimentadas esencialmente en el respeto, las cuales serán tratadas a lo largo del trabajo, especialmente en su tercera parte. Por lo demás, la aproximación histórica de este primer capítulo se orienta a esclarecer el origen de las ideas liberales de tolerancia contemporáneas. Por ello, las idas y venidas entre el pasado y el presente filosófico abundarán, y no solo con respecto a este asunto. Confío en que el lector encuentre este método expositivo interesante, y en haber acertado en aplicarlo. No obstante, en la bibliografía final tiene a su disposición referencias acerca de la historia de la tolerancia, que pueden complementar y salvar las lagunas de lo que aquí se ofrece.⁵⁹

Como he anunciado repetidamente, la tolerancia como respeto va a concentrar la atención de esta obra. La sección segunda de este capítulo indaga en el significado de ese respeto que está detrás de la tolerancia liberal las más de las veces, y lo localiza en una forma de reconocer cómo una persona “se expresa a sí misma como humana”, lo opuesto a la humillación; un tipo de reconocimiento que nada tiene que ver con el éxito y bastante con conceder protección a un grupo incluyente legítimo, que presta a una persona los rasgos que, según ella y sus otros relevantes, son constitutivos de su identidad. En los párrafos II, 1-3, se profundiza sobre este tema para que en el párrafo II, 4, se entre a considerar cuáles fueron las causas de que en las sociedades modernas se produjeran una serie de conflictos que degeneraron en la práctica de diferentes formas de humillación.

⁵⁹ Entre estas preferencias la de Lecler (1969) constituye el clásico por excelencia. Me permito recomendar, además, las breves, pero muy completas, de Kamen (1987) y de Peces-Barba y Prieto Sanchís (1998); atractiva, aunque centrada en unos pocos autores, es la reciente obra de Creppell. Entre las colecciones de artículos sobre la historia de la tolerancia, por su calidad al tiempo que por la selección de filósofos tratados, destacan las compendiadas por Nederman y Laursen (1996), y por Mendus (1988). Sobre la teoría de la tolerancia en Locke, el libro de Solar Cayón (1996) me parece la apuesta más segura, y sobre la de Mill, el inevitable de Mendus (1991).

Desde los orígenes de la modernidad, los referentes de valor se han visto cuestionados, de manera que se han producido fracturas en los grupos humanos existentes: cismas religiosos, aparición de diversas ideologías políticas y estilos de vida, reivindicación por ciertas comunidades de sus particularidades “culturales”, etcétera. Tales fracturas han dado lugar a conflictos que a menudo se han resuelto infligiendo la humillación en su expresión más cruel —el asesinato o la tortura—, o de maneras no tan horrendas, pero también muy dolorosas, como son las discriminaciones de distinto tipo. Una de las respuestas morales que han recibido estas prácticas de humillación ha sido la tolerancia, la cual se ha justificado con diversos argumentos. A pesar de esta diversidad, es posible establecer un catálogo de las argumentaciones elementales o razonamientos básicos a los que han apelado y siguen apelando las teorías modernas de la tolerancia como respeto. En el parágrafo II, 5, se propone tal catálogo, y se intenta justificar con referencia a los filósofos que representarían paradigmáticamente a cada una de las argumentaciones elementales mencionadas.

Tras la aproximación sistemática a la idea de la tolerancia como respeto de la sección segunda, el capítulo continúa con un enfoque histórico. La cuestión a la que pretende dar respuesta la sección tercera es ¿cómo ha llegado a conformarse la idea de que no se debe intervenir contra expresiones de la humanidad que puedan merecer nuestra reprobación inicial? La respuesta a esta pregunta se intenta ofrecer, en primer lugar (III, 1), desde la sociología. La diversificación de los referentes de valor característica de la modernidad no solo estaría detrás de la fragmentación de la unidad religiosa y de la sociedad tradicional que genera los retos para la tolerancia, sino también da lugar a que se pueda integrar tal diversidad con arreglo a la idea de que “lo otro” resulta algo tan respetable como lo propio, en términos absolutos o relativos; gracias a ello se introduce esta idea dentro del lenguaje normativo disponible, que con el tiempo se hizo lenguaje de uso obligado.

En las secciones III, 2-4, continúa la investigación sobre la génesis de la tolerancia como respeto. Esto lo hacemos con un breve repaso de tres corrientes de pensamiento vinculadas a la diversificación moderna de los referentes éticos y políticos, que destacan por su relación con la tolerancia como una forma de respeto. Tales corrientes provienen, a su vez, de tres tradiciones intelectuales que emergen en la primera modernidad: el humanismo ético, el protestantismo y la doctrina de los límites de la acción estatal. Estas tradiciones se adoptan como un punto de partida para entender la evolución de las teorías normativas de la tolerancia como respeto y su incidencia en la configuración de las ideas liberales de tolerancia.

Conforme se avanza en el desarrollo a que da lugar cualquiera de las tradiciones referidas, se hace menos relevante la referencia a su origen. Al fin y al cabo, la distinción entre las tres corrientes de pensamiento, así como la adscripción de los autores a una o a otra, no puede evitar resultar un tanto artificiosa. A pesar de ello, pienso que para entender la manera en que el pensamiento histórico encuentra su continuidad en el contemporáneo es útil el relato de cómo se forjan las ideas modernas de la tolerancia como respeto en torno a las tres tradiciones intelectuales referidas.

I. LA TOLERANCIA COMO CONDESCENDENCIA CON LO OMINOSO

1. *Tolerancia: justicia y caridad*

En latín *tollerantia* significa “resignación, sufrimiento”, proviniendo de un verbo empleado para expresar la acción de “soportar” en sentido figurado, *tolerare*.⁶⁰ Esta idea de aguantar ascéticamente una agresión no física la encontramos ligada a la de condescendencia en las normas medievales relativas a cómo afrontar conciliadoramente los comportamientos y prácticas que conculcaban el canon religioso. Así ocurre, dentro de la tradición del derecho canónico clásico de los siglos XI al XIII, con la indulgencia del superior eclesiástico con respecto a aquel inferior que convenía más corregir pacíficamente (*ratio peccati vitandi*), en vez de imponerle el merecido castigo.⁶¹ También la tolerancia de los cultos no cristianos se plantea por el derecho canónico tomista como *permissio negativa* de un mal menor, condicionada *per accidens atque ad tempus*, y que *non excusata a peccato*. El término *tolerare* aparece en este derecho siempre asociado a *permittere*, *sinere* o *concedere*.⁶²

La concepción cristiano-escolástica de tolerancia, nutrida también de la escolástica musulmana y judía, hacía radicar a la tolerancia (o conceptos afines) en la justicia, o bien en la caridad. No obstante, en cuanto exigencias necesarias para realizar estas virtudes, también contaban la prudencia o la paciencia, virtud subalterna, a su vez, de la fortaleza.

A. *La tolerancia como exigencia de la justicia, germen de la tolerancia moderna*

Como exigencia de la justicia, la tolerancia se apreciaba como un bien por la escolástica cuando la intolerancia acarrearía un mal peor que el impío que correctamente pretendía evitar; cuando, por ejemplo, la intolerancia de

⁶⁰ Escotado (1999: 98); Ernout y Meilley (1951: en el artículo *tolerare*).

⁶¹ Tomás y Valiente (1996: 232-234).

⁶² Condorelli (1960: cap. VI).

lo contrario a lo prescrito por la Iglesia pudiera dar lugar a la caída de un príncipe cristiano o a la propia persecución de los cristianos.⁶³ Actuando de esta manera, los regímenes humanos imitaban al régimen divino del cual se derivaban, pues los males existentes en el mundo debían entenderse como el producto de la tolerancia de Dios para la realización de sus altos propósitos;⁶⁴ sin embargo, si de la intolerancia no se seguían consecuencias perversas, la tolerancia debía evitarse: no combatir las opiniones erróneas suponía recaer en la adulación y actuar imprudentemente con respecto a terceras personas que pudieran ser dañadas por el error tolerado.⁶⁵

No obstante lo restrictivo de esta concepción de la tolerancia, y la duda incluso de si puede ser propiamente considerada como tal,⁶⁶ viene a representar una cuña en la incondicionalidad del valor del orden religioso: la justicia demanda que no perezca el mundo social capaz de preservarla. Una cuña que debe relacionarse con el cómo, aunque fuera tímidamente y con titubeos, Tomás de Aquino llegó a entender la excelencia política como una fórmula técnica para asegurar la paz y la abundancia; en esta idea ya encontramos el germen de la moderna separación entre el orden religioso y el orden secular.⁶⁷ De hecho, la noción de la tolerancia como exigencia de la justicia servirá de base a la doctrina de la tolerancia como razón de Estado de, entre otros, Bodino.⁶⁸

B. *Tolerancia como caridad: Erasmo de Róterdam y su herencia*

El otro ramal de la tolerancia cristiano-escolástica, decía, derivaba a la tolerancia de la caridad. En este caso, la tolerancia suponía que, contándose con un poder efectivo de suspender el mal, mediante la denuncia o el castigo del pecador o del delincuente no se aplicaba tal poder, sino que se le reprobaba en privado. Con esta práctica, lo que se toleraba no era tanto el pecado como el pecador, en cuanto podía redimirse y hacerse merecedor de buena fama. Por eso, la apreciación de propósito de la enmienda resultaba decisiva. Aunque no fuera exclusivo de ellos, el ámbito por excelencia de esta corrección fraterna eran los recintos conventuales. La tolerancia de otros cultos

⁶³ Bueno (1978: 87).

⁶⁴ Tomás de Aquino, *Secunda secundae* (q. 10, a. 12).

⁶⁵ Bueno (1978: 88).

⁶⁶ Además, una circunstancia típica de la tolerancia es la concurrencia de competencia adecuada para tolerar o dejar de hacerlo, lo cual no se da si la tolerancia solo se contempla ante la impotencia de actuar de otro modo. Véase *infra* cap. II § II, 3.

⁶⁷ Barcala (1990: 294-300); Habermas (1987: 54-57).

⁶⁸ Véase *infra* § I, 2, A y B.

tendía a justificarse en razón de la justicia, lo cual en la práctica equivalía a una justificación basada en la impotencia relativa, si no absoluta, de afrontar la situación de otro modo. No obstante, la proyección teórica de esta concepción de la tolerancia por caridad será notable, ya que supone relativizar el valor de la justicia en beneficio de la fraternidad y además reivindicar lo prometeico, la amistad entre los hombres, frente a la implacable igualdad de trato estipulada por el orden divino.⁶⁹

Seguramente, quien primero extrapoló consecuencias para la organización social de la tolerancia caritativa fue John Wyclif (1328-1384), cuyas ideas inspiraron herejías de corte reformista en lo político, en lo económico y en las relaciones Iglesia-Estado, tanto en Inglaterra como en Bohemia. De su complejo pensamiento nos interesa aquí retener la pérdida del poder eclesiástico, que se derivaba de la necesaria caridad que los favorecidos por la gracia de Dios debían a los no agraciados por ella como norma fundamental. Entre las facultades restadas al clero contaban la de la excomunión, arma política de primera magnitud en la época.⁷⁰

Pero si hay que destacar a un defensor de la caridad como virtud clave para afrontar los enfrentamientos por motivos doctrinales, este es Erasmo de Róterdam (1466-1536). Para Erasmo, el pluralismo confesional constituye una desgracia que la cristiandad ha de superar reconciliándose. A este efecto, en ocasiones recomienda simplemente permitir que cada cual obedezca su conciencia hasta que el tiempo proporcione la ocasión de llegar a un acuerdo; un anuncio del principio *cuius regio eius religio* por el que Alemania sería dividida territorialmente con arreglo a las diferencias religiosas. En otros documentos, Erasmo apuesta por el diálogo fraternal, en el cual deben reducirse a lo mínimo los dogmas y dejar libertad de juicio en todo lo demás, “pues *la oscuridad de muchas cuestiones es inmensa*”.⁷¹ Tal manera de concebir la tolerancia se articuló políticamente a través de la promoción oficial de concilios, y fue predominante en Alemania hasta 1541 y en Francia hasta 1561, fechas de los fracasos del Coloquio de Ratisbona y el Concilio de Poissy, respectivamente.⁷²

Más que con logros efectivos en el terreno de la conciliación religiosa, la relevancia de Erasmo tiene que ver con su influencia en los filósofos posteriores de toda Europa. Entre ellos encontramos a los teólogos alemanes que avalaron la política imperial de coloquios; Tomás Moro, Grocio y la doctrina

⁶⁹ Bueno (1978: 89 y 90).

⁷⁰ Lahey (1996: 53 y ss.).

⁷¹ “Carta de 1523 al arzobispo de Palermo”, cit. por Kamen (1987: 27). Énfasis mío.

⁷² Kamen (1987: 25-29, 76-81); Lecler (1969: t. II, 191 y 192); Peces-Barba y Sanchís (1998: 109 y 110).

holandesa en general; Leibniz y su empresa reunificadora del cristianismo, y toda una tradición de defensores de la tolerancia sobre bases escépticas, que incluye, en Inglaterra, a Thomas Hobbes, Jeremy Taylor, William Walwyn, Roger Williams o el mismo Locke.⁷³

Erasmus ejercerá también un poderoso influjo sobre una serie de humanistas franceses, como Gillaume Postel (1510-1581) o Sebastián Castellion (1515-1563), este último se nutre, además, de la recepción reformista radical del pensamiento de Erasmo, y es en ocasiones catalogado como un reformista. Igualmente, debe considerarse perteneciente a este grupo a Juan Bodino (1530-1596), particularmente el Bodino del *Coloquio de los siete acerca de los secretos de lo sublime* (1588). Esta línea de pensamiento, más que a la posibilidad de la reunificación religiosa —que sigue interesando a Postel, el más temprano en escribir—, apunta a la posibilidad de una convivencia pacífica de las diversas creencias a través de la reducción al absurdo de las razones de la intolerancia. De igual forma, coinciden estos autores en que existiría una unidad esencial de todas las creencias, la cual se manifestaría en la convergencia tanto de las normas de conducta fundamentales como de algunos dogmas básicos, como la existencia de un único Dios. Sobre lo demás, la inmensa oscuridad de la que hablaba Erasmo es interpretada como que no habría manera de ponerse de acuerdo, pues, según plantea Bodino por boca de uno de los participantes en el *Coloquio*, la religión no solo se asienta en el conocimiento. La opinión o la fe son determinantes de nuestro credo, y tal tipo de consideraciones no tienen por qué convencer a terceros de forma concluyente. Pero es que tampoco sería necesario que todos compartan las mismas doctrinas religiosas, pues cada uno desde sus convicciones puede aceptar los dogmas y normas de conducta fundamentales.⁷⁴

La herencia de Erasmo, posiblemente por la vía indirecta de su influencia en Locke, aún se deja apreciar en un liberal contemporáneo que se ha inspirado en cómo se puso fin a los conflictos religiosos de la primera modernidad mediante la tolerancia para hallar una fórmula que articule el pluralismo cosmovisivo y la cooperación social: John Rawls. Rawls plantea definir el léxico a emplear por los ciudadanos para entenderse en las cuestiones

⁷³ Sobre los erasmitas en la Alemania del XVI, véase Kamen (1987: 113 y 117). Acerca de Erasmo y Tomás Moro, véase Peces-Barba y Sanchís (1998: 319). Sobre el influjo de Erasmo sobre Hobbes y otros autores ingleses, véase Burgess (1994: 141, 153 y 154). En cuanto a la prolongación de la tradición erasmista en los argumentos a favor de la tolerancia de corte escéptico, véase Remer (1992). Sobre la deuda con Erasmo de la doctrina holandesa, véase Peces-Barba y Sanchís (1998: 302 y ss.). Acerca de la postura reunificadora de la Iglesia de Leibniz y su conexión con las necesidades de consolidación de un Estado moderno expresivo de las necesidades de la sociedad mercantil internacional, véase Kamen (1987: 219-222).

⁷⁴ Skinner (1986: 251-256).

políticas fundamentales de la manera menos controvertida posible, y prescribe la tolerancia entre diversas concepciones del mundo, dada la imposibilidad de alcanzar un acuerdo racional acerca de la verdad o corrección de alguna de ellas en particular.⁷⁵ No obstante, de una forma que invita a recordar el *Coloquio*, Rawls entiende que los principios básicos del orden político pueden ser aceptados por las distintas cosmovisiones razonables desde su particular punto de vista, dando lugar a un *consenso por superposición*.⁷⁶

Richard Rorty va aún más lejos en lo que podría considerarse como una versión secular actualizada de los principios erasmitas de volver a una fe más simple, “desembarazada de las sutilezas y de los falsos intelectualismos de una teología decadente” y “restaurar seriamente la vida y las costumbres cristianas, sobre el modelo de la Iglesia primitiva más rica en caridad que en artículos de fe”.⁷⁷ Para Rorty, el ámbito de lo que escapa al acuerdo racional es más extenso que para Rawls. Descreído acerca de la posibilidad de alcanzar un consenso último sobre las bases filosóficas del orden político, Rorty propugna la prioridad de esa forma de fraternidad moderna que es la democracia sobre la filosofía, hasta el punto de considerar irrelevantes los discursos sobre el fundamento del orden político y cimentar este en las instituciones y prácticas del Occidente liberal.⁷⁸

C. *La alteración de la idea de justicia por el desbordamiento de la tolerancia caritativa*

La tolerancia como caridad, al igual que la influencia de Erasmo, ocupa también un lugar destacado en la teología de algunos protestantes “radicales”,⁷⁹ como es el caso de Hans Denck (1500-1527) con su noción de la tolerancia como una manifestación del amor sacrificial, la cual constituiría la esencia del cristianismo. Tomando algunas ideas de Denck, Sebastián Franck (1499-1542) llegó a defender una tolerancia cercana a la libertad de conciencia para todos los creyentes, cristianos o no. El presupuesto esencial

⁷⁵ Sobre la tolerancia acerca de los juicios religiosos en Locke y la influencia de este en el entendimiento de la razón pública por Rawls, véase Ivison (1997: 139 y ss.). Igualmente, véase *infra* cap. VIII § IV, 2.

⁷⁶ Véase *infra* cap. VIII § IV, 1.

⁷⁷ Lecler (1969: vol. I, 172).

⁷⁸ Véase *infra* cap. VI § II.

⁷⁹ Así los califica Kamen (1988: cap. 3o.) y Williams (1983), sin ninguna connotación peyorativa. Sobre el papel desempeñado por la *Reforma radical* en la construcción de la idea liberal de tolerancia, véase *infra* § III, 3.

de su teoría era el reconocimiento de la profunda dependencia que la humanidad en su conjunto mantenía con Dios: todos los deseos y acciones humanas provienen de la voluntad divina, afirmaba Franck. Esto nos hermanaría a todos, y debería animarnos a desprendernos de nuestras soberbias pretensiones de haber captado el verdadero designio de la providencia.⁸⁰ De esta manera, por la vía de apreciar la igualdad esencial de las personas en cuanto criaturas sometidas a la voluntad divina, Franck llegó —y no sería el único entre los reformistas radicales— a la conclusión de que “existía más de una vía para la salvación”.

La conclusión de Franck desbordaba prácticamente la noción de tolerancia como caridad para alterar la propia concepción de lo justo, pues si existía una pluralidad de visiones correctas sobre la vida buena que no se debían al error ni a la maldad, sino a la propia naturaleza de las cosas, entonces, normativamente hablando, debía concluirse que se carecía de competencia para perseguir aquellas visiones de las que uno discrepaba. Esta idea será reiterada —entre otros— por Castellion, y por Bodino en el *Coloquio de los siete*, donde se pueden hallar planteamientos que anticipan al de Lessing en *Nathan el sabio*: la diversidad de credos compone una armonía en la que se refleja las contrariedades que también hallamos en el universo; por ello, la verdad completa solo puede hallarse en el conjunto de todas las religiones.⁸¹

La idea de que existe más de una vía para la salvación, en su versión secularizada de que no por error o por maldad existe una variedad de visiones acerca de la “vida buena”, es la predominante para una corriente de justificaciones liberales de la tolerancia. Tal idea supone que las diversas ópticas de lo bueno cuentan con un valor moral avalado metafísicamente. Este aval metafísico del valor de la diversidad lo encontramos secularizado en el pensamiento de John Stuart Mill, en la forma del *telos* de la autonomía: es propio de cada ser humano la facultad de ser feliz de un modo singular, y solo una exploración racional de las posibilidades de su propia vida puede conducir a realizar esta facultad. En general, el liberalismo contemporáneo ha asumido como seña de identidad la empresa de expurgar todo componente metafísico de la justificación del valor de la diversidad, para lo cual ha adoptado

⁸⁰ Sobre Denck y Frank, véase Furcha (1996).

⁸¹ Remer (1994: 127). Skinner (1986: 254) entiende que la tesis básica del *Coloquio*, así como la *Del castigo a los herejes* de Castellion o *La concordia del mundo* de Postel, es la defensa de la tolerancia que se desprende de la inevitable incertidumbre presente en el núcleo de todas nuestras creencias; sin embargo, aunque el escéptico sea uno de los caracteres que intervienen en el coloquio y parezca representar al propio Bodino, las conclusiones se aproximan más al pluralismo filosófico, según interpreta —pienso que correctamente— Remer (1994: 123 y 124). Sobre Lessing, véase Jiménez Lozano *et al.* (2003).

diferentes estrategias.⁸² Pero esto no ha socavado el predicamento entre los liberales de una visión de las cosas conforme a la cual la diversidad de formas de vida merece, por lo general, ser respetada, sino más bien al contrario.

La crítica de Isaiah Berlin a la pretensión de Mill, de considerar a la autonomía como el horizonte de reconciliación de todo lo moralmente valioso, viene a otorgar prioridad al argumento pluralista en favor de la tolerancia, frente a otros también presentes en la obra *Sobre la libertad*.⁸³ La prioridad del referido argumento es también característica de las doctrinas de la tolerancia de Michael Walzer, Richard Rorty y John Gray.⁸⁴ En el liberalismo político de John Rawls, la referida justificación pluralista también adquiere una gran importancia, ya que el reconocimiento de las cargas del juicio, el cual justifica la tolerancia para los ciudadanos en el esquema normativo de Rawls, conduce a la conclusión de que las diferencias entre las concepciones existenciales de la mayoría de los ciudadanos de una democracia no traen causa ni de la ignorancia ni de la maldad. Esta conclusión conlleva aceptar el pluralismo, aunque sea de una manera limitada, pues no se verían afectado por él los valores políticos fundamentales.⁸⁵

El maridaje entre tolerancia en razón de la caridad y en razón de la justicia también lo hallamos en el alegato a favor de los derechos de los indígenas americanos realizado por tomistas españoles, como Francisco de Vitoria (c. 1485-1546) o Bartolomé de las Casas (1474-1566). La esencia de los argumentos de ambos era el reconocimiento que había hecho Tomás de Aquino, de que existía una capacidad igual en todos los hombres, cristianos o no, para establecer sus propias sociedades políticas. A partir de aquí, Vitoria infería que no había motivo para “hacer la guerra y despojar de sus bienes” a los “bárbaros”, aun si la fe cristiana le hubiera sido anunciada “con argumentos completos y suficientes”, y ellos se hubieran negado a recibirla.⁸⁶

Apoyándose en aquel, Bartolomé de las Casas dio un paso más vindicando el derecho que asistía a los indios a vivir conforme a sus costumbres. Este autor consideraba lícito “instruirlos en la palabra de Dios” y de esa forma atraerlos “con amor a aceptar el mejor modo de vida”, pero no admitía justificación alguna para “oprimirlos a la esclavitud”.⁸⁷ Ni siquiera justificaba tal opresión la práctica de sacrificios humanos, que Bartolomé de las Casas exculpaba: la práctica religiosa más excelsa —sostenía este autor— es la en-

⁸² A la exposición crítica de tales estrategias se dedica la tercera parte de esta obra.

⁸³ Véase *infra* cap. V § I, 2, B.

⁸⁴ Sobre los dos primeros, véase *infra* cap. VI, y sobre el segundo, véase *infra* § I, 2, E.

⁸⁵ Véase *infra* § II, 5, *in fine*.

⁸⁶ Vitoria (1933-1936 [1523-1546]: 345), cit. por Skinner (1986: 176).

⁸⁷ Bartolomé de las Casas, *Defensa de los indios*, cit. por Skinner (1986: 177).

trega del bien máspreciado que se posee al verdadero Dios (o al Dios que se cree verdadero, en caso de ignorancia invencible), y este bien es la vida. No debían ser, por tanto, los referidos sacrificios considerados como algo contrario a la razón natural.⁸⁸ Estas apologías de la tolerancia desarrolladas por los teólogos tomistas, las cuales se extienden a lo cultural, convergen —excediéndose en radicalidad, incluso, si hablamos de Bartolomé de las Casas— con las desarrolladas por el humanismo relativista.⁸⁹

2. *Confesionalismo y tolerancia como razones de Estado*

A. *Estado confesional y religión de Estado como contextos del surgimiento de la tolerancia moderna*

Como es bien sabido, una religión salvífica y universalista, que para el siglo V había aceptado la persecución de las creencias desviadas como práctica, es la que surge del criterio legitimador del dominio y constituye el sustrato cultural básico en la Europa medieval. El Imperio Carolingio nació aparejado a la idea de cristiandad, y esto ocurrió después de que el Papa Gelasio I hubiera declarado la superioridad del poder pontificio sobre el de los reyes. La jeraquizada estructura social del medioevo fue, de esta suerte, avalada por una interpretación de la doctrina agustiniana de los dos reinos, la cual prescribía obediencia al señor temporal, siempre y cuando este actuara en favor de la preservación de la fe. Andando el tiempo, la fe se erigió en un criterio definidor de la comunidad política sobre la que se asientan los Estados modernos.

Levantados tales Estados sobre los pilares teológicos, como la noción de *corpus mysticum*, la ruptura religiosa originada por la Reforma refuerza, en un principio, la unidad de credo como seña de identidad estatal, siendo esto algo que ocurre tanto en países católicos como protestantes. La preservación de la “fe verdadera” de cada comunidad política servirá a la homogeneidad interna nada menos que para justificar el enfrentamiento con otros reinos, de manera que la razón confesional se erige en componente central de la razón de Estado.⁹⁰ Así las cosas, la inseguridad en las creencias religiosas amenazaba la propia estabilidad del poder secular, y ello nos permite entender el interés político, además del eclesiástico, que tenía controlar toda quiebra de la unidad religiosa.

⁸⁸ Cornish (1994: 111).

⁸⁹ Véase *infra* § III, 2, A.

⁹⁰ Ibán *et al.* (1997: 6-14).

Tal voluntad de control preside las persecuciones dirigidas a acabar con cualquier heterodoxia religiosa en la Europa medieval y moderna, pero también está presente en una parte de las teorías de la tolerancia que surgen como alternativa. Cuando la tolerancia se postula teológica o políticamente durante los siglos XVI y XVII, a menudo la encontramos frenada por la fuerza centrípeta de la continuidad de la ortodoxia religiosa: el canon político-religioso debía ser revalidado hasta cuando fuera a excepcionarse su riguroso cumplimiento. Es así que la unidad de la religión se plantea como un objetivo inmediato o mediato en las teorías de la tolerancia, que alcanzaron mayor efecto político en la primera modernidad europea.

El *telos* de la unificación lo encontramos, por una parte, en las ya reseñadas apologías de la tolerancia, que apreciaban la diversidad de doctrinas como una desgracia que la cristiandad había de superar mediante algún tipo de reconciliación, fuera por el diálogo fraternal o la caridad. No menos que en aquellas, la unificación religiosa aparece también como propósito declarado de las justificaciones basadas en la prudencia política, que resultaron decisivas de los otorgamientos de tolerancia en el continente europeo, a partir de mediados del siglo XVI. En estas justificaciones, la sujeción de los objetivos religiosos a los políticos es palmaria, lo cual se entiende bien dentro del contexto de desarrollo del Estado moderno, donde hay que ubicarlas. Pero, por lo demás, el esquema se ajusta a la concepción de la tolerancia como justicia, en el sentido de que el régimen humano debe imitar al divino del que se deriva, y tolerar ciertos males si con eso se consigue un bien mayor o menguar la entidad final del mal.

De esta manera, la tolerancia reivindicada por teólogos, juristas y filósofos en la Europa de los siglos XVI y XVII, y aún más la implantada jurídicamente, asume, por lo común, el presupuesto del Estado creyente, del Estado confesional católico y la religión de Estado protestante. Ello explica el carácter limitado de esta tolerancia: que no todas las confesiones fueran toleradas; no toda forma de culto ni su publicidad; las restricciones impuestas a los fieles de estos cultos para acceder a cargos públicos, o el control político de los sínodos. También el confesionalismo como contexto permite entender que la naturaleza de la práctica totalidad de los regímenes de tolerancia de los siglos XVI y XVII fuera la de un *modus vivendi*: al entenderse la tolerancia como una práctica excepcional forzada por las circunstancias, estos regímenes se descomponían conforme cambiaban aquellas y no servían como cimiento estable del poder político.⁹¹

⁹¹ Kamen (1987: especialmente cap. 9).

B. *La tolerancia como razón de un Estado en construcción: los politiques*

La concepción de la tolerancia como razón de Estado fue la mantenida por el partido de los *politiques*, los cuales eran católicos moderados que promovieron una política de tolerancia con respecto a los hugonotes en Francia, en la década de los 60 del siglo XVI. La figura más significada de este movimiento la hallamos en el canciller Michel de l'Hopital (1507-1573), pero sus tesis fueron compartidas por numerosos escritores, la mayoría católicos. Entre estos escritores debe destacarse a Juan Bodino (1530-1596), el gran teórico del poder soberano. Junto a un tímido argumento de corte escéptico, que desarrollará más tarde en su *Coloquio de los siete acerca de los secretos de lo sublime* (1588), Bodino incluye en su obra *Seis libros de la República* una justificación de la tolerancia como una forma de prudencia política necesaria en determinadas circunstancias.⁹²

En *Seis libros de la República*, Bodino partía del reconocimiento de una sola religión como la verdadera, y de que la unidad en esa fe aportaba “el principal fundamento de poder y fuerza del Estado”. Por eso, recomendaba Bodino que se proscribieran las disputas religiosas mediante estrictas leyes; sin embargo, puesto que las religiones rivales a la verdadera habían llegado a representar una causa de discordia tan poderosa que resultaba imposible reprimirlas sin incurrir “en extremo peligro y riesgo para todo el Estado”, Bodino creía mejor tolerarlas. Actuando de este modo, el príncipe imitaba “a los pilotos prudentes que cuando no podían llegar al puerto que anhelaban, dirigían su curso a cualquier otro puerto”. Adecuando así los fines a los medios, el príncipe habría de lograr finalmente la unidad religiosa, “*salvo si Dios disponía lo contrario*”, “porque el espíritu de los hombres decididos, que se fortalece ante los obstáculos, se debilita cuando no se le opone resistencia”. Pero, sobre todo, la tolerancia aseguraba “la salud y el bienestar de la comunidad”, que debían ser “*lo principal que respete la ley*”.⁹³

En esta referencia a la obra *Seis libros* podemos apreciar todos los elementos constitutivos de la razón de Estado, según la define Rafael Del Águila:

⁹² Sobre el programa *politique*, su contexto político y sus representantes, véase Skinner (1986: 256-261). En los años de su mayor proyección pública, Bodino formó parte de esta corriente *política* de promoción de la tolerancia, aunque posteriormente se mostró más comprometido con una defensa de corte moral, que es la que encontramos en la obra que se le atribuye, titulada *Coloquio de los siete acerca de los secretos de lo sublime* (1588).

⁹³ Sobre lo anterior, véase Bodino (*Seis libros*: IV, 7, 535 y 536), cit. por Remer (1996: 121-123), quien habla de la cuestión de la tolerancia como decidida por la razón de Estado en la obra *Seis libros*. Estas mismas citas de Bodino las maneja Skinner (1986: 260 y 261), la versión castellana de cuyo trabajo reproduzco, si bien con el tiempo verbal en pasado y enfatizando algunos pasajes, por razones de estilo. Igualmente, respecto a este tema, véase Peces-Barba y Sanchís (1998: 284 y 285).

por una parte, hallamos la oposición entre lo exigido por Dios y por el mundo, entre lo que sería ético y lo que es políticamente conveniente, y por otra, la reconciliación de esta escisión a través de las consecuencias alcanzadas con los medios necesarios y haciendo escala obligada en la garantía de seguridad para la comunidad. Todo ello procurando la salud y el bienestar de la comunidad a través de la acción del Estado, de una manera que de entrada no encaja en el esquema prevaleciente de la legitimidad.⁹⁴ Lo que se nos revela como objetivo primordial de la tolerancia en el pasaje citado de Bodino es impedir la guerra civil, dadas sus consecuencias: ruina al país, riesgo para su seguridad interior y exterior, y debilidad del Estado al equipararse con las Iglesias en cuanto al uso de la fuerza y la fidelidad de los súbditos.

Según se ha referido, Bodino no da por seguro que la tolerancia permita lograr la reunificación religiosa que se postula como ideal. Esto cabe explicarlo como una consecuencia de su realismo, o puede tener que ver con que sus convicciones más profundas vengan dadas por el pluralismo moral del *Coloquio de los siete*, antes que por el catolicismo confeso en los *Seis libros*: alguna referencia hay en los *Seis libros* que apoyaría esta última interpretación.⁹⁵ Sea como fuere, con lo que nos topamos es con que la tolerancia se afirma como *regla política* propia del *recto gobierno*, que constituye el fin y esencia de la República. Además, es un recto gobierno que incluye el logro de la paz y la prosperidad, razón por la cual el príncipe “no puede manifestarse más afectado por una parte que por otra” en la resolución de las controversias, sino erguirse como “juez soberano”.⁹⁶ De esta forma, la tolerancia como razón de Estado adquiere ya en Bodino un cariz institucional. La doctrina de la razón de Estado aparece, por momentos, más como un tributo a un ideario respetable (pero que ha perdido su centralidad dentro del orden social) que como la justificación de un nuevo paradigma político en los términos del paradigma vigente.

Los elementos de la razón de Estado también son detectables en múltiples declaraciones de gobernantes, textos jurídicos y doctrinales. Entre estos últimos, cabría destacar la *Política methodice digesta* (1603) de Altusio, que es un libro muy ilustrativo de la práctica seguida por muchos gobernantes calvinistas en Holanda para, por un lado, condenar la tolerancia de “falsas religiones”, y por otro, conceder amplia libertad a los judíos y cristianos disidentes para favorecer la estabilidad social y el comercio.⁹⁷ En cuanto a los textos jurí-

⁹⁴ Del Águila (2000: 98 y ss.).

⁹⁵ Bodino (*Seis libros*: IV, 7, 537 y 538; Creppell (2003: 47-49 y 54).

⁹⁶ Bodino (*Seis libros*: IV, 7, 526 y 535).

⁹⁷ Kamen (1987: 210-212).

dicos, es obligado referirse al Edicto de Nantes de 1598, en el que la tolerancia da lugar a leyes generales para católicos y protestantes, juramentos únicos de unos y otros al rey, o mismos derechos a recibir instrucción en las universidades y vivir libres de presión en sus creencias; junto con limitaciones de los reformados en cuanto a dónde practicar su culto, desarrollar labores educativas o clericales. Parafraseando la noción de razón de Estado dada por Del Águila, podemos decir que todas estas medidas constituyen estrategias que permiten organizar el aparato estatal, de manera que se logra armonizar dos tensiones: en primer lugar, la tensión entre lo exigido por Dios y por el mundo, la cual se vería aliviada al restablecerse los derechos de los católicos en zonas donde habían sido suprimidos y, sobre todo, ganar en estabilidad política la primacía oficial de la Iglesia católica. En segundo término, la tensión entre comunidad y orden político, que el Edicto suprime al imponer la paz, que, según manifestó Enrique IV en su despacho a los presidentes de los parlamentos franceses del 2 de enero de 1599, constituía el objetivo prioritario del Edicto. Además, esta paz es asimilada por el rey a la que “había hecho hacia fuera”, alcanzando un tratado con los españoles: con el Edicto buscaba conseguirla también “hacia dentro”, según declaraciones de Enrique IV que vienen a equiparar tolerancia y diplomacia como medios de gobierno.⁹⁸

Nótese que, en línea con la prioridad de las consideraciones políticas, el Edicto solo se ocupa de la reunificación religiosa en aquellos aspectos que se estiman imprescindibles para preservar el orden público. De esta manera, la unidad de rito sí que se estipula por el mismo Edicto, al igual que en la Corte solo se autoriza el culto público católico; esto es, del credo con el que el poder político se halla comprometido.⁹⁹ Estas observaciones muestran cómo la tolerancia, más que servir a los intereses del Estado creyente, sirve, en estos casos, a los del Estado soberano.

C. *Thomas Hobbes: la tolerancia como virtud del Leviatán*

Con Thomas Hobbes (1588-1679), la tolerancia —o una práctica que en el momento histórico del que estamos hablando es difícil de diferenciar de ella— se emancipa del modelo cristiano-escolástico de tolerancia en razón de la justicia. La tomista identificación de la justicia con el gobierno provisor de paz y abundancia podría decirse que persiste, pero la (anti)teología política hobbesiana concibe el orden cósmico que rige sobre el civil de una forma tan abstracta que, en la práctica, viene a declarar la independen-

⁹⁸ Sobre el contenido del Edicto y sus circunstancias, véase Peces-Barba (1998b).

⁹⁹ Peces-Barba (1998b: 694 y 696).

cia de la política frente a la religión. Cuanto queda del designio divino son unas leyes de la naturaleza entendidas como nomología de la paz posible; como cursos causales que conducen a la paz y al bienestar a partir de Dios, entendido este como causa primera.¹⁰⁰ Hobbes¹⁰¹ asume, hasta el paroxismo, la idea erasmita de la necesidad de una fe simple, desembarazada de sutilezas y falsos intelectualismos; igualmente, asume la máxima de Erasmo de volver al cristianismo primitivo y dar más peso a la caridad que al dogma, aunque el significado de esta caridad o amor al prójimo sea “obedecer las leyes”.¹⁰² Según Hobbes, la religión cristiana habría errado a partir de Constantino al confundirse con la filosofía e infundirse de *libido dominandi*. En cuanto a lo primero, los cristianos habrían malentendido las proposiciones religiosas al considerarlas como pretensiones de verdad; sin embargo, tal ambición de la teología no se compadecería con la limitada capacidad de la mente y el lenguaje humanos. Debido a sus limitaciones, los hombres no podrían tener certeza más que de la existencia de Dios, y eso de modo muy vago, como “causa primera”.¹⁰³ La falta de conciencia de esto daría lugar a la *libido dominandi*, al empeño por controlar las mentes de los otros para asegurarse que todos creen sinceramente en una única verdad autorizada.

La cristiandad reformada que Hobbes postula, su erastianismo, distingue la religión de la filosofía y la autoridad civil de la eclesiástica. En el *Leviatán*, este autor afirma que la “fe en Cristo” y la “obediencia a las leyes” son “todo cuanto es necesario para la salvación”.¹⁰⁴ Además, por obediencia a las leyes entiende un sometimiento a “las leyes naturales y las leyes de nuestros diversos soberanos”, ya que

Las leyes de Dios no son sino las leyes de la naturaleza, de las cuales la principal es que no debemos violar nuestra fe, es decir, un mandamiento de obedecer a nuestros soberanos civiles, que constituimos por encima de nosotros por mutuo convenio de unos con otros. Y esta ley de Dios que ordena obedecer a la ley civil ordena, por tanto, obediencia a todos los preceptos de la Biblia, que... solo es ley allí donde el soberano la ha hecho tal, y en otros lugares no

¹⁰⁰ Hobbes (1980 [1651]: cap. 14, 228) define a la ley de naturaleza como “un precepto o regla general encontrada por la razón, por la cual se le prohíbe al hombre hacer aquello que sea destructivo para su vida, o que le arrebate los medios de preservar la misma, y omitir aquello con lo que cree puede mejor preservarla...”. Para una clara exposición del sentido de las leyes naturales en Hobbes, véase Vallespín (1990: 283 y ss.).

¹⁰¹ En la exposición de la teoría de la tolerancia en Hobbes sigo básicamente a Burgess (1994), cuya apropiación crítica de Ryan (1983, 1988) y Tuck (1989) me parece muy acertada. En cuanto a las consideraciones más generales acerca del pensamiento hobbesiano, es Vallespín (1990) mi principal referente.

¹⁰² Hobbes (1980 [1651]: cap. 43, 630 y 631).

¹⁰³ Hobbes (1839-1845 [1662]: 5).

¹⁰⁴ Hobbes (1980 [1651]: cap. 43, 630).

es sino consejo que un hombre puede sin injusticia negarse a obedecer asumiendo su propio riesgo.¹⁰⁵

En menos palabras, “la religión no es filosofía, sino ley”.¹⁰⁶ Esta afirmación cuadra con la falta de poder magisterial que atribuye a los predicadores.¹⁰⁷ Negada a la teología toda su pretensión de validez, se despoja con ello a los clérigos del fundamento distintivo de su poder. La división protestante entre poder secular y religioso, relativa a los medios que corresponden a cada cual —la espada a uno, la enseñanza y la persuasión a otro—, seguirá conservando su sentido. No obstante, puesto que el clero no mantiene ninguna relación especial con Dios, no hay razón para atribuirle siquiera una comprensión mayor de la naturaleza divina que a los gobernantes civiles.

Con su conclusión contraria al poder de la casta sacerdotal, en la medida en que hablamos de una casta mayormente opuesta a la tolerancia, Hobbes ofrece un argumento circunstancial contra la intolerancia, que forma parte del contenido de transformación cultural, contrario a todo género de supersticiones, presente en el *Leviatán*, particularmente en su cuarta parte;¹⁰⁸ sin embargo, eso no supone defender a la tolerancia, sino que el poder doctrinal y de ordenación del culto simplemente se transfiere a un soberano civil que pueda actuar con la misma intolerancia demostrada por el clero. Esta simple transferencia es la que pudiéramos pensar que predica Hobbes al reconocer al soberano extensas facultades para determinar mediante una ley las prácticas, oficios religiosos y toda expresión pública de las creencias. Además, estas facultades, que alcanzan incluso la de obligar a renegar públicamente de la fe en Dios, podrían afectar la fe de un cristiano firmemente asentada en su corazón, según se asegura en el *Leviatán*, ya que “la fe es un don de Dios, que el hombre no puede dar o quitar por promesas de recompensas o amenaza de tortura”.¹⁰⁹

Ahora bien, el gran poder que Hobbes atribuye al soberano conoce ciertos límites, que emanan de los propios fines del poder civil. Los individuos pactan entre sí entregar a un magistrado o asamblea todo “el derecho de gobernarse a sí mismos”.¹¹⁰ Esto lo hacen, según Hobbes, porque únicamente de esta manera se evita la guerra de todos contra todos característica del estado de naturaleza, ya que dados los limitados recursos existentes y el “incan-

¹⁰⁵ Hobbes (1980 [1651]: cap. 43, 631).

¹⁰⁶ Hobbes (1839-1845 [1662]).

¹⁰⁷ Hobbes (1980 [1651]: cap. 42, 557).

¹⁰⁸ Vallespín (1990: 303).

¹⁰⁹ Hobbes (1980 [1651]: cap. 42, 553).

¹¹⁰ *Ibidem*: cap. 22, 267.

sable deseo de conseguir poder” que manifiestan los hombres para acaparar los medios necesarios y protegerse, las personas se encuentran en una situación de competencia generalizada que las convierte en enemigos virtuales. El riesgo permanente de enfrentamiento civil que conlleva esta situación solo se puede conjurar si los hombres saben “cuáles son los bienes que se pueden disfrutar y qué acciones pueden realizar sin ser molestados”.¹¹¹ Además, la certeza en cuanto a estos asuntos depende de que el criterio del soberano no pueda ser cuestionado.

De esta forma, el inmenso poder que se otorga al soberano y la inalienabilidad e indivisibilidad de la soberanía tienen por objeto proteger la paz y el bienestar general del pueblo.¹¹² Para Hobbes se trata de un poder no limitado jurídicamente, ya que no cabe pensar en el derecho por encima del poder del Estado. No obstante, este poder puede de hecho perderse si el soberano no es lo suficientemente “prudente”. Por eso, constituye una exigencia derivada de las leyes de la naturaleza (de las leyes de la mecánica de una paz posible) que el soberano promulgue únicamente leyes “buenas”.¹¹³ El soberano negligente que las ignore se enfrentará a castigos también naturales, el principal de ellos es la rebelión.¹¹⁴ En este capítulo de las obligaciones del soberano es donde debe buscarse lo más próximo a una teoría hobbesiana de la tolerancia, motivada por consideraciones estratégicas constitutivas de lo bueno en términos políticos. La categoría de las leyes buenas, esto es, de leyes “*necesarias para el bien del pueblo*”, excluye a las leyes innecesarias,¹¹⁵ entre las cuales se encuentran aquellas dirigidas a la inquisición de las creencias, salvo que se trate de convicciones que instigan a la desobediencia.

El control forzoso de las conciencias lo estima Hobbes pertinente si se trata de “emplear a un ministro para el cargo de la enseñanza”. Pero piensa Hobbes que forzar a los hombres a confesar opiniones que no comparten, “cuando sus acciones no están prohibidas por la ley, es contrario a la ley natural”, especialmente en lo que respecta a quienes creen “que un hombre será condenado a tormentos eternos y extremos si muere manteniendo una opinión falsa sobre un artículo de ley cristiana”.¹¹⁶ La contravención de la ley natural no puede ser, sin embargo, argüida por los súbditos para dejar de obedecer lo dispuesto por el soberano, ni para compeler a este a someterse

¹¹¹ *Ibidem*: cap. 28, 234.

¹¹² Hobbes (1969 [1640]: 142); (1980 [1651]: cap. 16, 267; cap. 30).

¹¹³ Hobbes (1980 [1651]: cap. 30, 418).

¹¹⁴ *Ibidem*: cap. 31, 436. Sobre lo anterior, véase Vallespín (1990: 273-296) y Burgess (1994: 148).

¹¹⁵ Hobbes (1980 [1651]: cap. 30, 418).

¹¹⁶ *Ibidem*: cap. 46, 718.

a sus obligaciones naturales. Pues, como se señaló anteriormente, las disposiciones del poder civil relativas a la manifestación de las creencias generan obligaciones legítimas e indiscutibles para los súbditos. La infracción de la ley natural acarrea exclusivamente correctivos naturales.

Pero si, del modo expuesto, el soberano ostenta la potestad doctrinal y de ordenación del culto, ¿cómo no se va a forzar la conciencia y opiniones de quienes mantengan creencias distintas a las establecidas por aquel? Máxime si la autoridad doctrinal resulta fundamental, ya que “es imposible que una república se mantenga si cualquiera que no sea el soberano tiene el poder de otorgar recompensas mayores que la vida, y de infligir castigos mayores que la muerte”, como son la vida eterna y el tormento eterno, respectivamente.¹¹⁷ La posibilidad de eludir el enfrentamiento con los súbditos viene dada por la tolerancia de sus razones privadas, entendiendo la privacidad de una manera muy restrictiva y prácticamente coextensiva con los límites fácticos del poder del Estado. Al empirista de Hobbes no se le oculta que “un hombre particular tiene siempre la libertad (porque pensar es libre) de creer o no creer en su corazón”.¹¹⁸ La pieza básica de la tolerancia hobbesiana es así la prudente inhibición de la *libido dominandi*; es decir, el empeño por controlar las mentes (conciencias, opiniones) de los otros para asegurarse que todos creen sinceramente en una única verdad autorizada. Si se asume que este control es innecesario, se evitará “la exigencia de confesiones contrarias a las convicciones de los súbditos”, que no por legítima, según Hobbes, resulta menos peligrosa para la integridad del poder soberano.

Para recortar la ambición a lo exigido por las leyes de la naturaleza, el soberano no deberá cometer el error de confundir religión con filosofía. Además, este sujeto deberá ser consciente de que su ministerio pastoral no tiene por objeto descubrir la verdad, lo cual supondría por lo demás una vana ambición, habida cuenta de la limitada capacidad de la mente y el lenguaje humanos. Por todo esto, Hobbes postula que la doctrina dictada por el soberano persiga la paz y el bienestar del pueblo como objetivos no menos que el resto de sus leyes. Así, el único contenido imprescindible de tal doctrina sería proclamar la fe en Cristo.¹¹⁹

D. *Lo que deben las ideas liberales de tolerancia a la prudencia: Locke como puente*

Las ideas liberales de tolerancia deben a la tolerancia concebida como razón de Estado mucho más de lo que en principio pudiera pensarse. Es ca-

¹¹⁷ Hobbes (1980 [1651]: cap. 38, 507).

¹¹⁸ *Ibidem*: cap. 37, 506.

¹¹⁹ Creo que la interpretación aquí mantenida coincide con la de Burgess (1994: 149-152).

racterístico del liberalismo la asociación de la tolerancia con alguna forma de respeto, particularmente de un respeto por la persona individual. Por razones que varían según autores, momentos y lugares, el respeto liberal demanda reconocer al individuo cierto ámbito de disposición sobre sí mismo, el cual se considera imprescindible para que una persona tenga opción a perseguir los fines morales que lo identifican como humano o, más recientemente, como ciudadano. El liberalismo comenzó exigiendo respeto a la libertad para hacer uso de las propiedades y buscar la salvación religiosa, para después demandar respeto al despliegue de la autonomía de cada cual, y terminar pidiéndolo para la forma de vida particular de cada uno.¹²⁰ Este respeto del que hablo se opone a la consideración de las personas como objetos del poder, que es la propia de una tolerancia puramente estratégica. No obstante, la tolerancia estratégica o del soportar también ha contribuido históricamente a conformar lo que el liberalismo entenderá como expresiones esenciales de la humanidad merecedoras de respeto y protección. Visto de otra manera, las justificaciones estratégicas de la tolerancia han servido para establecer el ámbito de los derechos subjetivos y troquelar los límites del poder en consonancia con ellos.

A pesar de la deliberada intención de rebajar sus efectos, la tolerancia estratégica conllevaba a “enjuiciar la vigencia efectiva de los valores predominantes”. De manera excepcional y ante problemas que en principio se consideraban extraordinarios, se optó por el mal menor de la tolerancia cuando persistir en realizar el bien mayor de la unidad religiosa ponía en grave peligro la continuidad (orden y prosperidad) de la comunidad de fieles. Las circunstancias, sin embargo, propiciaron que se “cristalizara la jerarquía de emergencia de la tolerancia estratégica”. Lo más congruente con la situación moderna era que se estableciera, de forma permanente, la primacía del orden y la prosperidad por encima de la unidad religiosa; por tanto, fue así como se secularizó lo que se entendía por orden político legítimo y justificación válida para la actuación del poder civil. Por un lado, la expresión esencial de la humanidad que correspondía realizar al poder dejó de identificarse con la pertenencia a un credo determinado para ampliarse la nómina de credos admisibles; con el tiempo esto conducirá al reconocimiento de la plena libertad de conciencia. Por otro lado, la seguridad y los intereses materiales de los individuos pasaron a obtener un reconocimiento prioritario en consonancia con la proliferación de unidades de producción significativas, la independencia adquirida por la actividad económica y el peso de la propiedad en la organización de la sociedad burguesa.¹²¹

¹²⁰ Véase *infra* § II.

¹²¹ Sobre esto, véase Thiebaut (1999: 56-58).

De la cristalización de la jerarquía de emergencia de la tolerancia estratégica nos habla el referido cariz institucional con que la tolerancia se presenta ya en algunos pasajes de los *Seis libros de la República*. La tolerancia aparece allí como un modelo de acción política derivado de la propia naturaleza, justa por definición, de la República. Además, este modelo supone despersonalización y ecuanimidad conforme a lo exigido por el mismo derecho que prescribe el resto de la organización institucional.¹²² John Locke (1632-1704) recogerá esta concepción institucional de la tolerancia en ese compendio y remate de las primeras defensas de la tolerancia moderna que es su *Carta sobre la tolerancia*. Así, este autor advertirá al magistrado que debe “tener siempre mucho cuidado de no abusar de su autoridad para oprimir a ninguna Iglesia con el pretexto del bien público”.¹²³ La razón de esta cuestión es que tal bien público requería de la actuación neutral del poder para preservar la sociedad humana.¹²⁴ Ello sin perjuicio de que en aras del mismo bien hubiera de “limitarse la tolerancia religiosa de manera que no se vieran perjudicados los bienes civiles”: aquellas prácticas de culto que conllevaran una limitación de derechos no admisible en la sociedad civil, o que fueran perjudiciales para esta, no debían ser toleradas. El ejemplo que pone Locke es el del sacrificio de becerros en homenaje a la deidad. Como regla general, tal sacrificio debía ser admitido, pero el magistrado podría legítimamente prohibirlo “si, por ventura, fuera tal el estado de cosas que el interés de la comunidad requiriese que toda matanza de bestias fuese suprimida por algún tiempo, para aumentar los rebaños vacunos que hubieran resultado destruidos por alguna plaga extraordinaria”.¹²⁵ Igualmente, el magistrado podría, según Locke, forzar virtudes y perseguir vicios en tanto ello fuera necesario para el bien común.¹²⁶

No obstante, la noción de neutralidad o la despersonalización del poder en Locke poco tienen que ver con el interés de Bodino en un reparto armónico de poderes entre los estamentos. No es la del filósofo inglés una justicia

¹²² Creppell (2003: 52-54). Como muestra Pardos (1992: 244), la noción de derecho en Bodino incluye el derecho divino, natural, de gentes y fundamental; además, se compone por una integración sistemática de tres elementos: la ciencia jurídica, el pensamiento acerca del arte del gobierno y una versión relativamente desteologizada y supraconfesional de la tradición escolástica.

¹²³ Locke (1985 [1689]: 41).

¹²⁴ Solar Cayón (1996: 208-211).

¹²⁵ *Idem*.

¹²⁶ *Ibidem*: 49. Paralelamente a la creciente liberalidad en materia religiosa que manifiesta a lo largo del tiempo, Locke va reforzando el papel interventor del Estado en asuntos morales. La interpretación de Solar Cayón (1996: 212) es que con la uniformidad moral Locke pretende contrarrestar la disgregación social a la que podría dar lugar la tolerancia religiosa.

que por derecho natural se deba a la geometría y la aritmética, y por derecho de gentes a la tradición.¹²⁷ El horizonte de Locke es el de un poder establecido por una asociación de propietarios individuales que requieren ser tratados como libres e iguales para resolver sus conflictos; incluso, es el horizonte de un poder correspondiente a la voluntad racional de las personas, según la concibe un derecho natural que, aunque impregnado de escolasticismo, está cortado a la medida de la sociedad burguesa. En este contexto, la neutralidad y la despersonalización del poder significa que quien lo ejerce debe ajustarse estrictamente a lo encomendado por el contrato del que el poder trae causa. Además, este ajuste excluye que el magistrado civil actúe por motivaciones religiosas. Pues no teniendo los individuos, en el estado de naturaleza, el poder de castigar las opiniones o conductas religiosas equivocadas, tampoco pueden transferírsele al magistrado mediante un pacto. La salvación de las almas de los súbditos queda, según Locke, fuera de los fines para los que se instituye el poder, y por ello, la persecución por razones religiosas nunca es legítima.¹²⁸ Es más, en su “Tercera carta sobre la tolerancia” afirmará que protegerse frente a los intentos de imponer por la fuerza una religión constituye una razón para salir del estado de naturaleza e instaurar el civil.¹²⁹

Mucho más moderno que Bodino en su construcción teórica, el pensamiento de Hobbes también supone un mayor nivel de institucionalización de la tolerancia estratégica. La tolerancia sigue presentándose en el *Leviatán* como un estándar de actuación emanado de las leyes constitutivas del poder soberano. La diferencia es que Hobbes entiende estas leyes de una manera que no conlleva límites deontológicos a la acción del gobernante, sino de naturaleza nomológico-científica, según lo expuesto. Además, el recurso tecnológico principal con que cuenta el gobernante para afrontar la diversidad religiosa conflictiva es, antes que la tolerancia, el control autoritario de toda manifestación pública de las creencias. La tolerancia como virtud del gobernante prudente es, para Hobbes, un apéndice de la intolerancia bien administrada en que consiste básicamente su programa de política religiosa. En este sentido, se da una identidad formal con la noción de la tolerancia como razón de Estado. Lo peculiar y protoliberal de la tolerancia como virtud hobbesiana es que da lugar a un principio de delimitación del ámbito privado individual, que, aun cuando restringido drásticamente solo al pensamiento, no es detectable en versiones anteriores de la tolerancia estratégica.

¹²⁷ Pardos (1992: 239 y ss.).

¹²⁸ Locke (1990: sec. 11, sec. 135). Sobre el contractualismo de Locke en su relación con la tolerancia, véase Solar Cayón (1996: 198-203).

¹²⁹ Locke (1963b: 212).

Profundicemos en esta peculiaridad de la *virtú* de la tolerancia en Hobbes. La justificación de tal *virtú* es lo inconveniente por inútil que resulta forzar el fuero interno de las personas, a efecto de cumplir aquellos fines para los cuales se ha pactado otorgar amplísimos poderes al soberano. Tal inutilidad tiene dos dimensiones: una es *inmediata*, referida a que el pensamiento no se puede controlar, e intentarlo solo puede acarrear la pérdida de legitimación del poder político, y la otra es *mediata*, donde el empeño en forzar las conciencias únicamente puede arrojar un saldo negativo, pues nada cabe esperar de tal empresa que compense las consecuencias adversas. Este modo hobbesiano de entender la tolerancia tendrá una proyección considerable, en la medida en que será asumido por John Locke. Aunque, en manos de este último, la defensa de la tolerancia por su inutilidad mediata adquiere un valor moral taxativo y determina la ilegitimidad de la intolerancia.

A menudo, se identifica a Locke con una concepción de la tolerancia basada en la inutilidad inmediata del actuar intolerante.¹³⁰ La intolerancia sería irracional por cuanto persigue un objetivo imposible de conseguir mediante la coacción. La coacción únicamente puede operar en el ámbito dominado por la voluntad, pero las creencias religiosas no se eligen, sino que el entendimiento percibe su acuerdo o desacuerdo con ellas conforme a la razón.¹³¹ Esta defensa de la tolerancia se ha demostrado endeble, ya que con la fuerza se pueden controlar las fuentes de la creencia (publicaciones, predicaciones, castigos a lectores y oyentes);¹³² sin embargo, contra lo que se ha sostenido frecuentemente, no se trata del único argumento a favor de la tolerancia manejado por Locke, ni siquiera el principal.

Locke no define las funciones estatales únicamente en virtud de los instrumentos a su disposición. La coacción bajo amenaza de fuerza es para Locke, como lo fuera para Hobbes, un monopolio del magistrado civil y medio distintivo de este.¹³³ Pero ninguno de los dos pensaba que todo lo que pudiera conseguirse mediante el empleo de la fuerza debía realizarse. Para Hobbes, esto suponía que, aun teniendo capacidad para ello, era obligación del soberano abstenerse de arrancar confesiones que hicieran a la gente temer por su vida eterna. Esto venía exigido por las mismas leyes de la mecánica de una paz viable, que conducía a los individuos a pactar la entrega al soberano de

¹³⁰ El argumento clásico al respecto es el de Jonas Proast (*The Argument of the Letter concerning Toleration, Briefly Consider'd and Answer'd*), reproducido por Locke (1963a: 116). En el mismo sentido, más recientemente, Waldron (1988).

¹³¹ Locke (1985 [1689]: 48 y 49); Mendus (1991: 153); Solar Cayón (1996: 218 y 219).

¹³² Waldron (1991: 117).

¹³³ Locke (1985 [1689]: 10 y 11); Hobbes (1980 [1651]: cap. 27, 267).

todo el poder de gobernarse a sí mismos; sin embargo, el incumplimiento del soberano de sus obligaciones naturales no afectaba la legitimidad de su dominio.

En el caso de Locke, la cosa es distinta, ya que el empleo de la coacción por parte de la autoridad política no podía ser legítimo si no era útil “para promover algún bien mayor [que aquel en cuya privación consistía el castigo]”.¹³⁴ A este respecto, la categoría de los bienes venía dada por el contrato originario del poder civil, que entre sus objetivos reproducía los hobbesianos de preservar la vida y bienestar (léase propiedad) de los súbditos, además de incluir la protección de la libertad de estos. La inclusión de la libertad como derecho natural a proteger por la autoridad política imponía límites a la discrecionalidad del soberano para el dictado del derecho civil, de modo que el arbitrio del gobernante no alcanzará ya la amplitud que Hobbes le reconociera.

En el esquema de Locke, el libre albedrío de los súbditos será algo más que una circunstancia constitutiva del medio dentro del cual el soberano desarrolla su acción de gobierno. Es verdad que Locke no llega a derivar la tolerancia de un derecho natural a la libertad de conciencia, como pretendían las sectas protestantes radicales. Para Locke conceder prioridad a la conciencia sobre la paz y la seguridad equivalía a sembrar la involución del estado civil al de naturaleza. Lo que sostienen las tres *Cartas sobre la tolerancia* y los dos *Tratados sobre el gobierno civil* es la ilegitimidad de cualquier merma o privación de la libertad, la integridad física o la propiedad motivada por razones religiosas; de igual forma, lo justificado de la resistencia violenta contra los gobernantes que incurrieran en tal ilegitimidad. No obstante, dado que la salvaguardia de los tres derechos naturales citados pasa por la protección de la esfera religiosa, en virtud de ello tal esfera también “goza de la protección privilegiada que corresponde a los derechos naturales”.¹³⁵

Hay otro elemento de la teoría de la tolerancia de Thomas Hobbes que merece destacarse por su influencia en el liberalismo contemporáneo. A la luz de las limitaciones de la razón humana, Hobbes postula una concepción minimalista de la religión: un solo dogma y en cuanto al resto ninguna pretensión filosófica de verdad. Esta manera en que Hobbes descarga de metafísica la base ideológica del Estado para adecuarla a una situación de pluralismo religioso se muestra como un claro antecedente de la fórmula de “aplicar el *principio de tolerancia* a la filosofía [del Estado] misma”, que constituye la piedra de toque del liberalismo político de John Rawls. Claramente, el propósito de liberar de peso metafísico a la justificación del orden

¹³⁴ Locke (1963a: 67).

¹³⁵ Solar Cayón (1996: 218). Sobre lo anterior, véase *ibidem*: 212-218.

sociopolítico es muy distinto para el liberalismo político y para el autoritarismo hobbesiano. Rawls persigue el establecimiento de un orden que no discrimine ninguna cosmovisión (doctrina comprensiva como él le llama), siempre que esta excluya imponerse, una vez alcanzado el poder y que lo haga por razones morales y no solo estratégicas, un orden que sea el más congruente con el pluralismo de las sociedades democráticas modernas. El plan de Hobbes es otro, habida cuenta de que también son otras las circunstancias que lo impulsan. Hobbes busca instaurar un poder capaz de acabar con los enfrentamientos religiosos, que impiden la prosperidad de la sociedad burguesa; sin embargo, Rawls y Hobbes coinciden en procurar la estabilidad del orden político desligando su justificación de valores metafísicos. Para Rawls, la significación moral de la estabilidad no se limita al parco diseño hobbesiano de proteger la vida y el bienestar de los individuos, sino que incorpora el valor moral de la diversidad. Pero el liberalismo político se sirve igualmente del contractualismo como cimiento de la organización política; además, troquela la personalidad moral de los pactantes, eliminando de ella compromisos metafísicos incompatibles con el orden perseguido.

El puente entre Hobbes y Rawls es, como se imaginará el lector, Locke. La influencia de este último en el liberalismo político es notable.¹³⁶ Al igual que Hobbes, Locke abraza la idea de las limitadas facultades de los seres humanos para determinar el contenido auténtico de la revelación, y limita la certidumbre acerca de esta a una creencia muy básica. La diferencia es que estas convicciones no sirven a Locke para dejar la doctrina y el culto religioso a disposición del soberano. Cabe decir que la epistemología de Locke remite el conocimiento verdadero al juicio personal, y únicamente “en la medida en que nosotros mismos consideramos y alcanzamos la verdad y la razón, en esa medida somos poseedores de un real y verdadero conocimiento”.¹³⁷ Ligada a esta concepción del conocimiento hallamos una idea del *telos* del hombre como criatura racional: su perfeccionamiento está asociado a la actividad de “pensar y conocer por sí mismo”,¹³⁸ lo cual hace de este pensar y conocer un fin moral.

Del rango moral otorgado por Locke al conocimiento personal resulta que la validez de la creencia religiosa pasa a depender de su sinceridad antes

¹³⁶ Para una comparación detallada de la teoría liberal de la tolerancia de John Locke (de la *Carta sobre la tolerancia* en adelante) con el liberalismo político de John Rawls, véase *infra* cap. VIII § III y IV. Tal comparación brindará la ocasión para volver a exponer la tolerancia según Locke, y puede interesar al lector para aclarar alguna duda acerca de la posición al respecto del clásico liberal inglés.

¹³⁷ Locke (1986 [1690]: libro I, cap. IV, sec. 23, 77).

¹³⁸ *Idem*.

que de la ortodoxia, lo cual anticipa el alegato por la tolerancia en razón de la protección de las formas de vida auténticas de John Stuart Mill. Aunque quizá Rawls se encuentre más cerca de Hobbes que de Locke o de Mill en su apuesta por desconectar la política de la filosofía, lo cierto es que la materia prima de la cultura política, que Rawls identifica con “lo político”, proviene de las defensas metafísicas de la tolerancia planteadas por Locke y Mill, entre otros elementos. Las razones morales por las cuales Rawls espera que los ciudadanos aprueben la aplicación de la tolerancia a la filosofía misma tienen un pasado metafísico que él pretende exorcizar con la estrategia neohobbesiana de asentar las bases del civismo no en la filosofía, sino en la ley (social) y en los valores políticos vigentes.

E. *El futuro de la senda del mal menor*

Sería erróneo pensar en la tolerancia prudencial únicamente como una forma preliberal de tolerancia o como un cuerpo extraño al liberalismo adherido al pensamiento de Locke. Como cualquier teoría normativa con vocación de ser puesta en práctica, las teorías liberales deben contemplar las consecuencias indeseables de aplicar a rajatabla los principios que postulan. A la vista de tales consecuencias, cabe que en determinadas circunstancias el modo más eficaz de realizar ciertos principios pase por tolerar prácticas que no admiten ser aprobadas conforme a los mismos principios.

Pensemos por caso en un principio tan indiscutiblemente liberal al día de hoy como el de no discriminación por razón de sexo. De acuerdo con el principio de la diferencia rawlsiano, resultaría admisible la discriminación positiva en el reparto de cargas y beneficios sociales para mejorar la situación de grupos menos favorecidos, como sería el caso de las mujeres, los homosexuales o los transexuales en un buen número de contextos. Ahora bien, ¿qué debe suponer tal discriminación positiva respecto de la práctica de cubrirse la cabeza con un pañuelo (*jyyad*) por parte de algunas mujeres musulmanas? En el contexto de algunas comunidades musulmanas, tal práctica no es más que una marca de identidad étnica, pero en otras se encuentra asociada a la idea de que la prenda vendría a proteger a la comunidad de fieles (*umma*) frente a la inestabilidad que surge de la impureza del cuerpo de la mujer ¿Deberíamos prohibir por eso el acceso a las escuelas públicas de las niñas y jóvenes que vistan el *jyyad*? ¿Acaso no favorece más la igualdad de las mujeres musulmanas que puedan estudiar en colegios públicos, en vez de conducirlos a escuelas privadas bajo un control más estricto de las familias y autoridades religiosas?¹³⁹ Contra esta opción cabría argüir que la prohibición del velo

¹³⁹ Mantiene esta posición, con más argumentos, Pajares (2004).

es necesaria para atajar una forma de acoso que se ha detectado en algunos lugares de Francia: jóvenes de origen magrebí increpadas en el metro de París por no llevar cubierta su cabeza; sin embargo, esto que podría resultar conveniente en Francia, ¿también lo sería en México?

No indagaré más acerca de cuál sería la solución más satisfactoria al dilema de si tolerar o no el velo en determinadas circunstancias,¹⁴⁰ pues de lo que se trata aquí es de destacar hasta qué punto, bajo la pena del idealismo, cualquier política de tolerancia depende de juicios de oportunidad para el establecimiento concreto de sus límites.¹⁴¹ Esto es algo que afecta también a las teorías liberales de la tolerancia; sin embargo, según un destacado pensador contemporáneo, John Gray, la cosa va más lejos: el radical pluralismo de valores existente en casi todas las sociedades nos debe inducir a apostar por una tolerancia estratégica como el futuro del liberalismo.

Observa Gray que la concepción de la tolerancia como un medio para alcanzar un consenso racional sobre el mejor modo de vida posible ha predominado y sigue predominando entre los filósofos liberales. Correctamente, este autor identifica a Locke como el responsable de formular canónicamente esta idea, y menciona a Mill y a Rawls como destacados apóstoles de la misma idea. Este ideal de tolerancia habría surgido en sociedades divididas por discrepancias acerca del ideal cristiano de vida, según hemos visto. La situación de las sociedades contemporáneas sería, no obstante, distinta: “como consecuencia de las migraciones masivas, de las nuevas tecnologías de la comunicación y de la continuada experimentación cultural, en casi todas las sociedades coexisten hoy día varios modos de vida y mucha gente pertenece a más de uno”, plantea Gray.¹⁴² Además, estos diferentes modos de vida configuran un pluralismo mucho más profundo que el dado por la diversidad de creencias e ideales éticos personales. Cabe señalar que es un pluralismo que se resiste a ser sintetizado en la forma de un supervalor capaz de convertirse en el foco de consenso alguno.

En realidad —afirma Gray, relativizando la diferencia entre sociedades antes señalada—, no hay valor que en ninguna sociedad constituya “un punto fijo en el mundo cambiante de los valores rivales”. La autonomía, la

¹⁴⁰ Acerca de este tema se ha planteado otras posiciones, como que la vestimenta del *jjyad* está claramente amparada por el derecho a la libertad religiosa y no tiene nada que ver con la cuestión de la tolerancia. Esta postura se apoya en que vestir el *jjyad* no tiene las connotaciones discriminatorias que se le atribuyen, o al menos no más que los castos uniformes que se imponen a las chicas en algunos colegios, o incluso no más que la moda que rebaja la personalidad de las jóvenes a objetos sexuales, de una manera notablemente más acusada que se hace con los varones. Sobre la tolerancia y el derecho a la diferencia, véase *infra* cap. III § III.

¹⁴¹ Del Águila (2003: 381).

¹⁴² Gray (2001: 11). Sobre las ideas de este párrafo, véase *ibidem*: cap. 1.

justicia comunitaria o la defensa de los derechos humanos, que han servido históricamente para justificar la tolerancia y el programa liberal en su conjunto, no son sino puntos de intersección de los conflictos sociales. La interpretación acerca de cualquiera de los valores citados no puede dar lugar a un acuerdo, según Gray, porque las diferentes concepciones de los intereses humanos existentes dan lugar a concepciones rivales acerca de ellos, como en los siguientes casos: en cuanto a la autonomía, es difícil sostener que todas las personas coincidirán en identificar los mismos placeres como “placeres superiores”, esos cuya realización distingue una conducta autónoma de la que no lo es;¹⁴³ los derechos, por su parte, amparan exigencias potencialmente rivales, porque los intereses que cualquier derecho protege son muchos y a menudo contradictorios;¹⁴⁴ en cuanto a la tradición, claramente, la nuestra es una situación en la que su valor depende de la apropiación que de ella realizan los individuos o colectividades, apropiación diversa que genera pretensiones interpretativas también encontradas.

Una teoría política responsable debe reconocer todo esto, piensa Gray, en los siguientes términos: primero, instar al olvido de la ilusión de que existe una solución filosófica para nuestros conflictos de valor, y segundo, situar a hombres y mujeres separados por fines contradictorios ante la responsabilidad de negociar un arreglo plausible. La concepción del liberalismo como prescripción de un régimen ideal debe ser, por ello, abandonada, y su lugar ocupado por una teoría neohobbesiana de la legitimidad como *modus vivendi*, como artesanía de la convivencia posible.¹⁴⁵ El ideal de tolerancia ha de reformularse, igualmente, en consonancia con este rehabilitado criterio de legitimidad. De hecho, conforme a lo expuesto, la necesaria revisión del ideal de tolerancia predominante, para ajustarlo a una situación en la que el pluralismo de valores es más pronunciado que en épocas anteriores, es el punto de partida del liberalismo poscreyente por el que apuesta John Gray.¹⁴⁶

No resulta extraño que se apele a Thomas Hobbes como referencia del orden al cual insta el liberalismo pluralista de Gray. En todos los casos, la tolerancia entendida como estrategia política tiene que ver con una falta de aprecio por las prácticas sociales toleradas: cuanto menos aprecio, más peso adquiere el argumento estratégico o funcional. No obstante, a diferencia del soberano comprometido con un credo determinado que tolera (soporta) un credo divergente en tanto no puede eliminarlo para instaurar la unidad, la tolerancia en Hobbes no tiene como objetivo la reconversión de lo tolerado

¹⁴³ *Ibidem*: 76.

¹⁴⁴ *Ibidem*: 101

¹⁴⁵ *Ibidem*: 156 y 158.

¹⁴⁶ *Ibidem*: 22.

a un patrón filosófico de verdad. La tolerancia hobbesiana persigue un fin civil minimal y práctico: evitar la anarquía que conduce a la guerra.¹⁴⁷ Haciéndose cargo de la conflictividad que entraña cimentar el Estado en una concepción particular de la verdad, Hobbes también apuesta por un minimalismo filosófico como fundamento del poder. Aunque admite que el pluralismo es plausible en cierta medida —mucho menor que Gray, por supuesto—, Hobbes no manifiesta el menor aprecio por este. Ello no es óbice para que se haga cargo de la tremenda capacidad desestabilizadora de las discrepancias religiosas, e incluso para que, congruentemente, postule un programa político centrado en evitar que las discrepancias acaben con la paz civil.

En resumen, una tolerancia que no persiga la realización de una verdad suprema, sino evitar prudentemente el desgarramiento de los combates entre los partidarios de distintas verdades, debiera ser, para Gray, la esencia de la política del presente y del futuro, aunque el mal del enfrentamiento no se constreñiría solo a la amenaza endémica de una muerte violenta, como predicara Hobbes. La existencia de una pluralidad de ideas acerca de lo bueno y de lo malo remite la definición de los objetivos de la sociedad política al acuerdo que quepa alcanzar en cada momento y lugar; esto es, a una *modus vivendi*.

Pero ¿por qué ese protagonismo de la tolerancia, en vez del control autoritario de las conductas que constituía la herramienta principal del poder del Leviatán? Cabe una respuesta desde la eficacia: la política autoritaria es intrínsecamente inestable, ya que no puede dar cabida al pluralismo tanto como la negociación entre los partícipes de distintas formas de vida. Además, Gray, como Berlin, defiende un límite a lo políticamente admisible, el cual es excluyente del programa hobbesiano. Para Gray es ilegítimo un régimen que requiera para subsistir del daño sistemático a una amplia gama de aquellos intereses humanos de los cuales depende “cualquier tipo de vida que merezca la pena vivirse”.¹⁴⁸ Cabe entender que el absolutismo hobbesiano, en su afán por asegurar la integridad física de los súbditos, y al vincular tal seguridad al criterio de unos pocos acerca de lo necesario para mantener el poder soberano, no ofrece garantías suficientes para la satisfacción, en un grado mínimo, de muchos de los intereses humanos referidos: disfrute de bienes materiales, libertad de expresión y culto, movilidad, etcétera.¹⁴⁹

¹⁴⁷ Oakeshott (1975: 69-72) interpreta a Hobbes como un pensador que recupera la tradición pagana, en la que lo principal no es la creencia, sino la práctica. Más arriba se ha apuntado a la influencia de Erasmo, y su preocupación por la caridad frente a la justicia, como determinante en la posición de Hobbes en este sentido.

¹⁴⁸ Gray (2001: 130).

¹⁴⁹ Para una evaluación de la posición de Gray, véase *infra* cap. VIII § V, 3, A.

Aunque la apuesta de John Gray por la tolerancia estratégica sea llamativa por su contundencia, también nos topamos con trazas de tolerancia estratégica en el resto de los filósofos liberales. Esto es así, desde luego, respecto al autor con quien John Gray reconoce la mayor deuda intelectual: Isaiah Berlin. La desconfianza que Berlin mostraba hacia las soluciones universales y definitivas, y el propio punto de vista filosófico adoptado, le condujeron a reivindicar una política de compromisos. Si, como pensaba Berlin, armonizar los valores fuera una “imposibilidad conceptual” y “no meramente práctica”, sería preciso estar dispuesto a la práctica de concesiones mutuas, cediendo en las propias normas, valores y principios para lograr equilibrios que impidieran la aparición de “situaciones desesperadas, de alternativas insoportables”.¹⁵⁰ Para Berlin, la estrategia no agotaba el sentido de la tolerancia, sino que se subordinaba a un plan que tenía como valor principal la defensa de la libertad negativa. Pero tampoco en el pensamiento de Gray la tolerancia estratégica se desenvuelve al margen de todo valor normativo, sino que busca, más bien, la conciliación entre el pluralismo, por un lado, y la coexistencia pacífica, y hasta la cooperación, por otro. No puede olvidarse, con relación a esto, el carácter intencional de toda acción estratégica y su vinculación a un fin.

En el caso de Michael Walzer, su justificación de la tolerancia avala un régimen de tolerancia estratégica no necesariamente liberal; por ejemplo, la tolerancia practicada por el Imperio Otomano. En cuanto a los países liberales, su recomendación para el caso estadounidense, de una prudente mezcla de tolerancia con respecto a los individuos singulares y respecto a los grupos, a fin de preservar la articulación de la sociedad civil al tiempo que los valores liberales, es una muestra del valor que Walzer concede al componente estratégico de la tolerancia: el fin es componer una sociedad liberal integrada por una red de comunidades diferenciadas, y para obtenerlo debe reservarse un lugar al consecuencialismo.

Por lo que toca a Richard Rorty, su pragmatismo incorpora ya un componente estratégico. Pensemos en su idea de “utopía multicultural y global”, que identifica con “conjuntos compartidos de *hábitos de acción* que permiten a los miembros de las comunidades humanas convivir entre sí y con el medio que les rodea”.¹⁵¹ Para Rorty, la comunicación intercultural es posible, porque las diferentes culturas comparten un mismo concepto de ventaja, de manera que el discurso tecnológico-social vale para todas ellas. Por eso, cabe esperar un acuerdo sobre las instituciones más adecuadas para la

¹⁵⁰ Berlin (1990c [1959]: 63); Jahabegloo (1992: 73); Berlin (1990b [1959]: 36 y 37). Véase *infra* cap. V § II.

¹⁵¹ Rorty (1998a: 83). Véase *infra* cap. VI § II, 2.

convivencia y la cooperación, al margen de cuestiones filosóficas. También la apuesta de Rorty por el reformismo frente a la revolución nos habla de la importancia que este autor atribuye a la estrategia: es un juego de tolerancias e intolerancias estratégicas el que debe conducir al establecimiento de las soluciones institucionales más beneficiosas y no la instauración implacable de un principio filosófico.

Rawls, por último, incluye consideraciones estratégicas a la hora de establecer los principios sobre la tolerancia para con las sectas intolerantes. También este autor justifica la tolerancia de los mensajes que instan a la subversión conforme a una concepción funcionalista de la tolerancia, con precedentes medievales. En general, cabe entender que para el liberalismo político la tolerancia prudencial, informada por los principios normativos, constituye un recurso ordinario de la política en una sociedad democrática.¹⁵²

II. LA TOLERANCIA COMO RESPETO

1. *La tolerancia como condescendencia con lo ominoso y como respeto*

Contando con que el contexto del Estado confesional es el de la aparición del término castellano “tolerancia” y sus equivalentes en otras lenguas europeas (*tolerància, tolérance, tolleranza, toleration o tolerance*), no es extraño que todas ellas emparenten el vocablo con la “permisión” de algo “que no se tiene por lícito sin aprobarlo expresamente”, un “algo” que bien puede tratarse de cultos distintos a los de la religión del Estado, según precisan los diccionarios.¹⁵³ No obstante, además del no intervenir contra lo que se desapruueba, por la palabra “tolerancia” se entiende, en castellano como en portugués, francés e italiano, “el *respeto* y consideración hacia las opiniones o prácticas de los demás, *aunque repugnen a las nuestras*”.¹⁵⁴ Pero ¿qué significa la palabra “respeto”?

2. *El significado de respeto I: respeto valorativo y tolerancia*

Stephen Darwall (1977) ha intentado responder a esta pregunta, analizando los usos dados a la palabra “respeto”. Según Darwall, la idea de respeto está referida a dos tipos de relaciones distintas.

¹⁵² Véase *infra* cap. VIII § III, 2.

¹⁵³ Academia Española (1992); Buarque de Holanda (1986); Rey *et al.* (2000); Devoto y Oli (1990); Berg (1993).

¹⁵⁴ Academia Española (1992). La cursiva es mía. Véase las referencias de la nota anterior.

Por un lado, encontramos lo que el citado autor denomina “respeto valorativo” (*appraisal respect*), cuyos objetos serían aquellas personas a las que atribuimos cierta excelencia de carácter, o los mismos rasgos de excelentes. Se trata de una forma de reconocimiento que se presta a ciertas personas y a otras no, y que admite gradaciones. Tal reconocimiento no depende del beneficio que se reciba de la persona respetada, sino de las virtudes que se perciben en su forma de ser como rasgos estables.¹⁵⁵

El respeto valorativo puede estar relacionado con alguna forma de la tolerancia entendida como comprensión: la admiración por la coherencia o la fidelidad que alguien demuestra con respecto a sus ideales o forma de vida puede facilitar la identificación con esa persona como un-otro-como-yo, a pesar de las diferencias de criterio, y dar lugar a la tolerancia. Pensemos, por ejemplo, en la admiración que se granjeó Gandhi entre la opinión pública de los países coloniales con su política de resistencia pacífica; en cómo este aprecio resultó decisivo de cierta tolerancia gubernamental de las actividades del movimiento panindio independentista, y finalmente, del logro de la independencia. Igualmente, la abnegación de los protestantes de las sectas menores a la hora de encajar los suplicios infligidos por sus perseguidores sirvió de argumento contra la intolerancia, al ser interpretada aquella actitud como una evidencia de la superioridad moral de las víctimas de la intolerancia, comparadas con sus ejecutores.

Sin embargo, el respeto valorativo no ha sido una pieza clave ni de las defensas liberales de la tolerancia ni de las teorías originarias de estas. Tampoco hay razón para que hubiera ocurrido o debiera ocurrir algo distinto. Para empezar, porque una de las circunstancias constitutivas de la tolerancia es que nos enfrentemos a una práctica que lesiona alguna de nuestras convicciones, y normalmente las ideas, prácticas o formas de vida que desaprobamos no son las que merecen nuestra consideración más distinguida;¹⁵⁶ incluso, esto puede ocurrir, según se ha indicado, pero no sería correcto restringir la tolerancia a aquellos planteamientos que, aun cuando los rechazamos, también los ensalzamos por algún motivo. Igualmente, en tal caso, estaríamos restringiendo en exceso el ámbito de la tolerancia, ya que el campo semántico de lo tolerable, además de oponerse al de lo intolerable y al de lo aceptable sin más, debería configurarse con relación a criterios más exigentes de excelencia, lo cual no coincide en absoluto con el entendimiento común de lo que es la tolerancia.

¹⁵⁵ Véase Darwall (1977: 41-45). En este sentido valorativo, el *Diccionario de la lengua española* define a la palabra “respeto” como “veneración”. En la misma línea, Seco *et al.* (1999) relacionan “respetar” con las ideas de “admiración”, “devoción” y “autoridad”.

¹⁵⁶ Véase *infra* cap. II § II, 2.

3. *El significado de respeto II: respeto de reconocimiento*

La otra clase de respeto que distingue Darwall es el respeto de reconocimiento (*recognition respect*), el cual consiste en una disposición a tomar en serio y ponderar adecuadamente en las propias deliberaciones algún rasgo de las personas o de sus obras, y actuar en consecuencia. Así, el respeto hacia una persona, sus ideas o su forma de vida se hacen equivaler con una actitud favorable a dispensarles el trato apropiado cuando se toman decisiones que les afectan. Con todo, “lo más distintivo de este tipo de respeto es que no presupone ningún tipo de escalonamiento evaluativo”.¹⁵⁷ En este sentido, la humillación, como es definida por Avishai Margalit, se presenta como lo opuesto al respeto de reconocimiento. Igualmente, a diferencia de la vergüenza, la humillación, que Margalit asocia a “un tipo de conducta o condición que constituye una buena razón para que una persona considere que se le ha faltado al respeto”, no es un concepto relacionado con el éxito logrado. El concepto clave de la humillación es el rechazo de la pertenencia de una persona a la comunidad humana. Además, este rechazo se produce cuando es reprobado o ignorado el modo en que tal persona “se expresa a sí misma como humana”. Cabe señalar que este modo de expresión a menudo se halla asociado a la pertenencia a un “grupo incluyente legítimo”.¹⁵⁸

La noción de grupo incluyente legítimo apela, según Margalit y Raz, a un grupo con un carácter y una cultura común que abarca muchos y variados aspectos de la vida. La cultura común la conforman los estilos de vida,

¹⁵⁷ Darwall (1977: 36 y ss.). La idea de respeto de reconocimiento se recoge en el *Diccionario de la lengua española* claramente como “miramiento” y consideración”. En el *Diccionario de dudas y dificultades de la lengua española* de Manuel Seco (1995), este concepto se entiende como “actitud de la persona que guarda las consideraciones debidas a las personas o las cosas”. En el *Diccionario de uso del español* de María Moliner (1966-1967), la palabra “respeto” se hace equivaler a tratar seria y atentamente una cosa, no a la ligera. Todas las acepciones de la palabra “respeto” que se refieren a manifestaciones de cortesía o comportamientos “debidos” a ciertas personas o lugares entrarían dentro de la noción de respeto de reconocimiento. No obstante, el rasgo de la ausencia de escalas evaluativas asociado al respeto de reconocimiento no es resaltado por estas descripciones del uso común del término “respeto”. En cambio, para Honneth (1997: 138 y 139), esta característica distintiva es la fundamental y tiene el interés de coincidir con las categorías empleadas por Ihering (1905) al respecto.

¹⁵⁸ Margalit (1997: 22, 97, 111-124). No obstante la diferencia señalada, es posible que una persona llegue a sentirse avergonzada de algo de lo que no puede ser responsable, como es su identidad vinculada a un “grupo incluyente legítimo” (avergonzarse de su familia, extracción social, raza o sexo). En estos casos, la vergüenza incluye humillación. Pero también una persona puede ser humillada sin sentir por ello vergüenza alguna. Sería lo que le ocurre a quien responde a la humillación comprometiéndose con una acción política de resistencia colectiva. Gracias a este compromiso, el sujeto humillado puede llegar a la convicción indirecta de su valor moral. Sobre este último supuesto, véase Honneth (1997: 198 y ss.).

los modos de acción y las aspiraciones y las relaciones de sus miembros. Por eso, los gustos, las elecciones, los hábitos y las maneras de tratar con próximos y extraños de las personas se ven influidos por los patrones específicos de los grupos a los que están vinculadas. La pertenencia al grupo es, en parte, una cuestión de reconocimiento: por lo general, las personas son consideradas miembros del grupo cuando son identificadas como tales por otros miembros. Condiciones como el lugar de nacimiento, el linaje o participar en ciertos ritos también son causa de la referida identificación; sin embargo, lo decisivo de la pertenencia al grupo va a ser normalmente el reconocimiento informal por parte de los otros miembros. Tal reconocimiento no depende de ninguna prueba de excelencia (con excepción, quizá, de grupos con ritos de paso, como las tribus cazadoras o guerreras, o los grupos profesionales). Además, puesto que los grupos incluyentes no tienen por qué ser grupos pequeños en los que todo el mundo se conoce personalmente, la identificación de sus miembros se produce gracias a símbolos, como prendas de vestir y accesorios, habla o rituales. Claro está, que la afiliación a un grupo incluyente implica también que sus miembros se identifiquen como partícipes de él. De hecho, la pertenencia al grupo es un hecho importante para la comprensión que sus miembros tienen de sí mismos.¹⁵⁹

4. *El respeto (de reconocimiento) en las sociedades modernas, respeto liberal*

Conforme a la descripción ofrecida, todos pertenecemos a algún grupo incluyente, y generalmente, a más de uno: la nacionalidad, la religión, la región, la tribu o linaje familiar, el sexo u opción sexual, la clase social, la profesión, etcétera. En las sociedades modernas, desde sus orígenes, los referentes de valor se encontraron sometidos a procesos reflexivos. Esto ha producido múltiples fracturas en los grupos ya existentes, generando otros nuevos.

La primera de las grandes fracturas modernas fue la provocada por la Reforma protestante, la cual dio lugar a un cúmulo de situaciones en las que los miembros de un mismo grupo incluyente (la cristiandad, un país determinado) se escindían, negándose a alguna de las facciones resultantes, o todas entre sí, su pertenencia a la comunidad humana en su aspecto más esencial: la condición de buenos cristianos. Estas situaciones se hallaban asociadas a diversas manifestaciones de rechazo de las doctrinas religiosas que venían a recoger el modo en que, por excelencia, las personas “se expresaban a sí mismas como humanas”. Las más crueles de estas manifestaciones de rechazo eran la coacción y la violencia ejercidas contra los individuos, con la

¹⁵⁹ Margalit y Raz (1990); Margalit (1997: 116-118).

pretensión de controlar su esfera más íntima, la de sus creencias. Independientemente de sus objetivos, esta crueldad conllevaba en sí misma la forma extrema de humillación.¹⁶⁰ Pero, además, el rechazo a las maneras en que las mujeres y hombres entendían su fe conllevaba a otras formas de humillación, como las restricciones a las prácticas de culto y a la movilidad geográfica, o la discriminación en el disfrute de derechos civiles, como los derechos de propiedad o a ocupar cargos públicos.¹⁶¹

La defensa de la tolerancia, en cuanto planteada como una práctica cuyo propósito no se reduce a necesidades estratégicas, se forjó originalmente como una respuesta contra todas las formas de humillación mencionadas. En otras palabras, la tolerancia que no emana directamente de la prudencia política se ha postulado desde el principio de la modernidad como una institución comprometida con el respeto de reconocimiento; asimismo, con el establecimiento de lo que Margalit denomina una sociedad decente. Esta forma de tolerancia es la que la tradición liberal ha asumido como propia por excelencia. Por eso, se ha dado tanta relevancia al papel desempeñado por la tolerancia estratégica en la configuración de la tolerancia como respeto, y por la misma razón, se ha considerado obligado vincular los orígenes de las ideas liberales de tolerancia con la historia de la tolerancia como respeto. Este último tema se abordará en el siguiente epígrafe.

Todos los partidarios de esta tolerancia tendente a acabar con la humillación han coincidido en la ilegitimidad de la intolerancia, con independencia de los beneficios que pudieran obtenerse mediante su ejercicio. Si, a pesar de la rancia polémica en torno a la dignidad de la tolerancia o su obsolescencia, la tolerancia conserva un lugar relevante entre los valores de la democracia liberal, y más allá de esta, ello tiene mucho que ver con la amplitud del rechazo que la intolerancia suscita. Para algunos, el rechazo a la intolerancia es lo decisivo: sería el caso de los escritores de *La Enciclopedia* y de los filósofos contemporáneos del liberalismo del miedo, como Judith Skhlar, Bernard Williams, John Gray y el propio Avishai Margalit. Según estos últimos, evitar la crueldad sería el objetivo prioritario del liberalismo, lo cual implica la prelación del rechazo a la intolerancia, como una forma de crueldad que es.¹⁶² Con todo, no hay valedores históricos —y apenas valedores contemporáneos—¹⁶³ de la tolerancia absoluta. El reverso de cual-

¹⁶⁰ Margalit (1997: 122-124).

¹⁶¹ Sobre estos aspectos de la humillación, véase *ibidem*: caps. 9, 12 y 16.

¹⁶² Skhlar (1984: 22) identifica la crueldad, más que nada, con ejercer dolor físico. Margalit (1997: 122 y 123) acepta este orden lexicográfico, aunque considera que a menudo resulta difícil decidir el mal mayor entre la crueldad física y la moral.

¹⁶³ Sobre estos, véase cap. VII § II, 2.

quier teoría de la tolerancia razonable es una teoría de lo intolerable; una tolerancia sin límites es coextensiva de una intolerancia sin límites.¹⁶⁴ Ello no quita para que la interpretación de lo tolerable haya ido variando con el tiempo —en general ampliándose, aunque no de forma lineal y continua—, ni para que, echando la vista atrás, podamos distinguir entre adalides más o menos decididos de la tolerancia.

En cuanto a estos apologetas, debe tenerse en cuenta que la reivindicación de la tolerancia en virtud del respeto (de reconocimiento) no comporta que se valore positivamente la existencia de una pluralidad de concepciones del bien antagónicas. Algunas de las justificaciones típicas de la tolerancia sí están ligadas al aprecio por el pluralismo; por ejemplo, la que asocia la tolerancia con el valor que la diversidad de ideas y prácticas divergentes tiene para conocer la verdad o lo que puede resultarnos gratificante, e incluso para el progreso humano; esta justificación es sostenida por Pico de la Mirandola, Rabelais, Montaigne y, paradigmáticamente, por John Stuart Mill, pero esto no siempre ha sido ni es así.

Quien pasa por ser el padre intelectual del liberalismo, John Locke, convencido como estaba de que la Iglesia de Inglaterra era la verdadera, no apreciaba en absoluto la diversidad de credos. En tanto que derivada del respeto (de reconocimiento), la tolerancia obedecía a la expresión de la humanidad recogida por el catálogo de derechos naturales, y particularmente, al pacto de establecimiento de una autoridad política alcanzado para la protección de tales derechos. La salvaguardia de la expresión de la humanidad asociada a la pertenencia a un “grupo incluyente legítimo”, como pudiera ser la Iglesia de uno, no contaba especialmente.¹⁶⁵ Igualmente, no solo para Locke, sino también para los *philosophes* ilustrados, para Kant e, incluso, para Hume y Mill, la exigencia de respetar la humanidad, definida en términos abstractos, ha ido aparejada al desinterés por las particularidades de los seres humanos, especialmente por las peculiaridades heredadas en mayor o menor medida, lo que puede considerarse como una corriente hegemónica del liberalismo histórico que ha asociado los componentes individualista, universalista y meliorista de la concepción del hombre y la sociedad liberales a un régimen político ciego a las diferencias, donde la también liberal igualdad ha sido interpretada como generalidad.¹⁶⁶ Asimismo, una querencia por la generalidad de la ley que tuvo su origen en la preocupación de la burguesía por acabar con el régimen de privilegios del Antiguo Régimen, y que continuó con las demandas de las masas por acabar con los

¹⁶⁴ *Idem.*

¹⁶⁵ Véase § II, 2, E.

¹⁶⁶ Gray (1994: 10 y 11); (1996: 116).

privilegios, no solo legales, sino materiales, de la burguesía: solo en tiempos relativamente recientes hemos asistido a una reformulación de las reivindicaciones de igualdad como reivindicaciones de un trato diferenciado en los Estados democrático-liberales.¹⁶⁷

Entre los pensadores liberales contemporáneos es prácticamente unánime el reconocimiento del valor de la diferencia; sin embargo, la primacía concedida a las diferencias culturales, con relación a las formas de vida, conduce a filósofos como Walzer o Gray a mantener que un régimen de tolerancia deberá otorgar primacía a las opciones individuales o a las colectivas según el contexto. En todo caso, no hay teoría liberal que no prescriba una protección mínima de la facultad de elección individual: un grupo incluyente que no asuma esta protección mínima no puede considerarse “legítimo” para ninguna versión del liberalismo aunque haya versiones de este que, como la de Mill o la de Raz, extienden este mínimo a un ámbito muy considerable de discrecionalidad individual.

En resumen, el liberalismo es compatible con una sociedad que no sea pluralista, pero no lo es con una sociedad que no sea al menos “tolerante”, con arreglo a la definición de Margalit: aquella sociedad que, aunque no conceda ningún valor a la diversidad, consiente diversos modos de vida antagonicos. Una sociedad tolerante es suficiente para garantizar que las instituciones existentes en ella no son humillantes.¹⁶⁸

Cuanto más moderna es una sociedad, más depende el valor de las tradiciones e identidades grupales de la apropiación realizada por los individuos. Esto no solo engendra una gran diversidad de identidades colectivas, sino que también supone que el modo en que las personas “se expresan a sí mismas como humanas” a menudo se cifra en creaciones individuales análogas a las artísticas, aunque con carácter de sencilla artesanía de creencias y hábitos las más de las veces. La traducción paradigmática de este fenómeno en una filosofía de la tolerancia es el liberalismo romántico de John Stuart Mill, filosofía que Joseph Raz ha reinterpretado intentando despojarla de sus revestimientos metafísicos, en tiempos recientes. No obstante, también Berlin, Rorty y Walzer, cada uno a su manera, han acusado recibo de esta realidad. El primero de estos autores, como ha puesto de manifiesto la crítica de John Gray, sigue apegado al romanticismo individualista en su forma de asociar la tolerancia a la defensa de la libertad negativa, aunque los presupuestos sobre los que descansa tal defensa entrañen otras posibilidades.¹⁶⁹ Rorty, por su parte, asocia la tolerancia con una forma de vida de la que son valores

¹⁶⁷ Véase *infra* cap. VII § I.

¹⁶⁸ Margalit (1997: 143 y 144).

¹⁶⁹ Véase *infra* cap. V § III, 3.

fundamentales el gusto por la diferencia como fuente de recreación y de inspiración de nuevos relatos sobre el mundo y, vinculada con lo anterior, la voluntad de alterar los propios hábitos.¹⁷⁰ Walzer, por último, es consciente de la existencia de regímenes posmodernos de tolerancia, en los que la tolerancia se refiere idealmente y tienen por protagonistas las elecciones y acciones individuales antes que a las pautas grupales de valores y comportamientos.¹⁷¹

No obstante el peso del individualismo en las sociedades modernas, los medios de comunicación facilitan la filiación entre individuos localmente dispersos que comparten una forma parecida de entender las referencias sociales, y también promueven identidades grupales sintéticas de otras ya existentes, frecuentemente mediando en ello intereses comerciales. Estas identidades configuran los estilos de vida, en los que, transitoriamente, las personas depositan la expresión de su humanidad cotidiana: la humillación puede venir, también, del rechazo o ignorancia de alguno de estos estilos. Por ello, esta dispersión de referentes constituye también un desafío para hacer realidad una sociedad decente.

Pero sería un error suponer que las formas de diversidad que aparecen en la modernidad tardía han reemplazado por completo a las enraizadas en fases anteriores de la modernidad, o incluso en persistentes relaciones premodernas. Estas identidades de origen moderno, como la nación, o premoderno, como las etnias y religiones, siguen constituyendo ingredientes comunes de la configuración de los proyectos personales de vida. Por eso, una política de tolerancia que se centrara exclusivamente en los disidentes o en los individuos excéntricos encontrará la oposición de quienes siguen apegados activamente a una tradición religiosa o cultural. De igual forma, las personas que han edificado su identidad sobre un estilo de vida poco comprometido con comunidades estables no aceptarán la primitiva manera de entender la diferencia que atribuía a los individuos un estatus de acuerdo con su pertenencia a los grupos.¹⁷²

5. *El catálogo de argumentos elementales a favor de la tolerancia*

Con arreglo a lo expuesto, el respeto sobre el cual se sustenta la corriente principal de la tolerancia en las sociedades modernas equivale a una disposición a no despreciar, antes bien dispensar el trato adecuado, a ciertos rasgos

¹⁷⁰ Véase *infra* cap. VI § II, 3.

¹⁷¹ Véase *infra* cap. IV § III. Este epígrafe citado se ocupa, en general, de las complejas manifestaciones de la tolerancia en las sociedades democráticas contemporáneas, así como de sus peculiares desafíos.

¹⁷² *Idem.*

de las personas o de sus obras (los rasgos relativos al modo en que las personas se expresan a sí mismas como humanas, y que se encuentran normalmente asociados a la pertenencia a un grupo incluyente legítimo); sin embargo, el respeto se presenta de una manera peculiar cuando se asocia a la tolerancia, pues lo que viene a justificar, en este caso, no es, sencillamente, la necesidad de tomar en consideración las manifestaciones de la identidad personal referidas en las deliberaciones y actuaciones que pudieran afectarles. Ligado a la tolerancia, el respeto supone la obligación moral de resistirse a una inclinación preexistente a intervenir en contra de determinadas prácticas sociales o de determinadas personas en cuanto asociadas con tales prácticas.

Históricamente, la tolerancia como una forma de respeto que demanda no ceder al impulso a prohibir o discriminar lo que se reprueba, se ha justificado con diversos argumentos. Sin perjuicio de estar incurriendo en alguna omisión, o de la posibilidad de una redacción más acertada, el catálogo de estas justificaciones elementales incluiría las que se relacionan a continuación. Es difícil determinar exactamente el orden de aparición de los distintos argumentos típicos, ya que lo más frecuente es hallar más de uno en una misma doctrina o en la obra de un mismo autor. Por ello, el orden de presentación solo recoge la prelación histórica de manera aproximada. Junto al enunciado del argumento elemental o razonamiento básico, se mencionan algunos autores o movimientos que se caracterizan por su empleo, así como una somera valoración. En las referencias a pie de página encontrará el lector dónde obtener un mayor detalle acerca de los autores y de los movimientos mencionados, que será un poco más adelante dentro de este mismo capítulo si se trata de autores históricos.

a) En primer lugar, se ha argüido que la intolerancia resulta inadmisibles por el valor que tiene la diversidad de ideas y prácticas divergentes para conocer la verdad, teórica o práctica. Este es un razonamiento muy añejo, que tiene precedentes en los defensores medievales de la tolerancia en virtud de lo funcional que resultaba la comunicación entre los diversos estamentos para el buen orden de la sociedad política, como fuera Christine de Pizanwa. Más ajustadas a una defensa de la tolerancia como respeto son, sin embargo, las tesis de los humanistas Pico de la Mirandola, Rabelais y Montaigne, aunque será con la Ilustración que este argumento adquirirá gran predicamento, llegando a configurarse como uno de los componentes de la doctrina liberal de la opinión pública.¹⁷³ Cuando se habla de la tolerancia como un presupuesto de la democracia, esto tiene mucho que ver con el papel reservado a la tolerancia por este primer razonamiento básico.

¹⁷³ Véase *infra* § III, 2, A.

También John Stuart Mill recogerá esta justificación básica en su alegato por la tolerancia basado en la autonomía. En tiempos más recientes, Karl Popper ha identificado la sociedad abierta y tolerante liberal como el único contexto donde el conocimiento científico puede prosperar, al no verse constreñido por la falta de libertades y los intereses oligocráticos de Estado.

b) En segundo lugar, la tolerancia de los heterodoxos, o de quienes discrepan de uno, se ha reivindicado a la luz de las limitaciones del conocimiento humano, en consideración a las cuales nadie puede arrogarse la certidumbre de contar con la verdad moral. Ya se ofrecieron unas notas acerca del modo en que Erasmo mantenía esta posición, y sobre el poderoso influjo que tuvo sobre teólogos y filósofos, tanto contemporáneos como posteriores a él, llegando su legado hasta el liberalismo de nuestros días;¹⁷⁴ sin embargo, entre las figuras históricas seguramente Pierre Bayle representa la versión más acabada de esta concepción, además de que su influencia sobre Locke y sobre el pensamiento estadounidense, acerca de la libertad de conciencia y expresión, fue muy notable.¹⁷⁵ Por influencia de Locke, la justificación pública de la tolerancia en el liberalismo político de John Rawls también tiene que ver con la constatación de que existen ciertos límites a lo susceptible de ser racionalmente acordado.

c) Igualmente, se ha sostenido que es ilegítimo actuar contra doctrinas religiosas distintas a las propias, por mucho que uno las rechace, al ser parte del designio divino que exista más de una vía para la salvación. Lo que, de manera más general, cabría expresar como que la tolerancia se justifica por el hecho de que existe una pluralidad de concepciones del bien, el cual no puede explicarse por la maldad ni por el error humano.

Según se relatará en el siguiente epígrafe, esta idea tiene su origen en la doctrina luterana de la sacralidad de la conciencia; sin embargo, es la denominada por George H. Williams “Reforma radical”, la que extraerá las últimas consecuencias de la santidad, y por ende, la intangibilidad de la conciencia, a lo cual se vieron animados por su condición minoritaria y de perseguidos.¹⁷⁶ Ya ha sido señalado como esta argumentación elemental aparece en la obra de Hans Denck y Sebastián Franck, y la proyección que ha tenido para el liberalismo posterior.¹⁷⁷

Frecuentemente, este alegato por la tolerancia se presenta vinculado al razonamiento básico (b) antes enunciado. A la justificación elemental de la

¹⁷⁴ Véase *supra* § I, 1, B.

¹⁷⁵ Véase *infra* § III, 3; cap. II § I, 3; cap. VIII § I, 5.

¹⁷⁶ Véase *infra* § III, 3.

¹⁷⁷ Véase *supra* § I, 1, C.

tolerancia basada en la existencia de un pluralismo no basado en el error se puede llegar como conclusión de las limitaciones del conocimiento humano para conocer la verdad. Este sería el caso de Locke, quien siguiendo a Pierre Bayle postulará que los hombres debían “pensar y conocer por sí mismos”: por cierta que pudiera ser una opinión, no podría dar lugar a un verdadero conocimiento si no era aceptada en virtud de un examen personal. En esta idea de Locke, que ya contiene el germen de la afirmación de Mill del derecho de los hombres a experimentar con su vida y equivocarse, se encierra la razón principal por la cual las creencias cuentan en la modernidad. En esta idea se resume también el propósito moral del reconocimiento de las cargas del juicio por el liberalismo político: no se debe interferir en el derecho de los demás a darse a sí mismos una concepción del mundo. John Rawls establece, además, el pluralismo como límite a la posibilidad de llegar a un acuerdo y circunstancia que reclama, por ello, una tolerancia.¹⁷⁸ Este argumento se hereda de la justificación del pluralismo sobre la base de la inconmensurabilidad de ciertos valores, desarrollada por Isaiah Berlin; sin embargo, cabe afirmar la finitud de las facultades humanas para conocer, sin admitir por eso, ontológicamente, el pluralismo de valores, como lo hace Erasmo.

La idea de que existe más de una vía para la salvación, en su versión secularizada de que no por error ni maldad existe una variedad de visiones acerca de la “vida buena”, debe mucho a la noción protestante de la sacralidad de la conciencia; sin embargo, hay otra tradición intelectual que confluye en la defensa de la tolerancia basada en lo irrazonable de despreciar la diversidad. Esta concepción intelectual es la tradición moderna de los escépticos y los relativistas, que se remonta a Montaigne, Fermin Didot, Pascal y los libertinos ingleses y franceses, los cuales influyeron a su vez en Montesquieu, Voltaire y los redactores de la *Enciclopedia*. El liberalismo contemporáneo ha reinterpretado esta tradición que viene a defender la tolerancia ante la evidencia de la mutabilidad de los dogmas en el espacio y en el tiempo apoyándose en nociones de filosofía del lenguaje. Además, en esta reinterpretación Isaiah Berlin aparece como un pionero.

La validez de cualquier jerarquía que pudiera establecerse entre valores, piensa Berlin, tendría como límite la pluralidad de conceptos regulativos entramados en el lenguaje. Asimismo, este lenguaje varía de sociedad en sociedad, y aún dentro de una misma sociedad no es unívoco, ni siquiera alcanza a serlo en el argot filosófico. A resultas de ello nos encontramos con la inconmensurabilidad de ciertos valores que convierte en ilusoria cualquier pretensión de hallar unos pocos principios filosóficos comprensivos del universo

¹⁷⁸ Véase *infra* cap. VIII § IV, 1.

humano de los valores y, por ende, en ilegítima la pretensión de imponerlos. El caso de Berlin es también ilustrativo de cómo el argumento relativo a la existencia de una diversidad de concepciones del bien plausibles refuerza y se ve reforzado por el argumento epistemológico, acerca de la finitud consustancial del conocimiento humano, para defender la tolerancia.

El correlato de afirmar la ausencia general de jerarquía entre valores es remitir el sentido de la tolerancia a los distintos sistemas axiológicos existentes. Serían admisibles, por tanto, doctrinas de la tolerancia diversas, y hasta opuestas entre sí, sin que pudiera determinarse de modo general la mayor corrección de ninguna de ellas. Esto es algo que Berlin no termina de admitir, pero sí filosofías más recientes como la de Walzer.

d) La última justificación de la tolerancia viene a denostar la intolerancia como ilegítima, por ser incompatible con un régimen político respetuoso de los derechos fundamentales de las personas. Originalmente, estos derechos fueron considerados como derechos naturales, de modo que puede apreciarse paradigmáticamente en la obra de John Locke. Junto a este y el otro clásico defensor de la tolerancia por excelencia, John Stuart Mill, encontramos toda una corriente de pensadores para quienes la defensa de la tolerancia forma parte de una demanda más amplia de limitar el alcance del poder político. Esta corriente está integrada por nombres como Etienne de la Boétie, Samuel Pufendorf, Baruch Spinoza, Isaiah Berlin y John Rawls, entre otros.¹⁷⁹

Lo más normal, es que cualquier teoría normativa de la tolerancia incorpore más de un argumento elemental. Hablar de teorías normativas de la tolerancia, e incluso de interpretaciones de tales teorías, equivale a hablar de combinaciones de una serie de justificaciones básicas, en buena medida. En tales combinaciones, según los movimientos y los autores, cobrarán más importancia ciertos razonamientos básicos frente al resto, y alguno puede no contar en absoluto. Del mismo modo, los argumentos secundarios adquirirán su significado con relación al principal, aunque a veces se presentan diversas combinaciones de razonamientos, de modo que resulta difícil discernir cuál de ellas es la fundamental.

Para ilustrar lo anterior, consideremos, además de los comentarios realizados sobre Berlin, la tolerancia en el liberalismo político de John Rawls. Esta responde, principalmente, a un objetivo político que bien cabe identificar con el argumento elemental “d”: la tolerancia persigue hacer posible un orden sociopolítico justo para una sociedad democrática moderna; esto es, una distribución de los derechos, las ventajas y las cargas de la cooperación

¹⁷⁹ Véase *infra* § III, 4.

social aceptable por todos los miembros de este tipo de sociedades, independientemente de la cosmovisión que sostengan.¹⁸⁰

Sin embargo, el objetivo político citado se entiende viable gracias a que las personas admiten que las concepciones del mundo sostenidas por sus conciudadanos no tienen por origen la maldad ni el error (esto es, el argumento elemental “d” se presenta dependiente del “c”). Tal convicción generalizada de los ciudadanos acerca de las concepciones del mundo de los demás se debe a que todos asumen la existencia de una serie de cargas del juicio, de limitaciones generales de la facultad de llegar a acuerdos, según se ha comentado. La idea de las cargas del juicio está emparentada con el razonamiento básico “b”: con que el conocimiento humano es finito, de modo que no cabe pretender que se dispone de la doctrina moral correcta y, por consiguiente, tampoco cabe despreciar ninguna otra doctrina por errónea.¹⁸¹

Por último, el sentido moral, y no solo el epistemológico, de las cargas del juicio demanda otros dos argumentos. El primero de estos es una versión de “c”: el valor de las doctrinas globales sobre el mundo proviene de su autenticidad, de su origen en una experiencia personal de descubrimiento; además, habida cuenta de las distintas experiencias personales de las que se parte, encontraremos necesariamente concepciones del mundo también distintas. El segundo tiene que ver con “d”: las cargas del juicio responden a un ideal de ciudadanía democrática.¹⁸²

III. APUNTES DE UNA HISTORIA DE LA TOLERANCIA COMO RESPETO

1. *La diversificación moderna de referentes de valor: circunstancia de la tolerancia y de su despliegue*

La explicación de que el concepto de tolerancia haya llegado a asociarse en la época moderna al “respeto por las opiniones y prácticas” ajenas, hemos de buscarla en dos historias entrelazadas: la de las justificaciones de la tolerancia y la del desarrollo del moderno pluralismo social.¹⁸³ La tolerancia devino como institución fundamental del orden político de varios países europeos a causa de la entidad adquirida por los conflictos derivados de la fragmentación del universo cristiano. Esta es una ruptura en cuya génesis

¹⁸⁰ Véase *infra* cap. VIII § I, 4.

¹⁸¹ *Idem*.

¹⁸² *Ibidem* § IV, 1. Para otro ejemplo ilustrativo del manejo de los argumentos elementales para el análisis de una teoría de la tolerancia, véase *infra* cap. V § I, 2.

¹⁸³ Thiebaut (1999: 56 y ss.) vincula el desarrollo de la tolerancia al proceso moderno de diversificación social.

está presente la misma mentalidad individualista, que desencadenara una dinámica más compleja de diferenciación social: la tendencia a la separación de orden humano y orden natural; a la escisión entre la moral, la política y el arte, por un lado, y la ciencia, la teología y los hechos empíricos, por otro. El resultado de todo este proceso de diversificación de referentes fue que, a diferencia de las sociedades tradicionales, la cosmología o lo fáctico terminaron por perder su función orientadora de la acción, la cual pasó a depender de criterios determinados por los individuos (el desencantamiento del mundo del que hablaba Weber).

Según la descripción de Dumont, el mundo físico pasó, con respecto a la modernidad, a entenderse básicamente como algo constituido por entidades separadas a imagen del sujeto individual; es decir, primordialmente como objeto de análisis. Además, las relaciones entre los componentes del mundo natural que revelaban la experiencia llegaron a concebirse como predominantemente exteriores, con arreglo a un modelo mecanicista asociado a una consideración de la naturaleza como objeto de apropiación humana; esto es, la naturaleza se hizo equivaler a una entidad sobre la cual se podía intervenir localmente en razón de diversos intereses particulares, a diferencia de la totalizante y jerarquizada visión medieval de lo natural: un buen ejemplo de ello nos lo ofrece la mecanización del cómputo del tiempo. También en el terreno estético nos encontramos con mayor presencia del sello personal en la ejecución de las obras artísticas, y con la diversificación de sus motivos, además de que con la literatura se ofrecen nuevos referentes seculares para la experiencia amorosa.

La atomización de los referentes de valor reforzaba un orden socioeconómico, también crecientemente atomizado, en el cual el ensalzamiento del individuo se originaba y se reproducía. Desde los umbrales de la modernidad fueron adquiriendo importancia creciente el comercio, las manufacturas y los burgueses que de ellos se ocupaban. La concepción predominante de la actividad económica llegó, así, a configurarse a la medida de la experiencia del grupo instalado —primero de hecho, y después de derecho— en la cúspide de la jerarquía social. O, lo que es lo mismo, a la medida de los comerciantes y financieros, cuyo modo de vida conllevaba arriesgar su patrimonio, y que por ello entendían el trabajo y sus frutos como algo familiar, algo privado de interés público. Paralelamente se produjo el declive de la percepción del trabajo y de la sociedad como asuntos vinculados al orden natural, la meteorología, la jerarquía determinada por el nacimiento y las tradiciones gremiales.

Todos estos cambios tuvieron su expresión en nuevos ideales normativos de la política, como la existencia de derechos naturales de los individuos;

la salvaguardia de tales derechos como finalidad legitimante del Estado; la constitución de la sociedad o de la autoridad política por contrato racional entre individuos; la igualdad bajo el gobierno de la ley como componente de cualquier orden legítimo; la libertad como el fin supremo de cada individuo, o la propiedad privada como requisito de aquella libertad.¹⁸⁴ Del mismo modo, la proliferación de referentes de valor, vinculada a la modernidad desde sus orígenes, también se proyectó sobre el que venía siendo el soporte principal de la integración social, o sea, la religión. Esto dio lugar a una situación que conceptualmente recoge la primera de las circunstancias de la tolerancia, según se verá: la existencia de diversidad social, que históricamente se revela como causa potencial de conflictos.¹⁸⁵ Al tiempo, “la diversificación de referentes había producido un clima ideológico favorable a la resolución de estos conflictos por medio de la tolerancia”.

Ya se ha visto cómo la doctrina de la razón de Estado brindó, de hecho, independencia e, incluso, supremacía al poder civil respecto del religioso, y cómo esto dio lugar a una forma de tolerancia. La separación entre la esfera civil y la religiosa postulada por el protestantismo sirvió también de base a diversas justificaciones de la tolerancia: algunas en la línea de la razón de Estado, y otras que a la larga terminaron por imponerse ligadas al respeto. Un ejemplo de estas últimas, ya señalado, lo hallamos en la obra de John Locke, con su justificación de la tolerancia por el respeto que el poder civil debe a los derechos naturales de los súbditos. Otra defensa de la tolerancia de raíz protestante muy señalada es la que vincula la tolerancia a la noción de la sacralidad de las conciencias individuales, apuntada anteriormente como germen del pluralismo liberal.

Igualmente, la conexión entre verdad y juicio personal que se establece con la modernidad sirvió de apoyo a diversos razonamientos contra la intolerancia: porque esta coartaba la conformación de un juicio auténtico; porque restringía las fuentes de información para elaborar tal juicio, o porque la intolerancia se evidenciaba irrazonable ante la evidencia de que, sobre ciertas cuestiones, personas dotadas de buen juicio llegaban a conclusiones distintas. También los ideales políticos individualistas sustentaron una crítica de la intolerancia por contravenir los derechos naturales. A partir del momento en que la libertad de conciencia pasó a engrosar la nómina de tales derechos, se dio paso a que la tolerancia fuera desplazada por la libertad institucionalmente.

¹⁸⁴ Macpherson (1970) y García Pelayo (1987) se ocupan de la teoría política de la modernidad como expresión de una sociedad capitalista e individualista. Sobre la vinculación entre el auge del comercio y la burguesía y la configuración moderna del ámbito privado, véase Habermas (1981: 53-64 y cap. II).

¹⁸⁵ Véase *infra* cap. II § II, 1.

Sigue ahora un somero repaso de tres corrientes de pensamiento vinculadas a la diversificación moderna de los referentes éticos y políticos, que destacan por su relación con la tolerancia como una forma de respeto. Tales corrientes hunden sus raíces en tres tradiciones intelectuales que emergen en la primera modernidad: el humanismo ético, el protestantismo y la doctrina de los límites de la acción estatal; tradiciones que se adoptan como punto de partida para entender la evolución de las teorías normativas de la tolerancia como respeto. Debe tenerse en cuenta que, aun cuando sea útil como recurso heurístico, la distinción entre las tres corrientes de pensamiento, así como la adscripción de los autores a una o a otra, no puede evitar ser un tanto artificiosa. El protestantismo no se entiende al margen de las aportaciones de la ética humanista, ni la doctrina de los límites de la acción estatal haciendo abstracción de las otras dos tradiciones. La filosofía de autores singulares también se nutre de las distintas tradiciones citadas, razón por la cual un mismo autor será citado con ocasión del relato de distintas corrientes de pensamiento. Excusará el lector que no profundicemos en exceso sobre estas interconexiones, así como la pérdida de detalles, dada la brevedad a la que el contexto de la exposición obliga.

2. *La tradición de la ética humanista*

A. *De reivindicación de escépticos a virtud pública*

La tendencia a someter la acción al criterio individual ya es apreciable claramente al comienzo de la modernidad en la ética humanista, una ética de la libertad que prescinde de la gracia, e insiste en la capacidad del hombre para ser explorador y arquitecto de su carácter y fortuna. En el humanismo mismo encontramos tanto el potencial conflictivo como el de reconciliación que emana de admitir como bueno la proliferación de referentes éticos. Hallamos la urgencia de Maquiavelo por dominar al adversario, pero también la de Pico de la Mirándola por practicar la discusión y conocer múltiples puntos de vista como vías de acceso a la “verdad universal”, y la de Rabelais o Montaigne por no ser perturbados en el quehacer de sus preferencias. Estos planteamientos humanistas de, por un lado, Pico de la Mirándola, y por otro, Rabelais y Montaigne constituyen hitos de la forja moderna de la noción de respeto por las ideas y formas de vida ajenas. Ello es así en la medida en que se incorpora una defensa de la tolerancia en razón del valor que la diversidad de pensamientos y prácticas divergentes tienen para conocer la verdad o lo que puede resultarnos gratificante, respectivamente.

De entre los citados, Montaigne es sin duda el más polifacético.¹⁸⁶ Pragmático *politique*, Judith Skhlar le sitúa como pionero de un movimiento intelectual que hace de la crueldad el peor vicio.¹⁸⁷ Asimismo, la insistencia de Montaigne en ver a las personas en toda su complejidad, la resistencia a situar cualquier manifestación particular del ser humano por encima de las demás, no solo le condujo a apreciar la multiplicidad cultural y de maneras de vivir como un rasgo intrínseco de la humanidad; igual que respetaba las costumbres como constitutivas del individuo, respetaba a los individuos en su diversidad interna. Además, en esta diversidad el cuerpo proporcionaba, según Montaigne, una conexión con el paso del tiempo y las contingencias que a la mente, por sí sola, resultaba extraña. Esta conexión facilitaba el ponerse en el lugar del otro, a partir de las familiares experiencias de placer y dolor, de una manera que podía compensar el antagonismo que tan frecuentemente resultaba del encuentro con las ideas abstractas de los demás. En este sentido, para Montaigne dañar el cuerpo no era menos grave que dañar el alma, pues no era más ajeno a lo moral que pudiera serlo la mente.

Montaigne, pues, reivindicaba el respeto por la diversidad no solo como un medio para el conocimiento, sino como la forma del conocimiento mismo. Calificar a este autor como un precursor del liberalismo romántico de Mill no puede considerarse, por ello, demasiado atrevido. También Montaigne, como Mill, reivindicó la privacidad, aunque, mucho más pesimista que el británico, no creía el francés en la posibilidad de reformar al hombre renovando sus creencias. Preso del fatalismo, este autor asumirá un conservadurismo basado en la repugnancia universal.¹⁸⁸

Quizá esta falta de confianza de Montaigne en una solución política para el problema de los conflictos culturales (con los indígenas de las tierras recién descubiertas) y religiosos ha propiciado que su teoría de la tolerancia se asimile a un alegato escéptico.¹⁸⁹ Igualmente, no agotándose en el escepticismo el discurso de Montaigne, lo cierto es que algunos pasajes de su obra son bastantes explícitos en ese sentido.¹⁹⁰ Por lo demás, la defensa de la tolerancia por los humanistas estuvo relacionada a menudo con posiciones escépticas y relativistas, las cuales siguieron cultivándose en el siglo XVII por Pascal —en materia de costumbres y de leyes— y por los libertinos ingleses (Temple) y franceses (Saint Evremont, Gassendi, Fontenell, etcétera), entre quienes en-

¹⁸⁶ Sobre lo que sigue, además de Skhlar (1984: cap. 1o.), véase el agudo trabajo de Creppell (2003: cap. 4o.).

¹⁸⁷ Skhlar (1984: 22 y ss.).

¹⁸⁸ *Ibidem*: 59-64.

¹⁸⁹ Popkin (1979: 42 y 54).

¹⁹⁰ Creppell (2003: 66-68).

contramos ya defensores abiertos de la libertad de conciencia, pensamiento y opinión. Tales libertades se promoverán en razón del derecho que asiste a todos los hombres a buscar su verdad, ante la evidencia de lo mudables que se presentan los dogmas en el tiempo y en el espacio, y sobre la base de la denuncia del dogmatismo como ridículo o bárbaro.¹⁹¹

Los argumentos relativistas y escépticos influirán en Montesquieu (1689-1755),¹⁹² Voltaire¹⁹³ y los *enciclopedistas*; es decir, en el ambiente intelectual en que se redacta la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, cuyo artículo décimo reconoció que “nadie puede ser molestado por sus opiniones, incluyendo las religiosas, siempre que su manifestación no sea contraria al orden público establecido por la ley”; sin embargo, aun cuando el rechazo del dogmatismo fuera compartido por el común de los redactores de *La Enciclopedia*, la defensa de la tolerancia se vinculó en esta obra, más que a la crítica relativista o escéptica, a la necesidad de promover el pensamiento racional: la intolerancia resultaba inaceptable, ya que constituía la forma más contundente de oposición a la duda sistemática y a la revisión de las conclusiones, de las cuales dependía el progreso del conocimiento.¹⁹⁴

¹⁹¹ Sobre la ética humanista y las posiciones relativistas y escépticas, véase Peces-Barba (1998a: 88 y ss.; 301 y 302).

¹⁹² En *El espíritu de las leyes* (1995 [1748]: libro XXXV), Montesquieu explica la diversidad de religiones como un producto del clima; es decir, como originada por la misma causa que la generalidad diversidad de usos y costumbres. Las justificaciones de la tolerancia de Montesquieu se encuentran, por lo demás, muy apegadas a las de Locke: la ineficacia de la persecución religiosa para obtener los fines perseguidos, la aplicación de la regla de oro (“No hagas a otro lo que no quisieras que te hagan”), la prioridad de la paz y el sentido común.

¹⁹³ Voltaire (1997 [1762]: cap. XI) apela, anticipándose a Mill, a cómo el paso del tiempo pone en evidencia el valor relativo de los dogmas. En el capítulo XXII se habla del relativismo cultural para ridiculizar la exclusividad de la certidumbre mantenida por la religión. Además de estos argumentos relativistas, para defender la tolerancia, Voltaire maneja también la “regla de oro” (cap. VI), así como argumentos teológicos (XIV), políticos (IV), de sentido común (XV) y pruebas históricas del buen funcionamiento de la institución (IV). En todo caso, al igual que Montesquieu, Voltaire no puede ser considerado como un teórico de la tolerancia especialmente original o notable. La monografía sobre la tolerancia de este autor tiene, eso sí, el interés de aproximarnos a un estado de la cuestión a la altura del último tercio del siglo XVIII (para una exposición detallada de su pensamiento, véase Bello, 2004). La importancia de Voltaire estriba en su labor de publicista —lo que hoy conoceríamos como un intelectual mediático— de las ideas tolerantes o, más precisamente, de la crítica a la intolerancia; sin embargo, no cabe desmerecer esta labor en el contexto de un importante cambio social en marcha: el que daría lugar a la Revolución francesa (sobre este aspecto de Voltaire, véase Nebrera, 1999).

¹⁹⁴ Véase el epígrafe referido a la *libertad de pensar*, en el artículo de Jacourt sobre la libertad, en la selección de textos de *La Enciclopedia* de Soboul (1998a: 132). También el artículo del mismo autor sobre la situación de los judíos en el mundo (cit. por Fetscher, 1994: 99 y 100). Argumentos teológicos y políticos más clásicos en favor de la tolerancia están,

De este modo, la falta de fundamento de la intolerancia, por ser contraria al hecho de la diversidad social, dejaba paso en *La Enciclopedia* a la necesidad y a la utilidad del pluralismo ideológico para alcanzar la verdad, que ya mantuviera Pico de la Mirandola.

Este protagonismo alcanzado por el progreso en la defensa de la tolerancia no suponía ninguna novedad dentro de la tradición del humanismo ético. En parte, progreso y relativismo se encuentran emparentados, pues la idea a partir de la cual el relativismo puso en cuestión la inmutabilidad de los dogmas fue la de la historicidad del ser humano; es decir, la de su cambio a lo largo del tiempo y la geografía. Además, tal idea de historicidad estaba presente en la noción de progreso. El caso es que, paralelamente al desarrollo de un historicismo relativista y escéptico, venía abriéndose camino un racionalismo progresista desde últimos del siglo XVI, que convergió con el relativismo en la filosofía de algunos autores. En el mismo Montesquieu, como advirtiera Berlin, “hay cierta clase de dialéctica continua... entre los valores absolutos que parecen corresponder a los intereses permanentes de los hombres como tales, y aquellos que dependen del tiempo y el lugar”. Igualmente, esta tensión no llega a resolverse, pero sí que se presenta unida por un “común propósito libertario”.¹⁹⁵

El avance de las ciencias y la tecnología, el dominio logrado sobre la naturaleza, el descubrimiento de nuevos mundos, la constatación de la existencia de autores contemporáneos semejantes o superiores a los de la antigüedad, el extraordinario desarrollo de la vida social aparejado al auge de las ciudades, etcétera; todo esto generó una gran confianza de los humanistas en sí mismos que se tradujo en fe en el progreso, que fue expresión de las crecientes expectativas que la sociedad burguesa había ido adquiriendo acerca

igualmente, presentes en los artículos “Tolerancia”, “Intolerancia”, “Fanatismo” y “Superstición”. Pero, sobre todo, encontramos en tales textos enérgicas condenas de la intolerancia, la idea de la necesidad de aplicar la intolerancia contra los intolerantes, ya mantenida por Voltaire, y el rechazo del pensamiento dogmático. Como sostengo en el cuerpo del artículo, el rechazo del dogmatismo y la defensa de la razón me parecen los razonamientos a favor de la tolerancia por los que *La Enciclopedia* en su conjunto apuesta más decididamente. Estos argumentos los hallamos con frecuencia y repartidos por toda *La Enciclopedia* en artículos como “Agnus scythicus”, “Águila”, “Aius locutius”, “Brahmanes” o “Autoridad en los discursos y los escritos”; véase Soboul (1998a: 37-40, 41 y 50-59); Soboul (1998b: 17).

¹⁹⁵ Berlin (1979: 228). Voltaire, por su parte, se mostró, al igual que Montesquieu, comprometido con la posibilidad de una ciencia de la sociedad, lo cual le distanciaba de los *libertins érudits* escépticos; sin embargo, como señala Gray (1994: 40), su idea de futuro estaba más próxima a la de Hume que a la de Diderot o Condorcet, pues esperaba que los periodos de avance y superación se vieran sucedidos por otros de regresión y barbarie. Sobre esta base criticó en su *Cándido* el optimismo de Leibniz, de que este mundo fuera el mejor de los posibles.

de su futuro. No es por ello de extrañar que, ya a finales del XVIII, quienes, como Diderot y Condorcet, anhelaban una sociedad regida por la libertad y la razón percibieran que la victoria estaba de su parte, dados los logros obtenidos por los seres humanos en el terreno del conocimiento que *La Enciclopedia* misma atestiguaba.¹⁹⁶

Por otra parte, también para el siglo XVIII, la mecánica de enjuiciar la estructura de creencias vigente y favorecer la pluralidad puesta en marcha por la tolerancia se habían extendido considerablemente a campos no religiosos. Esto sirvió para configurar la diversidad de ideas y prácticas como una realidad plenamente accesible a la razón humana, al no tenerse que considerar la cuestión de la fe. Al proliferar las discrepancias en nada relacionadas con el sentido auténtico del designio divino, se fue liberando un espacio cada vez mayor para la resolución racional de los desacuerdos. Este espacio liberado de los dogmas fue ganado por epistemologías racionalistas, como el método deductivo cartesiano o la filosofía de las ciencias naturales, y con ello llegó a verse alterado el sentido fundamental del pluralismo ideológico. La tolerancia, al igual que la libertad religiosa, surgió ligada a la preservación de la diversidad de creencias y cultos existente. Con relación a las discusiones filosóficas, científicas, estéticas, políticas y sobre costumbres, el objetivo de la libertad de pensamiento y las libertades comunicativas asociadas va a ser otro, y esencialmente “dinámico”: la confrontación de las distintas opiniones habrá de conducirnos a la verdadera.¹⁹⁷

Además de ciertas ideas,¹⁹⁸ el surgimiento de la heterogeneidad social en materias seculares está vinculado a la aparición de nuevos foros de relación de la sociedad burguesa, a partir de finales del XVII. En cafés, salones, jardines y clubes de herederos burgueses de la sociedad cortesana se dialogaba sobre todo tipo de temas, cosa posible por la accesibilidad de las obras artísticas y filosóficas, y de las noticias políticas que brinda la imprenta. Las

¹⁹⁶ Peces-Barba (1998: 95-99).

¹⁹⁷ Habermas (1981: cap. IV).

¹⁹⁸ La contribución de la teología al proceso de expansión del ámbito susceptible de determinación racional no puede despreciarse. Pierre Bayle (1647-1706), de quien los enciclopedistas se reclamaban herederos, postulaba que el medio consignado por Dios para alcanzar la verdad era la razón, y que era la misión del hombre esforzarse en buscar la verdad, la cual podría alcanzar más fácilmente al enfrentarse a cuestiones no metafísicas. Siendo el ser humano imperfecto, lo más importante no podía ser la adquisición de la verdad, pues no siempre llegarían las personas a lograr su propósito en este sentido; por tanto, lo principal era la tarea misma de la búsqueda racional (King, 1998: 93-99). En este contexto, lo que hace Bayle es dotar a la *critique* de un sentido distinto al histórico-filológico original: la convierte en examen de las razones a favor y en contra de cualquier tipo de asunto. De descubrirse la verdad, será en la discusión pública entre los partícipes de diversas opiniones (véase Habermas, 1981: 127).

discusiones que se llevan a cabo en estos nuevos ámbitos públicos se experimentan como potencialmente dirigidas y representativas de lo opinado por un público más amplio, integrado por todos aquellos a quienes resultan accesibles los asuntos tratados. Así es rehabilitada, para la autocomprensión e institucionalización jurídica de la sociedad burguesa, la antigua categoría griega de lo público como esfera común de los ciudadanos libres, en la que trafican como iguales siendo todo a todos visible. Aunque en principio el público se identifique con el público lector, restringiéndose este a quienes hayan adquirido la instrucción suficiente, y esto venga, a su vez, condicionado por la detentación de una propiedad considerable, se entiende que llegar a ser propietario está al alcance de cualquiera. Lo mismo ocurría con la publicidad política: al considerarse que la ordenación de la propiedad era el asunto político fundamental, se limitaba la participación política a los propietarios; si bien esta condición se concebía como algo virtualmente universal.¹⁹⁹

B. *Inmanuel Kant: respeto frente a tolerancia*

En su filosofía de la historia, Inmanuel Kant (1724-1804) asumió la configuración burguesa de la opinión pública como un marco donde, por la vía de la autoilustración, el pueblo podía arribar a las condiciones para actuar políticamente conforme a las exigencias de la moralidad. De este potencial que reconocía Kant a la opinión pública surgía la demanda de las libertades de opinión y de expresión. Ello no solo porque estas libertades permitieran progresar en la comunión de las conciencias racionales de las que habían de emanar las leyes generales capaces de suscitar el consenso “general o universal”,²⁰⁰ sino también porque estas libertades eran ya mismas leyes que recogían el conjunto de condiciones bajo las cuales “el arbitrio de uno podía conciliarse con el arbitrio del otro”, según ordenaba la razón práctica;²⁰¹ es decir, que las libertades de conciencia y comunicativas formaban parte del derecho a ser positivado, destinado a garantizar que todo hombre pudiera ejercer el deber moral que le correspondía “en virtud de su humanidad”; esto es, el deber de no obedecer otra ley que la que se diera racionalmente a sí mismo.²⁰²

Del modo expuesto, en Kant, la protección de las opiniones y conductas ajenas se independizaba de la consideración que de ellas pudieran merecer a terceros, y se ligaba al respeto por cada persona como sujeto de voluntad

¹⁹⁹ *Ibidem*: cap. III.

²⁰⁰ Habermas (1981: 136-140).

²⁰¹ Kant (1989 [1797]: 39).

²⁰² *Ibidem*: 48 y 49.

libre. Este mismo respeto exigía proscribir aquellos comportamientos que causaran perjuicio a la libertad de los demás²⁰³ (solo comportamientos), pues Kant hereda la noción moderna de derecho establecida por Hobbes, que únicamente regula las relaciones externas entre personas y no los fines e intenciones. Sobre la base de la noción kantiana de respeto se ha erigido la comprensión de la tolerancia como un “derecho”,²⁰⁴ y hallamos teóricos notables hablando de un derecho genérico a la tolerancia y de distintos tipos de derechos a la tolerancia que emanarían de este;²⁰⁵ sin embargo, hay dos obstáculos que dificultan hablar de una teoría kantiana de la tolerancia.

El primero de ellos tiene que ver con que es requisito de la tolerancia el que exista una situación de competencia adecuada para prohibir, obstaculizar, sancionar o interferir el acto que se desaprueba; esto es, para tolerar o dejar de hacerlo.²⁰⁶ Tal situación conlleva a que la tolerancia presuponga una relación de sujeción, que, en tanto no emane de una disposición de la voluntad impuesta racionalmente por el individuo sobre sí mismo; es decir, “en tanto no pueda entenderse como relación de no-sujeción”, debiera, según Kant, considerarse como ilegítima.²⁰⁷ La idea de que no hay lugar para el permiso ni la benevolencia cuando afecta el derecho del hombre a la autonomía es la que habría animado a Kant a ensalzar al príncipe “que reconoce como un deber no prescribir nada a los hombres en materia de religión y que desea abandonarlos a su libertad, *que rechaza*, por consiguiente, hasta *ese pretencioso sustantivo de tolerancia*”.²⁰⁸

De hecho, en la *Metafísica de las costumbres*, Kant postula la separación entre Iglesia y Estado como regla general, y solo contempla la posibilidad de regular el culto público en aras de preservar la “concordia civil” como parte del derecho público de policía, considerando “intromisiones indignas de la autoridad” cualquier injerencia del poder público en cuestiones de fe;²⁰⁹ sin embargo, para Kant, la limitación a la libertad de culto referida no supone constricción alguna de la autonomía. A diferencia de las cuestiones de fe, el culto entra dentro del ámbito de las relaciones recíprocas entre los hombres, las cuales competen a la razón práctica. Además, dentro de las relaciones re-

²⁰³ En la exposición de la teoría kantiana de las libertades de conciencia y expresión, me he guiado por el estudio de Colomer Martín-Calero (1991) sobre Kant y su teoría política. Los trabajos de Cortina (1989) y Hampster-Monk (1999) también han sido muy inspiradores.

²⁰⁴ Del Águila (2003: 365).

²⁰⁵ Así, Leader (1997).

²⁰⁶ Véase *infra* cap. III.

²⁰⁷ Kant (1989 [1797]: 143 en relación con 48 y 49).

²⁰⁸ Kant (1975 [1784]: 35). Énfasis mío.

²⁰⁹ Kant (1989 [1797]: 160-162).

cíprocas, las relaciones jurídicas están vinculadas por definición a la coerción recíproca; por ello, la garantía de libertad jurídica y la coerción legal no son términos de por sí antagónicos.

El segundo impedimento para hablar de una teoría kantiana de la tolerancia es la concurrencia de intención moral y acto moral, que, según Kant, es característica de los actos morales. La moral prescribe que los deberes relativos al respeto de la dignidad humana sean cumplidos por una voluntad movida por los imperativos de la razón práctica. Un comportamiento moral no solo es el practicado conforme a deber, sino por deber,²¹⁰ y “para un deber no puede encontrarse más que un único fundamento de la obligación”.²¹¹ En el reino de los fines no existe, pues, conflicto moral: no hay nada que tolerar, pues siempre hay una máxima universal que la razón puede determinar, y esta nos indica si algo debe hacerse o no, e incluso si debe ser respetado o es indiferente.²¹²

Kant admite que, en determinadas circunstancias, podemos encontrarlos con dificultades epistemológicas para establecer la máxima a seguir o para aplicar tal máxima al caso concreto. Pero tales dificultades no son nunca definitivas, no provocan desacuerdos razonables de los que pudieran derivarse algún tipo de privatización de la moral. En este sentido, Kant no contempla la posibilidad de discrepancias razonables acerca de lo moralmente debido, cuya superación pudiera dar lugar a una tolerancia moralmente meritosa.²¹³

²¹⁰ Kant (1996 [1797]: 397-399).

²¹¹ Kant (1989 [1797]: 259).

²¹² Hampster-Monk (1999: 22 y 23).

²¹³ Véase *infra* cap. II § II, 2. Es cierto que, en lo que a los deberes éticos respecta, “la ley sólo puede ordenar la máxima de las acciones, no las acciones mismas”, y ello supone que el grado de cumplimiento del deber derivado de la máxima depende del libre arbitrio, no porque exista “un permiso para introducir excepciones a la máxima de las acciones”, sino porque el libre arbitrio es preciso para “limitar una máxima del deber por otra”, para ponderar deberes (Kant, 1989 [1797]: 242 y 243); sin embargo, según Kant, en estos casos tampoco nos encontramos ante auténticos conflictos morales: no hay un bien moral cuya transgresión se tolere en aras de un bien mayor. Ello es así, primero, porque los deberes éticos son constitutivamente amplios o imperfectos; es decir, que pertenece a su naturaleza el que su definición concreta esté en función del caso. No se puede determinar a priori cuántas energías debe invertir el sujeto en perseguir “el fin que es a la vez un deber”, sino que esto depende del arbitrio del sujeto (*ibidem*; Cortina, 1989: LXXXIII). En segundo lugar, el cumplimiento de los deberes éticos no da pie a conflictos morales, porque “pueden existir distintos objetos morales a los que la voluntad se ve conducida desde el principio único de la virtud”. Pero esto último no supone que el hombre “escoja” entre diversas virtudes, ya que “la virtud, considerada en su perfección plena, no se representa como si el hombre la poseyera, sino como si la virtud poseyera al hombre”: el diferenciar entre diversas virtudes o vicios es un “ingenio estético” dirigido a “aventajar a los estímulos meramente sensibles”; ingenio que emana de “una ex-

Con todo, ¿qué hay de la posibilidad de considerar la tolerancia como una virtud? Vale que lo moralmente relevante sea actuar por deber, pero a Kant no se le escapa que esto conlleva la facultad de sobreponerse a las inclinaciones contrarias a la realización de lo debido. Tal facultad depende de la fuerza que la máxima moral sea capaz de ejercer sobre la voluntad para que esta última se conduzca cumpliendo el deber que corresponda. A esta fuerza moral de la voluntad la llama Kant “virtud”, y su grado solo lo podemos apreciar por la magnitud de los obstáculos que en forma de inclinaciones naturales vence al ser humano en aras del cumplimiento del deber.²¹⁴

Considerando esto, podría entenderse que la tolerancia cuando se orienta al cumplimiento de las virtudes de la convivencia (particularmente la hospitalidad y la benignidad, rebatir sin disputar) representaría un caso claro de conducta virtuosa. A favor de esta hipótesis hallamos que, para Kant, el hecho del desafecto o de la hostilidad sentida inicialmente hacia otros ofrecería pruebas —cierto que potencialmente engañosas— de que un comportamiento es virtuoso. No obstante, la virtud “presupone necesariamente la apatía”, presupone que los sentimientos que proceden de las impresiones hayan perdido toda influencia sobre la voluntad, porque “el respeto por la ley es más fuerte que el conjunto de ellos”.²¹⁵ Esto implica que para que un acto de tolerancia quepa considerarlo virtuoso, el “rechazo de las convicciones o los hábitos de alguien”, característico de la tolerancia, no puede concurrir como experiencia psicológica del agente tolerante.

El requisito de la “apatía”, definitorio de una eventual práctica virtuosa de la tolerancia, no es suficiente. También ha de concurrir que la competencia para intervenir o no contra la conducta reprobada —tan característica de la tolerancia como el componente de rechazo— sea “legítima”, lo cual con-

posición subjetiva de la metafísica de las costumbres” —la que hace Kant— que se pretende congruente con (que no *parte de*) el sentido moral de esta metafísica (Kant, 1989 [1797]: 263, énfasis míos). Ni el conocimiento estético, del que emana directamente la definición de los diferentes fines materiales que son deber, ni el teórico, necesario para orientar (distribuir) el esfuerzo humano encaminado al cumplimiento de los deberes éticos, son fuentes de deberes morales que puedan entrar en contradicción entre sí; estos conocimientos, estético y prudencial, pueden estar afectados por las condiciones contingentes en los que se encuentran los hombres, por lo que de ellos no cabe derivar leyes que, como las morales, valgan para todos los seres racionales (Kant, 1996 [1797]: 12-27). En palabras de Kant, “Las elevadas consideraciones sobre el ideal de la humanidad en su perfección moral no pueden perder nada de su realidad práctica por ejemplos contrarios, tomados de lo que los hombres son ahora, han sido o presumiblemente serán en el futuro, y la *antropología*, que procede de meros conocimientos de experiencia, no puede perjudicar a la *antroponomía* trazada por la razón incondicionadamente [apriorísticamente] legisladora” (Kant, 1989 [1797]: 263). Certeza obliga.

²¹⁴ Kant (1989 [1797]: 248 y 262).

²¹⁵ *Ibidem*: 266.

lleva, según se expuso, a que la referida competencia o poder sea conforme con una disposición de la voluntad impuesta racionalmente por el individuo sobre sí mismo. Esto implica, a su vez, que se trate de un poder orientado, con arreglo a leyes universales, a proscribir aquellos comportamientos lesivos de la libertad. Pero este poder dirigido a conciliar “el arbitrio de uno... con el arbitrio del otro”, y cuyo ejercicio debe desligarse de todo sentimiento, ¿no es el derecho? Efectivamente, para Kant lo es. Además, entendido el derecho al modo kantiano, como una instancia de la cual se derivan obligaciones estrictas o perfectas que “con precisión matemática” determinan a cada uno lo suyo,²¹⁶ solo cabe concebir la tolerancia como una práctica perteneciente al ámbito de la razón teórica. Perteneciente al arte de las relaciones sociales, de la dominación de las inclinaciones, de la victoria sobre las pasiones, todo ello integrado a su vez en el conjunto de reglas técnico-prácticas encaminadas a producir causalmente un efecto. Así pues, en el Estado de derecho kantiano no hay lugar para una tolerancia con relevancia moral o político-normativa.

La tajante apuesta kantiana por la libertad excluyente de la tolerancia (preparada por la tradición del racionalismo moderno y del iusnaturalismo vinculado a él —Pufendorf, Leibniz, Wolff— y heredera inequívoca de la voluntad general rousseauiana)²¹⁷ viene a recoger el espíritu de las Constituciones de los primeros Estados liberales. De hecho, el artículo décimo de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 refleja la posición de quienes, como el conde de Mirabeau, defendían un derecho individual de libertad religiosa, frente a los partidarios de un régimen legal de tolerancia enmarcado en la hegemonía del catolicismo.²¹⁸ Igualmente, por influencia de James Madison, tanto el *Bill of Rights* de Virginia como el texto de la Primera Enmienda de la Constitución estadounidense acogieron garantías de libertad religiosa, descartándose propuestas que incluyeran el término “tolerancia”.²¹⁹ Estas disposiciones marcaron la pauta de cómo terminará por entenderse la libertad de conciencia en el común de los Estados liberales.

²¹⁶ *Ibidem*: 43.

²¹⁷ Sobre las influencias de Kant, véase Colomer Martín-Calero (1991: 229).

²¹⁸ El día previo a la votación del citado artículo, el Mirabeau se dirigió a la Asamblea de esta forma: “No vengo a predicaros tolerancia. La libertad más ilimitada de la religión es a mis ojos un derecho tan sagrado, que la palabra tolerancia con que se quiere expresar me parece en cierto modo tiránica. En efecto, la existencia de la autoridad que tienen el poder de tolerar, ataca a la libertad de pensar por lo mismo que tolera, ya que podría también no tolerar” (cit. por Solar Cayón, 1996: 70).

²¹⁹ *Idem*.

C. *John Stuart Mill: tolerancia y dudas sobre la razón en la sociedad de masas*

La vinculación entre integridad moral y derecho de las personas a disponer de un ámbito de libre discrecionalidad se hallaba bastante bien implantada en la teoría y en los textos jurídicos liberales a la altura del primer tercio del siglo XIX. En los Estados Unidos, la asociación entre libertad e integridad moral tenía que ver, sobre todo, con la reelaboración por Jefferson y Madison de una idea lockeana: la de que era ilegítimo forzar unas convicciones que no hubieran de aceptar cualquier persona libre y racional.²²⁰ Para el liberalismo constitucional que se desarrollaba en el suroeste de Alemania en esa época, el debido respeto a la libertad de las personas seguía siendo uno con el ideal de un gobierno de leyes racionales paradigmáticamente formulado por Kant.²²¹ Mientras tanto, en Gran Bretaña, un grupo de radicales reformadores, entre quienes destacaban Jeremy Bentham y James Mill, intentaban dar al país un impulso secularizador, democrático y modernizador de la economía, imbuidos por el propósito de racionalizar el orden social. Estos reformadores asociaban el concepto de racionalidad al de utilidad, en línea con la tradición empirista de la Ilustración británica; además, apostaban por la democracia representativa, defendiendo un sufragio virtualmente universal y el control de la administración por la opinión pública; sin embargo, no vinculaban la participación política con la noción de dignidad innata de los hombres, sino con la maximización de su felicidad.²²²

El pensamiento de este grupo de reformadores radicales británicos fue el punto de partida de la obra de John Stuart Mill (1806-1873). No obstante, Mill reformuló el principio de utilidad heredado de sus ascendientes intelectuales más inmediatos, ligándolo al de dignidad del individuo.²²³ Este autor aceptaba que las acciones eran buenas en cuanto tendían a promover la felicidad y malas en caso contrario, pero introdujo dentro de esta concepción del bien una precisión que venía a revolucionarla: la existencia de una diferencia cualitativa entre los placeres; la idea de que debía concederse más valor a unos que a otros. Tal diferencia de valor se derivaba del mayor placer que el ser humano encontraba en el ejercicio de sus facultades superiores, las cuales definió en *Sobre la libertad* siguiendo a Wilhelm von Humboldt, como aquellas relativas al “desenvolvimiento más elevado y más armonioso” de las capacidades de las personas “en un conjunto completo y consistente”.²²⁴

²²⁰ Véase *infra* cap. II § I, 3; cap. VIII § I, 5.

²²¹ Abellán (1991: 382-388).

²²² Colomer (1991: 77-93).

²²³ Sobre lo que sigue, acerca de la revisión milliana del utilitarismo, véase Abellán (1991: 361-368).

²²⁴ Mill (1970 [1859]: 127).

Quienes hubieran disfrutado de ambos tipos de placeres no dudarían en elegir los placeres superiores, aun en bajo grado de satisfacción, frente a una cantidad mucho mayor de placeres de otro tipo.

El despliegue “más elevado” de las habilidades humanas, que tan placentero había de resultar, estaba, según Mill, ligado a la realización de la “individualidad”. Este objetivo estaba conectado, a su vez, con las ideas románticas de la vida como obra de arte y de las pasiones como fuerzas a cultivar antes que a reprimir. Para que la individualidad pudiera desarrollarse se requerían dos condiciones: “libertad y variedad de situaciones”. Sin opciones entre las cuales elegir ni libertad para hacerlo, no se daba ocasión al desarrollo de las facultades humanas de percepción, juicio, discernimiento, actividad mental y preferencia moral. Por eso, Mill estimaba tan destructivo el despotismo, incluido el despotismo que percibía en la opinión pública victoriana, una opinión exigente de una ascética orientada al convencionalismo, de un actuar siempre conforme con los usos de la gente de la misma posición social. Frente a este modelo de conducta, por lo imprescindible de la variedad para el fomento de la individualidad, Mill reivindicaba la figura de los “genios”, los “héroe” excéntricos, que con su ejemplo iluminaban el camino de la originalidad al resto de los hombres.²²⁵

Una segunda diferencia de John Stuart Mill respecto al grupo de utilitaristas reformadores, entre quienes se encontraba su padre, es que, de entrada, se va a mostrar menos optimista que aquellos, y que la corriente principal del liberalismo, en cuanto a la capacidad de la opinión pública para generar directrices racionales.²²⁶ En este sentido, Mill va entroncar, más bien, con el pensamiento liberal desarrollado en la Francia de la restauración posnapoleónica, particularmente con la obra de Alexis de Tocqueville (1805-1859); esto es, con un liberalismo preocupado por el potencial tiránico de las mayorías democráticas y caracterizado por un “distintivo aroma de individualismo intransigente y de apasionado pesimismo acerca del futuro de la libertad”.²²⁷

Mill temía que la integración en el público de sectores sociales hasta entonces excluidos permitiera a estos transformar sus demandas en decisiones políticas por la fuerza del número.²²⁸ El resultado, entonces, nada tendría que ver con la dinámica de una opinión pública racional, ni con el producto del razonable consenso entre personas privadas que polemizan en público, porque, según apreciaba Mill, las sociedades modernas estaban divididas en dos clases con intereses, en gran medida, antagónicos: la clase empleadora y

²²⁵ *Ibidem*: 129-140.

²²⁶ Sobre el optimismo en la obra de Mill, véase *infra* cap. V, especialmente I, 3.

²²⁷ Gray (1994: 43).

²²⁸ Habermas (1981: 162 y 163).

la clase trabajadora. Como esta segunda era más numerosa, y sus condiciones de vida no le permitían progresar intelectualmente, el campo estaba abonado para que ejerciera un dominio despótico. Mill propondrá evitar tal despotismo concediendo una pluralidad de votos a la clase empleadora y a los más cultivados intelectualmente, y también protagonismo político a una comisión de expertos no electiva, hasta arribar a una sociedad más igualitaria en conocimientos (con la redistribución de la riqueza que ello implicaba);²²⁹ sin embargo, para llegar a ese horizonte —y aún como componente esencial de este— los dictados de la opinión pública debían ser estimados como falibles.²³⁰

No cabía, pues, confiar en la racionalidad de la opinión pública. Por eso, el tratamiento de las opiniones y de las prácticas disidentes, vitales para el despliegue de la individualidad, no podía dejarse a expensas del juicio del público, especialmente en lo tocante a la contribución de las extravagancias al progreso humano. Además, la pauta de tal progreso seguirá siendo el pensamiento crítico, según lo entendió la Ilustración. Pero Mill va a incorporar dos peculiaridades importantes:

La primera, ya aludida, será una pérdida de fe en los logros “sincrónicos” de la razón, la cual se explica claramente por el temor que le suscitaba la hegemonía de los valores victorianos entre la burguesía, por un lado, y el avance de las masas obreras, por otro. Esto suponía entender que no podía descartarse el error en ninguna conclusión obtenida.²³¹ Igualmente, como correlato, surgía la exigencia de tolerancia: el público debía abstenerse de intervenir contra lo que “no causara daño a terceros”, aunque no llegara a apreciarlo positivamente, y hasta pudiera repugnarle.²³² Esta norma de conducta la justificaba Mill, porque de otra forma se impedía a las personas actuar moralmente, ya que no cabía realizar el objetivo de la moral (la procura de la felicidad) en ausencia de libertad para que cada cual se comportara conforme a su criterio, dada la especificidad de cada individuo,²³³ y porque era importante “dejar el campo más libre posible a las cosas desusadas”, a fin de que, “con el tiempo”, pudiera esclarecerse cuáles de ellas eran las más adecuadas para convertirse en costumbres.²³⁴ Tal dependencia que el desarrollo del individuo abstracto debía mantener con respecto al del individuo concreto constituye la segunda peculiaridad de la visión milliana del progre-

²²⁹ Macpherson (1981: 65-79).

²³⁰ Mill (1970 [1859]: 164 y 165).

²³¹ *Ibidem*: 77 y 78.

²³² *Ibidem*: 65.

²³³ *Ibidem*: 130.

²³⁴ *Ibidem*: 140.

so. Se trata de una inclinación por el valor del átomo ético que impide a Mill admitir la posibilidad de su disolución en un horizonte reconciliado; esto le da una impronta romántica a la noción de respeto sobre la que se sustenta su exigencia de tolerancia.

Del modo expuesto, para Mill, el beneficiario de la tolerancia quedaba identificado con la “minoría”. En este sentido, se trataba de una teoría adecuada a un contexto de poder democrático. También la justificación de la tolerancia quedaba asociada a la noción de respeto por la “autonomía individual” y los “beneficios colectivos” derivados de las ideas y prácticas heterodoxas. En cuanto al límite de lo tolerable, este venía dado por las conductas que produjeran algún daño a terceros. La condena de la intolerancia en Mill se hallaba, además, ligada a la idea de la “inferioridad moral” del intolerante: quienes manifestaban un comportamiento original eran ubicados en el camino del progreso moral, mientras se reprochaba a los intolerantes su ignorancia del valor moral de la autenticidad.

Más de una vez se ha contrapuesto esta concepción moral de la tolerancia mantenida por Mill con el fundamento en la “irracionalidad estratégica” que hallaríamos en el pensamiento del otro clásico liberal de la tolerancia: John Locke. Esta contraposición no es exacta, pues si bien para Locke “los instrumentos delimitan negativamente el posible abanico de funciones a realizar por el Estado, el mecanismo contractual determina, de forma positiva, dentro de ese espectro, los fines estatales legítimos”.²³⁵ Por eso, ni la crítica dirigida contra Locke por su contemporáneo Jonas Proast ni la más reciente de Jeremy Waldron son concluyentes.²³⁶ Si, como Proast y Waldron aciertan al plantear, la coacción es apta para alterar las convicciones religiosas “indirectamente” y “a distancia” (interviniendo sobre las fuentes de las convicciones, como hace la censura), no por ello tiene Locke que asumirla como instrumento legítimo del poder. Pues son los términos del contrato —a través del cual se establece la autoridad civil para proteger los derechos naturales de los individuos— los definitivos en última instancia de la legitimidad. En este sentido, lo que distingue a Mill principalmente es su convicción de que el valor de las personas reside en su singularidad, antes que en el individualismo abstracto de los derechos naturales.

Mill también se encuentra relativamente próximo a Locke, en cuanto la epistemología del segundo apoya la tolerancia de una manera que anticipa alguna de las posiciones del primero. Además, para Locke, el verdadero conocimiento religioso solo podía provenir del juicio personal. Los hombres

²³⁵ Solar Cayón (1996: 228).

²³⁶ Véase *supra* nota 130.

debían “pensar y conocer por sí mismos”:²³⁷ por verdadera que pudiera resultar una opinión, no podía dar lugar a un verdadero conocimiento si su aceptación provenía de la consideración a la autoridad, en vez del examen personal. Por eso, “el valor de la creencia religiosa” depurada por la razón “estribaba en su sinceridad antes que en la ortodoxia”.²³⁸ A esto hay que sumar que Locke se oponía a la intolerancia contra las “iglesias no verdaderas”, en tanto tal intolerancia no podía establecerse como norma universal, además de que no era posible un conocimiento seguro de la autenticidad de la revelación, más allá de aquello en lo que se encontraban de acuerdo la mayoría de las iglesias (que Jesús era el Mesías).²³⁹ También la teoría de la tolerancia de Mill acusa recibo de esta justificación de la tolerancia basada en la falibilidad humana, que iniciada por Erasmo influyera en la filosofía de Locke de la mano de Pierre Bayle.

Por lo demás, la tendencia al gregarismo, frente a la cual se alza la defensa de la tolerancia de Mill, bien puede considerarse un compromiso no oficial y difuso del poder civil con un credo extraño a la lógica racional que le corresponde y, por ello, una nueva manifestación de la situación que, por ilegítima, Locke postula evitar. No obstante, la situación a la que se enfrenta Mill se caracteriza por una informalidad y un descentramiento, que demandan una solución que no puede ser solo institucional, como la de Locke, sino que pasa por una ciudadanía virtuosa, esto es, tolerante.

Mill vinculó la tolerancia con el progreso del conocimiento, tanto en general como, especialmente, de lo que hace feliz a las personas singulares; sin embargo, la justificación milliana de la libertad y la tolerancia, en tanto condiciones necesarias de un ejercicio de la autonomía racional y acorde con el progreso moral, encerraba un potencial iliberal notorio, pues carecía de amparo moral todos los casos en los que la libertad fallaba al promover la racionalidad y el desarrollo del conocimiento. Lo que despeja ese virtual iliberalismo en el esquema de Mill es el optimismo que heredara de sus maestros ingleses, y que en este punto interviene, aunque no aparezca siempre con la misma decisión.²⁴⁰ Tal optimismo le permite despreciar por irrelevante la posibilidad de que las personas puedan libre y autónomamente elegir un camino distinto al de la perfección moral y el refinamiento emocional del cultivo de los placeres superiores.²⁴¹ En este sentido, la tolerancia, según la concibe

²³⁷ Locke (1986 [1690]: libro I, cap. IV, sec. 23, 77).

²³⁸ Locke (1985 [1689]: 33); Solar Cayón (1996: 240-248).

²³⁹ Locke (1963a [1692]: 144); Solar Cayón (1996: 229 y ss.).

²⁴⁰ Smith (1991: 251 y ss.).

²⁴¹ Mendus (1989: 64 y 65). Sobre este asunto, y un estudio de la teoría de la tolerancia de Mill a propósito de la visión de esta desplegada por Isaiah Berlin, véase *infra* cap. V § I.

Mill, se halla comprometida con un modo particular de vida. No obstante, la reflexividad que constituye su nota central proyecta una incertidumbre perpetua acerca de sus caracteres concretos. Esto también ofrece una línea de fuga para el iliberalismo implícito en la propuesta milliana.

D. Tolerancia y derecho en la articulación de las diferencias

La reformulación de la tolerancia de Mill será rumiada por los críticos de la sociedad de masas del primer tercio del siglo XX, y será reivindicada por el liberalismo posterior a la Segunda Guerra Mundial (particularmente por Berlin y Popper), como parte de un discurso crítico del dogmatismo y la sociedad “cerrada” propios del socialismo real. Pero en la articulación de las diferencias sociales conflictivas más importantes que hallamos de la segunda mitad del siglo XIX en adelante, el lenguaje decisivo no va a ser el de la tolerancia, sino el de los derechos.

Frente a la situación premoderna, en la que el reconocimiento jurídico se escalonaba todavía gradualmente conforme al valor de la función social desempeñada por los grupos a los que las personas pertenecían, lo característico del derecho moderno es que la condición de sujeto de derecho debe valer para cualquier individuo en la misma medida. Desacopladas de esta manera las pretensiones jurídicas individuales del estatus social, surge el principio de igualdad general, al cual quedará sometido todo ordenamiento jurídico, de forma que ningún privilegio o excepción será admisible.

Debido a esta configuración del derecho moderno, la restricción del derecho a la participación política a varones de una cierta renta o propiedad estaba llamada a desaparecer. Por la misma razón, la lucha contra tal restricción pudo ser entendida como una empresa por hacer valer la condición de socio pleno de una comunidad política, condición que los principios generales de esta reconocían. El sometimiento de los derechos fundamentales de la persona a la exigencia de la igualdad era incompatible con la persistencia de jerarquía de ciudadanos, y así pudo pensarse que “nadie había que tuviera la competencia legítima” para decidir si toleraba a su pesar la extensión del sufragio o dejaba de hacerlo. A esto hay que añadir que la noción de tolerancia, según había quedado fijada por la teoría de Mill, identificaba el sujeto a tolerar con la minoría en democracia, y que quienes habían de beneficiarse de la extensión de los derechos políticos, como posteriormente de los sociales, no eran precisamente el sector social minoritario.

Por otra parte, según se desprende claramente de la filosofía de Kant y advirtiera el joven Hegel, el tipo de respeto universalista hacia el resto de los miembros de la comunidad jurídica en que consiste el derecho está (pretendi-

damente habría que matizar) por completo desligado de los sentimientos. La protección brindada por los derechos modernos depende de una operación cognitiva, que en nada implica simpatías o antipatías, con lo cual es razonable pensar que “no hay lesión de convicciones relevante” a la que sobreponerse, no hay “nada que tolerar”.²⁴²

Igual que los derechos políticos de participación, también surgieron los derechos sociales de bienestar por obra de una ampliación (forzada desde abajo) del significado de la pertenencia “plena” como socio de la comunidad política.²⁴³ En la medida en que esta lucha por los derechos sociales se vinculó al fin de la hegemonía burguesa, podría entenderse que el socialismo incorporaba una exigencia de tolerancia dirigida a que la clase dominante no se opusiera a lo que, a un tiempo, era justo y necesario;²⁴⁴ sin embargo, el concepto de tolerancia no llegó a adquirir relevancia en el discurso socialista clásico por este motivo. Además de que la filosofía de la historia asociada a aquel mostraba que la preeminencia de la burguesía era tan precaria, que no cabía concederle poder alguno para impedir el cambio social.

Las consideraciones anteriores permiten entender cómo, a la altura de los años sesenta del siglo XX, ni en los ambientes intelectuales ni en los políticos de las democracias occidentales el nombre de la tolerancia era invocado con frecuencia. El ámbito de problemas de los que se ocupara en su momento se entendía institucionalmente gestionado con éxito por el sistema de los derechos. Será con la irrupción de movimientos intelectuales y políticos, que exigían que la organización de la convivencia se hiciera eco de las particularidades de ciertos grupos sociales, que se recuperó el interés por la tolerancia.²⁴⁵

3. *El papel de la Reforma*

Otra fuente de la diversificación moderna de los referentes éticos y políticos que destaca por su relación con la tolerancia como una forma de respeto es la Reforma Protestante. Simplemente, la influencia indirecta de la Reforma en el proceso de diferenciación social, característico de la modernidad, es notable. Aun cuando la relevancia causal del protestantismo en el avance del capitalismo señalada por Weber haya sido posterior-

²⁴² Sobre la tesis de la irrelevancia de la tolerancia en el Estado de derecho y su crítica, véase *infra* cap. III.

²⁴³ Honneth (1997: 135-143).

²⁴⁴ Como es conocido, Marcuse (1977 [1965]) compuso una teoría de la tolerancia en este sentido.

²⁴⁵ Sobre este asunto, véase *infra* cap. VII § I.

mente muy matizada, incluso por él mismo, la conexión no puede ignorarse.²⁴⁶ Sin duda, la ética calvinista avaló la atomización del orden económico y social al valorar el éxito terrenal como indicio de predestinación y el trabajo compulsivo como remedio para las dudas acerca de las posibilidades de salvarse. El hombre predestinado necesitaba de una serie de derechos subjetivos para desarrollar su actividad social: primero, los derechos de propiedad y conciencia —para cuyo aseguramiento, decía el puritano William Penn, se había hecho la Reforma—, y después, los derechos civiles y de participación política.

Por otra parte, la escisión religiosa impedirá seguir fundamentando el derecho justo en una concepción teológica particular, lo que conducirá a buscar justificaciones puramente racionalistas de los derechos.²⁴⁷ Todo esto conducirá, lenta e irregularmente, a la equiparación social, y no solo espiritual, de la situación de los sujetos, e incluso, con el tiempo, a la disolución del modelo de Estado comprometido con la religión (referente moderno de la tolerancia como permiso), para dar lugar a un Estado aconfesional y laico.

La fundamentación luterana del Estado apuntaba, ya directamente, a un modelo secularizado de este. En este sentido, se partía de la concepción agustiniana de la comunidad política como igual de afectada por el pecado original que el resto de las obras humanas. Pero la conclusión que extraía Lutero de este principio era desconectar el funcionamiento del poder secular de las prescripciones religiosas: puesto que no todos los hombres eran cristianos auténticos que actuaran conforme a la palabra de Dios, se hacía preciso gobernar el “reino del mundo” con “la espada”; para eso Dios habría instituido la ley y la coacción de las conductas externas como medios propios de la “gobernación secular”, mientras que las almas “únicamente podían ser conducidas” a la bondad por la palabra.²⁴⁸ Aquí encontramos ya un argumento para la tolerancia religiosa y la limitación del poder del Estado, que será reiteradamente argüido entre los siglos XVI y XVIII, señaladamente por Roger Williams (1603-1683) y John Locke. Cabe decir que es un argumento que, sin embargo, ignorará el propio Lutero en repetidas ocasiones a partir de 1530.²⁴⁹

²⁴⁶ Weber (1992); Peces-Barba (1998a: 114-116, 133).

²⁴⁷ Peces-Barba (1998a: 136-141); Abellán (1990: 204 y 205).

²⁴⁸ Ibán *et al.* (1997: 6 y 7); Abellán (1990: 177-180).

²⁴⁹ En 1530, Lutero aprobará la pena de muerte contra los anabaptistas. En 1532, él aconsejará el destierro de los seguidores de Zuinglio de Prusia por no estar de acuerdo con los luteranos en la teología de la eucaristía. En 1536, Lutero aplaudirá la expulsión de los judíos de Sajonia, véase Kamen (1987: 36). Con todo, no es correcto interpretar la justificación por Lutero, de que se reprima la revuelta de los campesinos en 1525 como una manifestación de

De la mano de Williams, y sobre todo de Locke, arraigará en la cultura estadounidense la idea de que la intervención del gobierno civil corrompería la pureza de las creencias religiosas, hasta el punto de vetarse el establecimiento legal de una religión por la Primera Enmienda a la Constitución federal de 1791.²⁵⁰ Posteriormente, la noción luterana de los medios propios del ámbito espiritual la encontraremos, de manera desteologizada, en la teoría de John Stuart Mill acerca de los límites de la autoridad de la sociedad sobre el individuo: sobre aquella parte de la conducta y carácter de las personas referidas a su propio bien, y sin conexión con los intereses de los demás, solo resultaba aceptable la sanción del juicio reprobatorio.²⁵¹ La penalización jurídica de las opiniones amenazaba con corromper la moral, ya que, por un lado, promovía una profesión meramente formal de la ética y la aceptación de las opiniones morales protegidas como meros prejuicios: de esta manera, incluso opiniones aprehensivas de la verdad correrían “el riesgo de perderse o debilitarse, perdiendo su vital efecto sobre el carácter y la conducta”.²⁵² Por otra parte, la penalización de las opiniones evitaba el progreso de la moralidad derivado de la experimentación de los individuos.²⁵³

El ideal de un Estado que funciona con arreglo a los principios del derecho moderno —lo cual implica, entre otras cosas, un Estado solo concernido por la conducta externa de los ciudadanos— e independiente de todas las creencias y opiniones compatibles con el liberalismo democrático ha llegado a formar parte de la cultura política de las democracias actuales. A partir de este hecho, el pensamiento liberal contemporáneo ha justificado la tolerancia y el derecho a las libertades de conciencia y expresión de todos sus ciudadanos de diversas maneras. Para Joseph Raz, Richard Rorty o Michael Walzer es una forma de vida específica (la liberal) que justifica tanto la tolerancia como las libertades referidas. John Rawls, sin embargo, ha postulado separar la justificación del poder estatal de cualquier concepción particular de la vida buena. Dado el pluralismo característico de las democracias modernas, piensa Rawls, ningún fundamento de la organización y los fines públicos emanado de una visión particular del mundo podría convencer a toda la sociedad. La alternativa a esta configuración del poder compartida solo por unos cuantos sería su fundamento en las ideas esenciales

intolerancia religiosa, pues lo pecaminoso de la acción de los campesinos residía en su resistencia a la autoridad en cuanto instituida por Dios.

²⁵⁰ “El Congreso no hará ley alguna respecto al establecimiento de la religión...”. Sobre la influencia de Locke y Williams en la cláusula, véase Richards (1986: 103 y ss., especialmente 118-121).

²⁵¹ Mill (1970 [1859]: 156 y 157).

²⁵² *Ibidem*: 119.

²⁵³ *Ibidem*: 119 y 120. Véase *supra* § III, 2, C

de las instituciones políticas de un régimen constitucional democrático y las tradiciones públicas de su interpretación. Todas estas referencias del pensamiento liberal contemporáneo nos ilustran acerca de la importancia histórica de la teoría luterana de la separación entre reinos y gobiernos espirituales y seculares, por haber dado lugar (incluso a pesar de Lutero) a una práctica política que ha cristalizado tanto institucionalmente como en pautas de motivación moral de muchas personas.

Relacionados con la teoría reformista de la autoridad secular, deben destacarse, al menos, cuatro elementos que inciden en la configuración de las ideas liberales de tolerancia:

- a) El primero es la justificación de la obediencia al derecho sobre la base de un mandato divino dirigido a cada persona. Ello supone una incipiente configuración del destinatario del derecho, de un modo abstracto, a la par que individual. Este individualismo abstracto, en conexión con la distinción entre esfera secular y espiritual reproducida como separación entre lo público y lo privado, servirá para equiparar el estatus jurídico de las personas y sus preferencias.
- b) El segundo es el modelo calvinista de institucionalización de la autoridad política. Al desgajarse el cargo de la persona que la ocupa, se abona la consideración de la política como una función de la colectividad, y se traba la legitimidad de normas de tolerancia basadas en jerarquías sociales estables, como la de *cuius regio eius religio*.
- c) La tercera aportación destacable del protestantismo está vinculada al impulso que brinda a una teoría limitativa del poder político, concretamente a la práctica de los *Covenants* o pactos para la defensa de la fe realizados en las colonias de Norte América conforme al modelo del Antiguo Testamento. Estos pactos, de los cuales el del *Mayflower* (1620) fue el más significativo, supusieron experimentos de contractualismo político, que dejaron poso en la cultura política de los Estados Unidos. Además, su contribución al fundamento de la tolerancia entendida como respeto tiene que ver con la medida en que el pactismo sienta las bases de una equiparación de la entidad política de los individuos.
- d) En estrecha conexión con las tesis luteranas sobre la autoridad civil está otro asunto relacionado con el entendimiento de la tolerancia como respeto: la sacralidad de la conciencia individual. Según Lutero, la salvación de un ser humano depende de que se preserve la experiencia subjetiva de la fe en la palabra de Cristo que Dios le ha concedido.²⁵⁴ La fe es una gracia otorgada, pues, con respecto a las

²⁵⁴ Lutero, *Sermo de duplici iustitia*, cit. por From (1973: 100).

relaciones con Dios, “el hombre no posee *libre albedrío*, sino que es un cautivo, un esclavo”.²⁵⁵ Ello equivale a decir que el estado de la conciencia de un individuo es consecuencia de la voluntad divina, y que, por tanto, debe ser respetado tal cual se presenta. Tal postura fue la defendida inicialmente por Lutero, aunque a partir de 1526 se negó a aceptar únicamente el valor de la conciencia, y en su lugar abrazó la Escritura como criterio objetivo.²⁵⁶

Sin embargo, otros protestantes, en particular la denominada “Reforma radical”, extraerán las últimas consecuencias de la sacralidad de la conciencia. Entre los siglos XVI y XVII, socinianos, arminianos, cuáqueros y otros heterodoxos, como Sebastián Castellion o Pierre Bayle, desplegaron un importante movimiento de resistencia contra la intolerancia. Dentro de este movimiento, anabaptistas místicos, como Sebastián Frank, antitrinitarios, como Acontio,²⁵⁷ baptistas, como Thomas Helwys, o congregacionistas, como John Goodwin, llegaron a trascender las demandas de tolerancia para exigir plena libertad religiosa, este último introduciendo la idea de que la libertad de conciencia era previa al pacto social y limitaba su alcance.²⁵⁸

Muchos de los reformados radicales, como Roger Williams, emigrarán a las colonias de América del Norte, donde acuden buscando refugio numerosos sectarios perseguidos. Esto repercutirá en que la regulación constitucional de los derechos individuales en los Estados Unidos se encuentre presidida por una comprensión eminente religiosa del derecho a la libertad de conciencia, y también en que la libertad de expresión mantenga una impronta derivada de su justificación inicial como un complemento de la religiosa.²⁵⁹ Por otro lado, la noción de la sacralidad de la conciencia se proyectará en la teoría política liberal anglosajona y el iusnaturalismo holandés, y por ello, en una filosofía sobre los límites del poder del Estado, que adquirirá predicamento universal.

Lo que es Mill, su defensa de la tolerancia, puede interpretarse como una versión secularizada de la predicada por el protestantismo racionalista y escéptico de Bayle. Este último asentaba la tolerancia en la falibilidad de la razón humana, que, sin embargo, constituía el medio instituido por Dios para acceder a él mismo. Las convicciones del hombre eran, para Bayle, sagradas en cuanto, en última instancia, venían determinadas por la voluntad divina. Mill sustituye el argumento teológico por otro moral: privar al ser

²⁵⁵ Lutero, *De Servo Arbitrio*, cit. por From (1973: 99).

²⁵⁶ Kamen (1987: 36).

²⁵⁷ Peces-Barba (1998a: 117 y 118, 135-229); Kamen (1987: cap. 3o.).

²⁵⁸ Lecler (1969: 472-478).

²⁵⁹ Richards (1986: 174 y ss.).

humano de la capacidad de buscar racionalmente la felicidad sería privarlo de su esencia, ya que es propio de cada ser humano la facultad de ser feliz de un modo singular, y solo una exploración racional de sus posibilidades vitales puede conducirlo a realizar esta facultad. También la sacralidad que Kant atribuye a las disposiciones individuales acerca del deber ser y el papel decisivo concedido a la intencionalidad como elemento constitutivo de la moral se hallan impregnados de un pietismo protestante.

Más recientemente, también pueden apreciarse reminiscencias de la doctrina de la sacralidad de la conciencia en el liberalismo político de John Rawls. Además de la proyección de tal idea en la de las “cargas del juicio” reseñada anteriormente,²⁶⁰ también hallamos su eco en otra noción básica del liberalismo político: el consenso por superposición. Básicamente, este consenso significa que cada cual ha de poder aceptar la concepción política de la justicia “desde el punto de vista de su propia doctrina filosófica o religiosa”; esto es, sin necesidad de enjuiciar su particular concepción existencial, que se toma como algo dado. El orden sociopolítico propugnado por el liberalismo político se presenta, así, comprometido radicalmente con la protección de las formas de vida individuales. De ahí que la distinción entre esfera privada y esfera pública tenga “una significación de principio”, y que los derechos se planteen, antes que nada, como “*liberties*, revestimientos protectores de la autonomía privada”.²⁶¹

4. *Las teorías acerca de la limitación del poder político*

Gregorio Peces-Barba ha señalado en diversas ocasiones que pueden identificarse tres grandes discursos o problemas en torno a los cuales se va formando un *corpus* filosófico sobre los derechos de los individuos. Tales discursos serían los referidos a la tolerancia, a los límites del poder político y a la humanización del derecho penal y procesal. Por supuesto, estos asuntos se encuentran entrelazados, y un mismo autor ha podido tener ocasión de pronunciarse sobre más de uno. Dependiendo del momento histórico, uno u otro aspecto de la cuestión de los derechos de los individuos ha cobrado mayor importancia.²⁶²

²⁶⁰ Véase *supra* § I, 1, C. En este párrafo y en el II, 5, inciso c, pueden encontrarse consideraciones adicionales acerca del argumento de la sacralidad de la conciencia y su presencia en la tradición liberal.

²⁶¹ Habermas (1998c: 176 y ss.; 180). Sobre este aspecto de la configuración del consenso por superposición y su crítica, véase *infra* cap. VIII § V, 2.

²⁶² Donde este planteamiento se aprecia más claramente es en la organización de la obra magna dirigida en colaboración con Eusebio Fernández García, véase Peces-Barba y Fernández (1998: X). También las referencias en Ansuátegui Roig (1998: 639, nota 60).

El tema de la humanización del derecho es el que menos implicaciones ha tenido para el origen y el desarrollo de las ideas liberales de tolerancia. Uno de estos puntos de contacto es el referido a las críticas de la posibilidad de delinquir mediante el pensamiento, que arrancan de Hobbes y seguramente entroncan con la tolerancia del modo más palmario en la obra de Thomasius, con sus críticas a la herejía y la magia como delitos. La defensa de la función utilitaria de las penas humanas por autores como Grocio, Locke y Pufendorf, además de los autores ya citados, constituyó, igualmente, una línea de secularización de la actuación del Estado, que favoreció la implantación de la tolerancia y de la libertad de conciencia. Por lo demás, quizá fuera en la obra de Montaigne, tan preocupada por el rechazo de la crueldad, donde la humanización del derecho, en su aspecto de crítica a la tortura, y la defensa de la tolerancia mantuvieron una relación más estrecha.²⁶³

En cuanto a la reflexión sobre los límites del poder, esta se originó como un pensamiento acerca de la tolerancia y la libertad religiosa; sin embargo, ya desde el siglo XVI nos encontramos con tratamientos más generales del asunto, no vinculados a la problemática religiosa.²⁶⁴ Entre estos, por la relevancia que han tenido en la construcción de la idea de tolerancia como respeto, debe mencionarse el de los monarcómanos protestantes franceses (siglo XVI). En repuesta a la persecución religiosa que sufrían, los monarcómanos compusieron una serie de teorías pactistas de inspiración corporativo-medieval acerca de la limitación del poder, las cuales tenían en común la afirmación de que el rey se hallaba sometido a límites jurídico-naturales, que de ser rebasados, legitimaban la resistencia popular. Entre estos límites, claro está, despuntaba la persecución religiosa. La influencia de este movimiento en Holanda, Inglaterra y en las colonias norteamericanas fue notable.

Una segunda aportación destacable al tema de los límites del poder conectada con la tolerancia fue la de Etienne de la Boétie (1530-1563). En su *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, La Boétie parte de un aprecio por la libertad como bien primario que dota de sentido al resto de los bienes. Por esta razón, el ser humano estaría incluso “obligado” a defender su libertad. Al efecto de facilitar tal defensa, La Boétie procede a examinar las técnicas empleadas por los tiranos para establecer la servidumbre, en un análisis muy certero que conserva parte de su vigencia. Además, este examen le conduce a señalar la importancia de las libertades de pensamiento y expresión: la información y la formación del entendimiento que tales libertades permiten constituyen la principal defensa contra la erección de la tiranía y

²⁶³ Sobre las doctrinas relativas a la humanización del derecho penal y procesal, véase Betegón (1998).

²⁶⁴ Peces-Barba y Segura (1998: 377).

su mantenimiento. Máxime si la comunidad de esa forma ilustrada tiene opción a participar en los asuntos públicos.

Entre los panfletarios de los siglos XVI y XVII también encontramos manifestaciones contrarias a la arbitrariedad y el patrimonialismo del poder, a la dependencia que el soberano mantiene con respecto al pueblo en cuanto a su legitimación (así, la Fronda), e incluso favorables al gobierno de la ley y el gobierno electivo (Gerard Winstanley). Todos estos planteamientos, al igual que los de La Bruyère, Fénelon y el ya citado Pascal que les seguirán en el siglo XVII, promovieron el establecimiento de límites fijos al poder y la dotación a los súbditos de un estatuto de derechos relativamente estable. En la mayoría de los casos, además, en línea con la exigencia de tolerancia y hasta de libertad de conciencia, lo cual equivale a decir que la mera pertenencia a la comunidad política, como expresión política de la sociable naturaleza humana, se presenta en los autores citados como justificación suficiente de ciertos derechos y, a menudo, como justificación de los derechos de la conciencia, en particular.²⁶⁵

Una contribución más notable que las anteriores a la construcción de las ideas liberales de tolerancia fue la del iusnaturalismo racionalista. El primero de los grandes maestros del derecho natural moderno, Samuel Pufendorf (1632-1694), mantuvo una posición favorable a la tolerancia, la cual ejerció una influencia extraordinaria en la configuración de las ideas europeas acerca de los derechos del hombre y del ciudadano, y en la prehistoria de las declaraciones de derechos norteamericanas. De hecho, Locke, los enciclopedistas y significativos revolucionarios norteamericanos reconocieron su deuda intelectual con Pufendorf. En la obra *De habitu religionis christianae ad vitam civilem* (1687), Pufendorf sostenía que el contrato primitivo mediante el cual se había instituido la sociedad civil no implicaba ningún tipo de renuncia a las creencias personales; por tanto, el gobernante carecía de autoridad sobre la fe y la opinión de las personas, salvo cuando las creencias sirvieran de pretexto para alterar la tranquilidad del gobierno. “La diferencia de opinión por sí misma y por su propia naturaleza no tiende a alterar la paz y el orden público”, rezaba la obra citada de Pufendorf.²⁶⁶

²⁶⁵ Sobre lo anterior, véase Peces-Barba y Segura Ortega (1998: 377-437). En España, a lo largo del siglo XVII, se desarrolló una reflexión acerca de los límites del poder político, que incorporaba un componente de modernidad muy notable. Es el caso de Juan de Mariana (1535-1624), quien fue considerado el representante más destacado del bando católico de los monarcómanos, incluso por encima de Saavedra Fajardo (1584-1648); sin embargo, y aunque Saavedra predicara la libertad de pensamiento por su contribución al desarrollo de la personalidad humana y al control del poder, se inclinaba, al igual que Mariana, por la intolerancia (*Ibidem*: 437-446).

²⁶⁶ Kamen (1987: 213 y 214).

Al igual que Locke, Pufendorf asentaba la tolerancia en los derechos naturales de las personas, pero reivindicó la dignidad de la persona como ser éticamente libre con una contundencia que posiblemente no tiene parangón en ningún otro autor anterior a Kant. Esta concepción de la dignidad humana, entendida como un título jurídico apelable en demanda de normas obligatorias y exigibles, va a ser la herencia principal de Pufendorf. Por ello, la defensa de la tolerancia por Pufendorf apunta claramente a la tradición de un respeto encapsulado jurídicamente, tradición que, de la mano de Kant, se afirmará como incompatible con la tolerancia.²⁶⁷

Otro teórico racionalista de los derechos naturales que compuso una compleja defensa más allá de la tolerancia, de la libertad de conciencia y expresión fue Baruch Spinoza (1632-1677). Muy próximo a Hobbes en cuanto a su filosofía política y su concepción de la religión, Spinoza negaba, sin embargo, que cupiera enajenar la libertad de pensamiento y su libre expresión. Al no poder el individuo renunciar a estas libertades, su respeto constituía un límite terminante del absolutismo, que, por lo demás, mostraba el Estado spinoziano. En este sentido, para Spinoza el Estado tenía por fin conseguir que los hombres vivieran en la libertad que les era propia, conciliando las libertades de unos con las de otros: para ello es para lo que Spinoza atribuía al poder político tan amplios poderes, que incluían la regulación del culto externo. Además, razonando de una manera muy próxima a la de Hobbes, este autor prescribe no censurar la expresión ni perseguir doctrinas de ninguna clase, salvo que atentaran contra la esencia del pacto fundacional de la autoridad.

Varios son los aspectos de la filosofía de Spinoza que lo hacen merecedor de figurar en esta breve historia de la génesis de la tolerancia como respeto. El primero de ellos es el reconocimiento que presta al individuo de su mayoría de edad a la hora de interpretar los textos sagrados, y de relacionarse voluntariamente con el hecho religioso. Este reconocimiento del individuo se ve avalado, además, por otros dos componentes de su pensamiento: su atomismo metodológico y su insistencia en que la lógica que aplicamos al funcionamiento del mundo proviene de las categorías mediante las cuales se estructura la experiencia humana. En segundo lugar, Spinoza contribuye a la construcción de la diferencia entre el ámbito interior y exterior de la actividad de los sujetos, diferencia que sienta las bases de la noción de privacidad con la que se manejan las ideas liberales de tolerancia y de Estado de derecho. En tercer lugar, en Spinoza hallamos la misma denuncia por funestos de los argumentos de autoridad que reproducirá Mill dos siglos después, y también la insistencia en que el ámbito de la conciencia solo cabe la exhorta-

²⁶⁷ Sobre Pufendorf, véase Abellán (1990: 41-50) y Fernández García (1998: 590-595).

ción, nunca la imposición.²⁶⁸ En cuarto lugar debe mencionarse la crítica de Spinoza al derecho natural como facultad de exigir a otro que cumpla con su deber (de conceder lo que es justo), en beneficio de entender al derecho natural como poder de conservar el propio ser y la propia autonomía.²⁶⁹ Esto último, que ha merecido que Spinoza sea descalificado como iusnaturalista por más de un estudioso, apunta a una comprensión del derecho como medio (no necesariamente óptimo) de gobierno, antes que como fin, lo cual es interesante para una defensa del papel de la tolerancia en el contexto de un Estado de derecho.

No obstante, pese a los méritos de su obra, el reconocimiento a este autor no llegaría hasta el Romanticismo. Además, Spinoza sufrió la censura de sus contemporáneos, y la crítica que le dedicara Pierre Bayle en su *Diccionario* (1697) le condenó a los ojos de muchos escritores de espíritu liberal, hasta el punto de que tal crítica llegó a ser reproducida por los autores de *La Enciclopedia*. En Alemania, la estrella de este autor se vio eclipsada muy pronto por la de Leibniz, y en Inglaterra por la de los empiristas ingleses.²⁷⁰

Para terminar este apartado debe mencionarse la tradición del liberalismo anglosajón, dentro de la cual encontramos a los dos clásicos por excelencia del pensamiento liberal acerca de la tolerancia: John Locke y John Stuart Mill. Esta tradición anglosajona fue muy influyente en el liberalismo francés (como en Montesquieu y en Voltaire, *La Enciclopedia*), pero también resultó influida por aquel de la mano de Tocqueville o Constant. Resultaría redundante volver a hacer mención de las figuras principales de todos estos liberalismos, insistiendo esta vez en el aspecto del control del poder y su conexión con la defensa de la tolerancia. Entiendo que tal aspecto ha sido lo suficientemente resaltado cuando traté el enraizamiento de estos liberalismos en el humanismo o el protestantismo y que, en cualquier caso, se tendrá la oportunidad de insistir en la cuestión más adelante. El estudio de las concepciones de la tolerancia de Isaiah Berlin y John Rawls demandará volver sobre John Stuart Mill y John Locke, respectivamente. La desconfianza en el poder de este último, que le llevara a reconocer el derecho de resistencia de los súbditos, su epistemología liberal o su doctrina de los derechos naturales condicionantes de la legitimidad, merecerá un comentario en el capítulo sobre Rawls, mientras que el temor ante el despotismo potencial de la opinión pública de Mill será reconsiderado en el capítulo dedicado a Isaiah Berlin.

Precisamente, las teorías de la tolerancia de John Rawls e Isaiah Berlin son las más concernidas por la cuestión de los límites del poder, que se exa-

²⁶⁸ Sobre lo anterior, véase el estudio de Ansuátegui Roig (1998) sobre Spinoza.

²⁶⁹ Domínguez (1990: 349 y 350).

²⁷⁰ Scruton (1986: 110 y 111).

minarán en la tercera parte de este libro. Isaiah Berlin recupera el interés de Mill por la protección de la diversidad de vías de florecimiento humano, y puja por ampliar el espectro del pluralismo que debe amparar una sociedad liberal. El temor por las consecuencias opresivas del optimismo racionalista que atribuye a la corriente principal de la filosofía política occidental —corriente que incluiría el liberalismo progresista, el socialismo, y todo lo que denomina monismo filosófico— induce a Berlin a una suerte de “aplicación de la tolerancia a la filosofía política”, de la que resulta su afirmación del pluralismo.²⁷¹

Esta idea de “aplicar la tolerancia a la filosofía misma” es justamente la máxima fundamental del liberalismo político de Rawls. Este autor continúa la empresa de despojar de adherencias metafísicas el fundamento del poder en la que estaba empeñado Berlin, pero que ciertamente se origina en la separación entre religión y política predicada por las diversas teorías de la tolerancia surgidas y desarrolladas con la modernidad. Desde el punto de vista de la limitación del poder, el liberalismo político de Rawls implica una defensa de la neutralidad de propósitos del poder político respecto de cualquier doctrina filosófica o religiosa no susceptible de convertirse en el foco de un amplio acuerdo entre los ciudadanos de una democracia moderna. Tal neutralidad bien admite ser interpretada como una apuesta por un poder no constituido al servicio de una parte de la sociedad a expensas de otra, como una apuesta por una legitimidad no oligocrática. La limitación del poder conforme a tal disposición de la legitimidad busca asegurarse mediante diversas estrategias, la principal es que las normas constitucionales y de justicia básica —de las cuales depende el resto— sean susceptibles de revalidación mediante un consenso por superposición de las doctrinas filosóficas y religiosas que profesan los ciudadanos. Junto a esta estrategia encontramos otras, como la obligación legal de los tribunales de justicia de juzgar las cuestiones constitucionales y de justicia básica con arreglo a la razón pública, o la obligación cívica de que políticos y ciudadanos en general tienen también que actuar del mismo modo.²⁷²

Rawls no se encuentra solo en su defensa de la neutralidad. Junto a él, Bruce Ackerman, Ronald Dworkin o Robert Nozick, entre otros, ligan el liberalismo con un modelo de sociedad donde puedan cultivarse una gran variedad de formas de vida, incluso contradictorias, y donde el Estado represente un instrumento para la satisfacción de los deseos que la gente pueda tener, en vez de intentar hacer de ella “buenas personas”.²⁷³ Las razones para

²⁷¹ Véase *infra* cap. V § I.

²⁷² Véase *infra* cap. VIII.

²⁷³ Barry (1965: 66).

defender esta neutralidad son diversas, encontramos desde el respeto escrupuloso por la igualdad de las personas que demanda Dworkin como base del liberalismo, hasta una cierta indiferencia por la justificación de la neutralidad manifestada por Ackerman. También son diversas las consecuencias que se extraen del postulado de la neutralidad: desde el ideal próximo a la igualdad de resultados que se deriva de la neutralidad de efectos, que sostiene Dworkin, hasta el Estado mínimo de Nozick; este último en línea con la más generalmente compartida neutralidad de propósitos de raíz lockeana. Lo que tienen en común todos estos autores es su antiperfeccionismo. Este aspecto contrasta con la idea de que el Estado debe promover una cierta idea de ser humano, propia del liberalismo de la autonomía, que tiene en Kant y en Mill sus exponentes paradigmáticos.²⁷⁴

²⁷⁴ Acerca de la tolerancia, el liberalismo neutralista y el de la autonomía, véase Mendus (1991: caps. 4o. y 5o.).