

TOLERANCIA Y LIBERTAD. UNA VUELTA A LOS VALORES FUNDAMENTALES DEL LIBERALISMO

Caridad VELARDE¹

I. INTRODUCCIÓN

Para algunos, retomar un tema antiguo como el de la distinción entre tolerancia y libertad podría parecerles ocioso y estéril, sin embargo, este trabajo pretende mostrar que en la recuperación del valor tolerancia está también la única posibilidad de rescatar todo aquello que de bueno ha supuesto la tradición liberal para el pensamiento y la cultura occidentales, así como lo que tiene de compatible con otros planteamientos culturales. Por lo mismo, hace posible recuperar lo que de universal hay en los valores sin que deban ser identificados necesariamente estos últimos con un determinado sistema cultural.

El tema general de este congreso, no hay que olvidarlo, es la libertad religiosa. En el ámbito del derecho canónico y del derecho eclesiástico del Estado, ya desde hace años hay un acuerdo general en considerar poco apropiado el concepto de tolerancia aplicado al fenómeno religioso prefiriéndose el de libertad religiosa como más adecuado a esta realidad. ¿Por qué entonces ese empeño en resucitar un concepto como el de tolerancia,² que parece hacer referencia solamente a la aceptación condescendiente de aquello que es distinto, en aras de la paz social?

Es posible decir que ambos términos afectan a ámbitos diferentes, en realidad son términos complementarios. La libertad hace referencia a quien actúa, y está claro que cuando del fenómeno religioso se trata no cabe otra posibilidad que la de una actuación libre. Por lo mismo, hace también referencia a la organización estatal, a la cual escapa el control de lo religioso, es decir, a la relación del que

¹ Universidad de Navarra, España.

² A este respecto es interesante tomar la distinción de Höffe entre una tolerancia débil y otra fuerte: "Hay que distinguir entre una forma más débil y pasiva de la tolerancia, el mero tolerar lo diferente, y una forma más fuerte, creativa y activa, la apertura a lo diferente y hasta su libre reconocimiento", O. Höffe, *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*, tr. de J. Seña (Barcelona 1988), p. 142.

actúa con la organización estatal. No se dice del Estado que es libre sino del individuo que lo es. En cambio, la tolerancia se refiere a una cualidad del creyente, que consiente y quizá alienta la actividad religiosa distinta de la suya propia, aun pensando que no se adecua a la verdad. En realidad, una creencia auténtica exige tolerancia en este sentido entendida porque no cabe pensar que se puede servir a Dios forzosamente. En resumen, la libertad es propia del que actúa y la tolerancia de quien contempla la actuación, aunque en absoluto se trata esta última de una postura pasiva, sino que, por el contrario, constituye una virtud, con todo lo que este término lleva consigo de actividad personal. Por otra parte, la tolerancia (y muy especialmente la tolerancia religiosa) se encuentra en el origen del liberalismo configurándolo, de ahí que las actuales corrientes que tienden a sustituir el término tolerancia por el concepto sociológico de pluralismo, aplicándolo al ámbito de los valores, en cierto modo varíen la esencia del mismo, en caso de que tal esencia exista.

En un momento en el que tantas críticas se han elaborado aludiendo al conjunto de cultura occidental, y en el que es tan fácil sumarse al número de los que dibujan diagnósticos más o menos sombríos, lejos de aportar uno más a los ya existentes, se trata de clarificar en la medida de lo posible este panorama. La primera cuestión a debatir sería si existe un nuevo discurso liberal, aunque sí hay un acuerdo en mantener que anteriormente no hubo uno sólo sino pluralidad de ellos.

Si bien es cierto que en la base del liberalismo está el cambio de estructura social que dará lugar a la sociedad de clases, se trata de un fenómeno mucho más complejo, una de cuyas raíces fue la necesidad histórica de que surgiese una teoría de la libertad en sentido político. Probablemente, esto tenga un fundamento más anglosajón que continental, a pesar de aportaciones tan importantes como las de Montesquieu o Condorcet. En realidad, su origen se encuentra en las ideas que fraguaron el siglo XVIII que es lo mismo que decir, con las de la Ilustración y con la importantísima aportación de la idea de autonomía.

El contenido del fenómeno ilustrado tampoco es fácil de acotar. Por tratarse de una revolución que afecta al núcleo del pensamiento ha dado lugar a distintas interpretaciones y distinciones dentro de la misma.³ En cualquier caso, si la

3. Así por ejemplo, desde el punto de vista de la teoría económica, y también política, se distingue entre una ilustración continental y una anglosajona en razón de que se dé una mayor o menor libertad a los individuos; o mejor dicho, en razón de que haya o no una meta común a la que los individuos se tengan que ajustar. La justificación de esto se encuentra en la visión de la relación entre el hombre y el mundo que cada una mantiene. El fundamento de ambas debe buscarse en las distintas corrientes de pensamiento imperantes en una y otra tradición, racionalista la primera y evolucionista la segunda. Esta distinción, al plasmarse en sendas declaraciones de derechos tiene una gran importancia porque dará lugar en parte a la doble tradición anglosajona y continental. Aparentemente tan parecidas, y sin embargo distintas en lo esencial, ya que mientras

modernidad se caracteriza por tratar de encontrar la clave de la unidad entre la razón teórica y la razón práctica, una de las consecuencias del empeño racionalizador de la Ilustración es intentar poner por escrito la relación de características del individuo humano que han de ser respetadas por todos los demás. Empeño con origen en un iusnaturalismo, que se cree capaz de razonar la globalidad de las necesidades y caracteres del individuo humano. Consecuencia de lo cual será una de las características del liberalismo: su universalismo, evidente ya desde sus orígenes ilustrados. El liberalismo tiene vocación universal; no se considera a sí mismo un producto cultural sino la solución a los problemas de diferencias culturales⁴ y olvida que en sí mismo no es sino cultura.

Uno de los problemas que plantea hablar de liberalismo es la falta de univocidad del término. Cabe decir que constituye una corriente dentro del pensamiento político, que nace como respuesta al deseo de reducción del poder del Estado frente a los individuos. Sin embargo, dentro de ese fenómeno global se han dado distintas variantes que no se han desarrollado con la misma fuerza. En realidad, quizá lo mejor fuera decir que existen distintas tradiciones dentro del liberalismo. Es preciso no pasar por alto la importancia del término "tradicición" en orden a comprender el liberalismo. No es un pensamiento de laboratorio, ni el fruto de la obra de un autor que haya conseguido cristalizar en el comportamiento social con el paso del tiempo. Por el contrario, es ante todo tradición cultural, y, en consecuencia, algo vivo. Por todo ello, no puede estudiarse el liberalismo como si de una escuela se tratase, sino como un

que la americana responde a un iusnaturalismo conectado con una moral de contenido fuertemente religioso, la francesa por el contrario reúne una serie de caracteres humanos considerados racionales. Sobre este punto cfr., L. Steudentp, "Two Liberal Traditions", en AA. VV., *The Idea of Freedom* (Oxford 1979), pp. 153-174, así como D. Negro Pavón, *Liberalismo y socialismo. La encrucijada intelectual de Stuart Mill* (Madrid 1975). Acerca de las variadas formas que adoptó la Ilustración según los países cfr., L. Díez del Corral, *El liberalismo doctrinario* (Madrid 1956), 10. En cambio, desde el punto de vista del pensamiento político y jurídico es quizá aún más importante la distinción entre una Ilustración racionalista y otra historicista; entre la Ilustración del derecho natural racional, que cree haber encontrado la clave para construir el sistema jurídico perfecto, y la que, por el contrario, cree que ese derecho perfecto no existe y que es preciso acomodar el contenido de las normas al "espíritu del pueblo". Esta es una dicotomía recurrente en la historia del pensamiento político que hoy en día resurge a través de las aspiraciones multiculturalistas.

4 Ciertamente este punto es difícil de mantener a la luz de la historia la cual pone en evidencia cómo occidental ha tratado a otras culturas como subordinadas porque para que se de una ideología absolutamente universalista hay que partir de una consideración de las personas como iguales, y no siempre ha sido ese el caso. Baste ver las consideraciones de Montesquieu acerca de los esclavos o el sistema de segregación imperante en USA hasta alcanzados los *civil rights*. Sin embargo, en un cierto sentido sí puede afirmarse que el planteamiento liberal excede las barreras del espacio y del tiempo y no se reduce a unos planteamientos culturales determinados. En realidad, es una necesidad vital para los países que adoptan sistemas liberales que los demás participen de sus mismos planteamientos y que tolerar sin ser tolerados conduciría a un callejón sin salida.

proceso. Y por el mismo motivo hay que analizar sus efectos una vez que haya sido llevado a la práctica. A la tradición liberal en un sentido económico, iniciada con Hume y Adam Smith, es preciso unir también la tradición estrictamente política, con origen en Locke. A esto se suma una dificultad terminológica, en el sentido de que lo que suele entenderse por liberalismo varía en el ámbito europeo y en el americano.⁵ Por otra parte, el liberalismo económico y el político no necesariamente tienen que darse unidos. El liberalismo político exige una cierta liberalización económica pero es compatible con medidas de corte socialdemócrata.⁶

A pesar de que no es fácil acotar los rasgos característicos del liberalismo, este trabajo intentará lanzar una propuesta de retorno a los valores que le dieron origen.

II. EL ESTADO LIBERAL

El concepto Estado como fenómeno histórico, modelo contingente de organización social, está inexorablemente ligado al liberalismo, el cual, precisamente por constituir un intento de limitación del Estado no puede vivir sin él. El Estado puede ser liberal o no serlo, pero el liberalismo no puede no ser estatal. En realidad, más que limitación, el liberalismo establece una separación de esferas. Concede al Estado un margen de actuación muy reducido, pero dentro del cual puede mandar sin límites y sin ningún género de competencia porque no hay más autoridad que él. El liberalismo tal y como lo entendemos no puede existir sin el Estado. Una de las consecuencias más importantes de la organización conforme al modelo estatal es la pretensión de aunar los diferentes modelos de autoridad dentro de una misma sociedad. Lo que, dicho de otro modo, significa que el Estado tiene el monopolio de la fuerza, de la legitimidad para dictar normas jurídicas, así como de obligar a su cumplimiento.

Evidentemente, desde este punto de vista, la organización estatal tenderá a unificar los modelos de conducta con la consiguiente posibilidad de optar por un criterio amplio, en el que conserve un también amplio margen de intervención en la actuación de los ciudadanos, o por el contrario, un criterio minimalista que abogue por reducir al máximo esa capacidad del poder público. Los distintos modelos de Estado que ha habido a lo largo de la historia se han diferenciado precisamente por el ámbito de poder que han abarcado, y muy concretamente

⁵ Con la peculiaridad de que además, como es sabido, en Norteamérica es preciso distinguir entre un sentido general de liberalismo, como planteamiento global, dentro del cual debe ser entendido el conjunto del sistema democrático e incluso la misma sociedad norteamericana, en tanto que hay un sentido restringido según el cual los planteamientos liberal es serían aquellos que se caracterizan por un mayor progresismo moral.

⁶ En Norteamérica, el segundo sentido, que hemos calificado de progresista, suele ir acompañado de determinadas exigencias de igualdad social.

por la postura que hayan adoptado frente al fenómeno religioso. El liberalismo se caracteriza por promover una distinción entre las llamadas órbitas pública y privada, o lo que es lo mismo, entre lo que es competencia del Estado y lo que debe dejarse a la actuación individual. No hay que perder de vista que para el liberalismo, de una forma más o menos drástica, la sociedad carece de existencia propia y no es otra cosa que la suma de los individuos. Esto hace que por exclusión pueda considerarse que lo que no entra en la esfera de lo estatal pertenece al ámbito privado, olvidándose instituciones o cuerpos (esferas, en terminología de Walzer) de otro tipo, igualmente reales.

En realidad, la misma distinción entre lo público y lo privado plantea problemas: ¿qué es lo privado? ¿no tienen las cuestiones aparentemente privadas trascendencia pública? y, sobre todo, que el Estado no tenga autoridad sobre ellas ¿significa que nadie más la tiene? Responder a estas preguntas exige plantearse cual sea la misión del Estado.

Parece haber un acuerdo en que la misión del Estado no es enseñar moral. Por el contrario, su tarea se parece mucho más a procurar un marco de actuación que sea el mejor posible y dentro del cual los individuos se puedan mover en libertad. Ambas proposiciones no se identifican, pero han de darse o, al menos buscarse, simultáneamente los dos requisitos, pues es difícilmente pensable un sistema que siendo bueno no promueva que los individuos se muevan en libertad. Esta precisión va unida al hecho, dato del que se parte como base fundante, de que marco amplio y libertad implican en sí mismos una serie de valores sustantivos y no sólo procedimentales.

Esta última apreciación no es ociosa, ya que, ese entender el liberalismo como marco de actuación donde puedan darse planteamientos morales y vitales diferentes tiene al menos dos lecturas: cabe entenderlo como la aplicación del valor tolerancia, que, unido a otra serie de valores, trata de conseguir el ideal de que los hombres vivan en paz y en libertad. Pero puede entenderse también como una simple técnica de gobierno que, no sólo no implica ninguna finalidad común, sino que los valores que sustenta en un momento determinado pueden variar desde el momento en que cambie también la opinión de la mayoría. Dentro de esta segunda visión y llevándola al extremo, algunos abogan por la sustitución del concepto "tolerancia" por el de pluralismo ya que utilizar el primero significaría una forma de proteccionismo o imposición sobre otros valores culturales.

Uno de los motivos en los que se apoya el argumento liberal para su propia justificación ética es el de su neutralidad moral. Según los autores liberales, la

7 En el sistema norteamericano el debate se plantea en una serie de puntos concretos bien conocidos: la libertad de expresión, la pornografía, la homosexualidad y últimamente con mayor fuerza, la práctica religiosa en las escuelas públicas.

diferencia esencial entre el liberalismo y otros modelos sociales está en su carácter aparentemente no configurador de la sociedad. Decimos que es aparente porque la teoría liberal insiste, como un principio básico, en su carencia de programa social, lo que engañosamente puede llevar a pensar que no tiene incidencia determinante en la sociedad. Su diseño estriba precisamente en esa ausencia de diseño, se trata de algo parecido a la inmoralidad de lo amoral, siendo así que en estos términos la neutralidad no existe. El liberalismo configura una forma de hombre y de sociedad determinados, y eso aparece de un modo aún más claro en el llamado libertarismo o liberalismo económico.

El peligro del liberalismo está aquí: en el carácter totalizador de una doctrina por sí misma reductiva. No sólo no tiene en cuenta determinados aspectos del hombre sino que consigue que esos aspectos desaparezcan. Gilder afirma que no se trata de un pacto fáustico,⁸ pero no acaba de estar tan claro que no sea excesivo el precio que pagamos. La cuestión no es que el liberalismo sea bueno o malo sino que es pobre, y como todo lo pobre, reductor.⁹ En cualquier caso, una de las críticas más importantes que se hacen en este momento al liberalismo es la de los peligros de su presunta neutralidad. Algunas de las críticas comunitaristas van por ese camino al acusar al sistema de empobrecedor.¹⁰

Ciertamente occidente está perdiendo una serie de valores que otras culturas mantienen. La familia, la idea de la lealtad por encima del provecho personal, del prestigio por encima del éxito... Sin embargo, podría objetarse que esas lacras de la cultura occidental no son endémicas, sino efectos perversos del sistema, como los hay en todas las culturas, mientras que el liberalismo precisamente se diferencia de otras en que permite dentro de sí todos los posibles estilos de vida; hace posible que dentro de un mismo marco de actuación puedan sustentarse diferentes sistemas de valores. Quedará a la voluntad individual elegir el sistema más adecuado o equivocarse, lo que por otra parte, al constituir un ejercicio de la libertad es más conforme con la dignidad humana que el acierto forzoso. Este sería el núcleo de la discusión, tratar de determinar si el liberalismo es empobrecedor o si, por el contrario, es simplemente el armazón o la estructura donde puede encajar una vida buena. Con respecto al tema que nos ocupa,

⁸ Cfr., G. Gilder, "El altruismo de la empresa", en *Nuestro Tiempo*, 417 (marzo 1989), pp. 108-123. En relación con esto se encuentran también las siguientes palabras del mismo autor: "La producción capitalista se basa en la confianza; confianza en el prójimo, en la sociedad y en la lógica compensatoria del cosmos. Busca y encontrará; da y recibirá; la oferta crea su propia demanda. Es esta cosmología, esta lógica secuencial, lo que esencialmente distingue a la economía libre de la socialista". G. Gilder, *Riqueza y pobreza* (Madrid 1981), 49.

⁹ Sobre este punto cfr., L. Arechederra: "Revolución, tecnocracia y demagogia", en *Persona y Derecho*, vol. 26 (1990), pp. 29-50.

¹⁰ Es interesante hacer notar que esta crítica coincide con uno de los puntos básicos del fundamentalismo, que apoya sus pretensiones en la protección de los valores que occidente ha perdido.

parece que el liberalismo permite el ejercicio de la libertad religiosa de un modo superior a como lo hacen otros sistemas en los que es el poder estatal y el religioso van unidos. No es que en todos estos la libertad religiosa sea imposible, pero sí, evidentemente, se hace más difícil.

Uno de los problemas que ese universalismo plantea es que paradójicamente, la pretensión liberal de que en su marco caben todos los planteamientos culturales posibles es incompatible con esos mismos planteamientos, lo cual pone de manifiesto que la presunta neutralidad del liberalismo no es real. El universalismo es incompatible con la neutralidad. Y el universalismo de los derechos no es más que una de las perspectivas desde las que se puede ver el tema del universalismo en general. También paradójicamente, la más seria crítica que se puede hacer al modelo liberal es que confunde o puede confundir la universalidad con la abstracción; no es que hable de un modelo de hombre que sirve para todas las culturas, es que pretende construir un hombre sin cultura, y ese hombre no existe.

Por otra parte, todos los planteamientos filosóficos (salvo los escepticismos extremos¹¹ o los localismos extremos también)¹² nacen con una pretensión de verdad. Pero eso no significa pretensión de universalidad. Para que un determinado planteamiento sea universal ha de partir de una igual consideración de las personas, al tiempo que debe tratar de un aspecto del conocimiento que les afecte a todas ellas. Es decir, deben considerarse como iguales en relación al tema del que se esté tratando. Por tanto, una noción universalista de los derechos sólo puede darse en un entorno de visión del hombre como igual.¹³

III. LA TOLERANCIA EN EL FUNDAMENTO DEL LIBERALISMO. LO INTOLERABLE

El liberalismo nació como una necesidad. O más bien, la búsqueda de una convivencia pacífica dentro de un mismo territorio y bajo una misma autoridad de planteamientos religiosos y vitales diferentes hizo imprescindible la tolerancia. Ciertamente uno de los riesgos del estudio del liberalismo es que quien intenta hacer un compendio global del mismo corre el riesgo de que nadie se sienta identificado con el resultado,¹⁴ a pesar de lo cual se puede hacer un intento de aproximación a un concepto de tolerancia que siga siendo válido.

11 Lo que Dworkin llama "internal skepticism", R. Dworkin, *Law's Empire* (Cambridge-London 1986), 78y ss.

12 Cfr., R. Beiner, "Introducción", *Theorizing Citizenship* Beiner ed. (Albany 1995), pp. 1-28.

13 El liberalismo lleva anclado en lo más profundo de su entraña una pretensión de igualdad, tanto en su versión de igualdad ante la ley, que es la forma sofista de mantener la desigualdad real, como en su versión de igualar las posiciones de los individuos.

14 Esto ha sucedido con algunas críticas modernas a la generalidad del liberalismo, como por ejemplo la

T tratar de entender las distintas versiones acerca de la tolerancia nos conduce a la distinción, clásica por otra parte, entre el liberalismo exclusivamente político, representado por autores como Montesquieu y un liberalismo moral encarnado por Mill, sin olvidar como figura intermedia la de John Locke. Muchos ven aquí un cambio desde un liberalismo inicial y rudimentario a una idea progresista de libertad que estaría en el fondo de un liberalismo de inspiración ética y cuya mejor formulación sería el principio de libertad tal y como fue entendido por Mill.¹⁵

Los actuales continuadores del republicanismo tradicional miran en Montesquieu¹⁶ el origen teórico de los principios que inspiran el programa conservador. Habla todavía en términos de gobierno tradicional y no representativo¹⁷ y aunque su paso a la historia se debe, sobre todo a la famosa distinción entre los poderes políticos paradójicamente, tal distinción es original de Locke. La importancia de su teoría política en este entorno radica en constituir un instrumento para preservar la libertad individual.

Locke es más interesante que Montesquieu porque se inserta ya en la tradición anglosajona de la protección de las libertades civiles.¹⁸ Su obra más representativa en este sentido, *La Carta sobre la tolerancia*,¹⁹ hace referencia de modo fundamental a la materia religiosa y considera de extrema importancia distinguir exactamente lo que corresponde al gobierno civil de lo que corresponde a la religión. Por último, la versión de Mill de libertad tal y como la hace aparecer en *On Liberty*²⁰ comúnmente se entiende como una de las más claras formulaciones del principio de tolerancia liberal.

de Roberto M. Unger. Los autores interpelados adujeron no sentirse identificados con lo que él definía como liberalismo. Como bien dice Adela Cortina, "la muerte del discurso acerca de 'el liberalismo' es una realidad, como lo es la muerte del artículo determinado singular en el caso del socialismo o del comunitarismo". A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical* (Madrid 1995), p. 31.

¹⁵ En este punto cfr., J.R. de Páramo Argüelles, *Tolerancia y liberalismo* (Madrid 1995), pp. 45 y ss. Para este autor, la doctrina de Mill es superior a la de Locke por más completa, al no ceñirse al fenómeno religioso sino extenderse a todo lo que se relacione con la libertad.

¹⁶ Para el estudio de este autor en el contexto en el que hablamos es de interés la obra de T. Pangle, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism* (Chicago y New York 1993). Según este autor: "En su estudio de la virtud política Montesquieu se convirtió sin saberlo en el fundador de la tradición moral-política de la cual son herederos el ataque al liberalismo de la izquierda, tanto el antiguo como el nuevo".

¹⁷ J. N. Shklar, *Montesquieu* (Oxford, New York 1987), p. 111.

¹⁸ Sobre la noción de derechos de Locke cfr., A. J. Simmons, *The Lockean Theory of Rights* (Princeton, New Jersey) 1992.

¹⁹ J. Locke, "A Letter Concerning Toleration", en *Political Writings*, David Wooton ed. (New York 1995), pp. 390-436.

²⁰ J. S. Mill, *Sobre la libertad* (Barcelona 1985), tr. J. Sainz Pulido, 38. "el único objeto que autoriza a los hombres, individual o colectivamente, a turbar la libertad de acción de cualquiera de sus semejantes, es la propia defensa; la única razón legítima para usar de la fuerza contra un miembro de una comunidad civilizada es la de impedirle perjudicar a otros; pero el bien de este individuo, sea físico, sea moral, no es razón suficiente. Ningún hombre puede, en buena lid, ser obligado a actuar o a abstenerse de hacerlo, porque

La diferencia fundamental entre los dos primeros y Mill es que, Montesquieu y Locke son filósofos políticos, en tanto que Mill es filósofo moral a pesar de que aporte soluciones políticas, quizá sea por ello que se advierte una cierta desconexión entre sus postulados morales y los políticos, de carácter más bien dirigista. A Montesquieu le preocupa cómo debe operar el poder político, a Locke que ese poder no interfiera en los derechos de los ciudadanos. A Mill sin embargo le preocupan las órbitas de autonomía de los ciudadanos con respecto a los demás ciudadanos, y uno más, si bien cualificado, a la hora de respetar ese ámbito sería el poder político.

Ahora bien, la diferencia entre las posturas de Locke y Mill no radica sólo en la mayor o menor amplitud de la órbita de libertad, sino por el contrario en la autonomía y en la carencia de referencias que la segunda supone con respecto a la primera. En el caso de Locke, sí hay un sistema de valores del cual parte (la tolerancia, dice él, es la señal cierta de la verdadera iglesia).²¹ En Mill por el contrario, nadie puede imponer su verdad a otros porque no puede estar seguro de estar en posesión de la verdad. Para él, en definitiva, libertad significa libertad de pensamiento y radica en la inexistencia de una verdad objetiva que sea posible distinguir de una opinión.

El planteamiento liberal tradicional razona según el criterio de que en principio, el individuo tiene un amplio margen de actuación en libertad, esto es, puede actuar sin que el Estado intervenga, sin que ni siquiera tenga que aprobar su actuación.²² El sistema liberal, como se veía, está inspirado desde su origen por la idea de tolerancia como virtud política. En realidad, más que como virtud habría que hablar de la tolerancia como una necesidad, como una estrategia de gobierno imprescindible para la convivencia en una sociedad en la que comenzaban a producirse disensiones, fundamentalmente en el orden religioso.

Sin embargo, la tolerancia debe ser entendida en primer lugar como una virtud personal, no estatal. No en el sentido de que el Estado deba tolerar la actuación libre de los individuos sino en el de que los individuos moralmente activos, son tolerantes con otros modos de pensar y de ver la vida. El Estado no tiene que tolerar que el artista cree una obra de arte; más bien no tiene nada

de esa actuación o abstención haya de derivarse un bien para él, porque ello le ha de hacer más dichoso o porque, en opinión de los demás, hacerlo sea prudente o justo. Estas son buenas razones para discutir con él, para convencerle o para suplicarle, pero no para obligarle o causarle daño alguno si obra de modo diferente a nuestros deseos". Para el estudio de su idea de religión cfr., *Three Essays on Religion* (New York 1878) ed. facsímil de Thoemmes Press (Bristol 1993).

²¹ Locke, *op. cit.*, p. 390.

²² Una primera objeción a este concepto de libertad es que no tiene en cuenta otro tipo de cortapisas que las que pueda ejercer el Estado. Prescinde de las de otras instituciones o formas de presión.

que decir. Del mismo modo no tiene nada que decir ante el acto de fe sea éste del signo que sea. Ahora bien, hablar de tolerancia implica necesariamente ausencia de neutralidad. Evidentemente, se trata de un concepto complejo y de varias lecturas partiendo de la base de que implica la existencia de unos valores previos, a la luz de los cuales se analizan los sistemas de valores de otros individuos o culturas.

Uno de los posibles modos de entender esta cuestión sería considerar que mientras el sistema de valores al cual personalmente se adscribe el que tolera, es conforme a la verdad, los demás sólo merecen ser consentidos en orden a hacer posible la paz social. La consecuencia sería que esos otros sistemas recibirían lo que podría llamarse un tratamiento de segunda categoría. Sin embargo, cabe una lectura diferente que es la de la enfrentar el concepto de tolerancia, no al de libertad sino al de neutralidad, concepto inútil y, en realidad imposible, en términos morales. La persona tolerante en este sentido sería la que no considera iguales los diferentes sistemas morales, porque hacerlo así significaría que se carece de un sistema moral propio. Cabría sostener que la discusión se está siguiendo en términos equivocados ya que la neutralidad no se aplica a los individuos, que evidentemente no pueden serlo, sino al Estado, en una órbita de actuación en la cual no le compete la determinación de principios morales. La respuesta sería que, si bien lo más apropiado no sea hablar del Estado como tolerante, en cualquier caso no se le debería poder aplicar tampoco el calificativo de neutral.

El Estado liberal está igualmente sometido a un cierto sentido de tolerancia puesto que no puede escapar de determinados límites que le trazan su misma forma de ser desde su origen. La libertad es uno de ellos, pero no el único. No puede consentir que uno de sus ciudadanos, o él mismo incluso, atropelle la libertad de otro, pero tampoco puede consentir que dentro de sus prerrogativas se atropelle la dignidad de sus miembros, en forma de derechos humanos.²³ Desde el momento en que el Estado no puede permitir (tolerar) la injusticia, desde que hay unos límites de lo tolerable, no se puede decir que sea neutral. Admitido esto podríamos decir: el Estado no es neutral sino liberal, lo que implica unos condicionantes éticos mínimos. En este caso se ha hecho una opción sustantiva por el liberalismo que permite dentro de sí la tolerancia.

²³ La idea de derechos humanos va íntimamente unida a la de democracia. No estoy queriendo decir que el contenido de esos derechos y la dignidad humana de la que dimanan sean creación de la opinión de la mayoría, sino que la misma idea de derechos humanos como constructo jurídico y desde su origen va unida a una consideración de los individuos como ciudadanos y en consecuencia, como iguales. En realidad, no se puede decir que el liberalismo se caracterice más por proteger la libertad de los ciudadanos que sus derechos.

La idea liberal de Estado y sociedad, se asienta sobre dos pilares básicos, las libertades políticas y los derechos humanos.²⁴ Las críticas más importantes de que actualmente está siendo objeto el liberalismo, con la consiguiente necesidad de reexplicación por parte de la ideología, se refieren precisamente a ambos. Un primer nivel de críticas se refiere a la libertad y a la tolerancia, en tanto que un segundo nivel socava el fundamento de los derechos humanos.²⁵ En esta línea, el liberalismo plantea una serie de problemas, de los cuales quizá el más importante sea en primer lugar, el escepticismo moral al que conduce de forma necesaria si su planteamiento es coherente. Por otra parte, como se ha dicho, el liberalismo es criticable porque no siendo real (siendo un reduccionismo), crea realidad.

El liberalismo es la ideología por excelencia, y como tal, trata de ser un planteamiento global. La discusión sobre el liberalismo afecta, desde sus orígenes, a temas centrales del pensamiento ético, político y jurídico. Sin embargo, el aspecto que aquí nos preocupa en este momento es la concepción universalista del individuo, así como de sus derechos, que viene manteniendo desde sus orígenes ilustrados. Universalismo que, así entendido, supone una abstracción, un no tener en cuenta al hombre concreto sino al individuo. Una de las cuestiones a las que este tema conduce es la de la compatibilidad o incompatibilidad de una visión universalista del hombre con un concepto de tolerancia, que también es clave en el pensamiento liberal. Así como la abstracción y consiguiente desconexión con la realidad que supone operar con un individuo desconectado de cualquier entorno cultural, lo que constituye una de las principales reclamaciones del comunitarismo.

El problema con el que se enfrenta el poder político así entendido; con el que se enfrenta el liberalismo en definitiva, está en determinar los límites de lo tolerable.²⁶ Aquí aparece el derecho en su faceta no atributiva sino protectora, es decir, la más específicamente política por no poder quedar a merced de la voluntad de los individuos, como sí queda, al menos hasta los límites trazados por las necesidades del tráfico jurídico, la vertiente contractual del derecho. Los compromisos que el gobernante asume frente a los gobernados, deben venir

24 Cfr., J. Habermas, "Human Rights and Popular Sovereignty: The Liberal and Republican Versions", en *Ratio Juris*, vol 7, n° 1, marzo 1994, pp. 1-13

25 En palabras de Beiner, la cuestión es qué le pasa al liberalismo, y muy probablemente la respuesta se encuentre en esos dos principios que son precisamente los que siempre han dado la clave de lo que el liberalismo es: libertad e igualdad.

26 Muy interesante el artículo de J. Rawls "The Law of Peoples", en *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993* (Oxford 1993), 42: "En particular nos preguntamos: ¿qué forma tiene la tolerancia de las sociedades no liberales en este caso? Con seguridad, regímenes tráficos y dictatoriales no pueden ser aceptados como miembros de una sociedad de pueblos razonable. Pero al mismo tiempo, no puede exigirse razonablemente que todos los regímenes sean liberales porque de otro modo el derecho de gentes no expresaría el mismo principio liberal de tolerancia hacia otros modos razonables de ordenar la sociedad. (...) Más específicamente nos preguntamos: ¿Dónde deben ser trazados los límites razonables de la tolerancia?"

respaldados por una capacidad de protección de los ciudadanos, de la que depende por otra parte la credibilidad de aquellos.²⁷ De otro modo, se tratará de *desideratum*, de mayor o menor perfección en su redacción, pero no cabe duda de que es peligroso que el gobernante se comprometa a lo que en realidad no puede hacer.

En este sentido, es muy significativa, como manifestación de la crisis del liberalismo, la crítica de que están siendo objeto los derechos humanos. Crítica que durante años ha venido de la mano de aquellos que, por considerar la sociedad como un simple entramado de relaciones entre los individuos de signo en mayor o en menor medida económico, piensan que no existen relaciones de justicia entre esos mismos individuos y no se debe, por tanto, dar la categoría de derechos a lo que en realidad no es exigible. Pero hoy en día es más abundante el número de los que piensan que, si bien el modelo liberal es el que mejor se corresponde con el hombre occidental, eso no significa que deba ser impuesto a otros.

En esta línea estaría el pensamiento del neopragmatismo, del que es buena muestra el siguiente texto de Richard Rorty:

La aportación de Rabossi de que el fundamentalismo (fundacionalismo) en los derechos humanos está pasado de moda, me parece verdadera e importante, y será el tema principal que toque en esta conferencia. Yo incrementaré y defenderé esa afirmación de Rabossi de que la cuestión de si los seres humanos tienen realmente los derechos enumerados en la Declaración de Helsinki no merece la pena ser tratada. En particular, defenderé que nada relevante para la elección moral separa a los seres humanos de los animales excepto factores históricamente contingentes del mundo, factores culturales.²⁸

Paradójicamente, Rorty se califica a sí mismo de liberal: confiesa que prefiere el sistema occidental a la de otras culturas, pero que es preciso abandonar el empeño de la modernidad de establecer una superioridad con parámetros racionales, o lo que es lo mismo, es preciso renunciar a buscar un fundamento para la moral occidental. Es preciso no apelar a parámetros transculturales en esa defensa. La idea es proclamar un pragmatismo absoluto sobre la base de que no hay razones para hacer lo que hacemos. La pregunta tiene que dejar de ser ¿qué es hombre? para transformarse en ¿qué mundo queremos legar a nuestros nietos? En realidad, confiesa, el único verdadero argumento para erradicar el fundacionalismo es que nos quita demasiado tiempo y energías y

²⁷ Cfr., B. Barber, "Constitutional Rights: Democratic Instrument or Democratic Obstacle?", en *The Framers and Fundamental Rights*, R. Licht ed. (Washington 1991), p. 30

²⁸ R. Rorty, "Human Rights, Rationality and Sentimentality", en *On Human Rights*, The Oxford amnesty Lectures, S. Shute and S. Hurley eds. (Oxford 1993), p. 116

no conduce a nada. Lo que en definitiva es un criterio de eficiencia. La preocupación por los otros, que Rorty considera como algo positivo, no debe tratar de operar por una vía racional,²⁹ ni tratar de hacer a todos buenos o conseguir una “comunidad global” a través de la universalización de los presuntos “derechos humanos”. En realidad, la única solución para aunar sentimientos y hacer posible la convivencia tiene mucho más que ver con la educación que con la imposición.

Desde el punto de vista opuesto, la recuperación del concepto de tolerancia tiene un interés especial porque implica simultáneamente una recuperación de la razón práctica y posibilita hablar de libertad en la esfera política. Evidentemente, el gobernante no hace al hombre libre, y concederle un ámbito de movimiento autónomo tampoco es precisamente libertad. El gobernante sólo puede actuar o conceder, pero no hacer al hombre de una determinada manera. Ciertamente los llamados derechos humanos tal y como han venido siendo conocidos en los últimos cincuenta años son contingentes. Por otra parte, no hay garantía de que el texto que los recoja sea el mejor posible éticamente. Eso es una cosa, y otra muy distinta es que no se correspondan con nada real, o, dicho de otro modo, que no haya ninguna realidad que permita hablar de lo humano como de aquello que “hay” que respetar.

El problema es visto con mucha claridad por Ronald Beiner quien lo resume del siguiente modo:

En el fondo de esta cuestión está lo que podríamos llamar la opción “universalismo/particularismo”. Optar totalmente por un universalismo implica alienación, falta de raíces. Optar totalmente por un particularismo implica parroquialismo, exclusivismo y una gran estrechez de horizontes. Sin embargo, no está claro que sea viable filosófica o prácticamente una síntesis entre la raigambre particularista y la amplitud universalista. En la práctica, y quizá también en la teoría parece que si siempre estamos oscilando entre uno y otro extremo. Esa síntesis evasiva de un cosmopolitismo liberal y un particularismo no liberal hasta el punto que sea posible conseguirla, es lo que yo llamo “ciudadanía”.³⁰

Sin embargo, aunque el universalismo del que habla la tradición kantiana sea abstracto, no tiene por qué ser el único existente. Cabe un universalismo basado, no en lo racional sino en lo razonable, precisamente lo opuesto a lo mantenido por Rorty. En este punto, probablemente una de las visiones más claras de la

29 En realidad, afirma en el mismo artículo que la diferencia que nos separa de los animales no es que mientras ellos sienten nosotros conocemos, sino que nosotros podemos “sentir por los demás” mucho más que ellos. Y en este punto toma prestada la figura de Jesucristo para decir que el amor vale más que el conocimiento.

30 R. Beiner, “Introducción” de *Theorizing Citizenship* Beiner ed. (Albany 1995), p. 12.

cuestión es la de J. Finnis, quien obliga a retomar la distinción entre razones (entendidas no como las finalidades por las que actuamos sino como aquello que da sustento a una acción inteligente) y sentimientos, así como entre el hacer (en inglés *doing*) y el fabricar (*making*), que implica un uso de la técnica como expresión de alguna forma de cultura o método.³¹

IV. LA AUTORIDAD NO ESTATAL. OTRAS ESFERAS DE LO PÚBLICO

Aparentemente, en todo el razonamiento anterior la religión habría quedado un tanto al margen. Esto no deja de contrastar con la realidad actual, en la cual se descubre que el fenómeno religioso hoy en día es uno de los que en mayor medida contribuyen a poner de manifiesto los agujeros negros del liberalismo, aunque sea por contraste. Como ya se ha dicho, si se entiende la tolerancia como una postura del Estado con respecto a los individuos, es evidente que el fenómeno religioso sólo puede darse en un ámbito de libertad, dado que su objeto excede a la función de cualquier gobernante. No obstante, es posible hablar de una relación de tolerancia bien entendida entre los individuos que componen el entramado social.

Es preciso retomar en este punto algo enunciado anteriormente. El liberalismo limita la esfera de lo público a lo estatal, de modo que cualquier otro tipo de instancias necesariamente pasarán a engrosar el ámbito de lo privado. Se produce en este punto un fenómeno interesante, que es que la autoridad estatal será la única reconocida en el fuero externo, en tanto que otro tipo de autoridad queda relegada al terreno de lo privado. Ahora bien, como el concepto de autoridad en sí mismo se asocia a la coacción y a la idea de obligatoriedad, conceptos a su vez relacionados con el derecho y el Estado, la consecuencia es que otro tipo de autoridades no estatales verán reducido su papel al de meros consejeros. Dicho de otro modo, no se reconoce otra autoridad que la estatal porque tiene el monopolio de lo público en tanto que en lo privado nadie puede imponer normas.

Sin embargo, cuando el Estado habla de libertad religiosa no hace referencia a algo que él otorgue, sino a algo que se compromete a proteger. Y en este punto se plantea uno de los temas más importantes y sugerentes de la distinción entre lo público y lo privado, si es que esa distinción realmente existe: las confesiones religiosas aportan sistemas de moral; ellas sí son maestras de moral por lo que en estos temas pueden y deben pronunciarse.³²

³¹ Cfr., J. Finnis, "Natural Law and Reasoning", en *Natural Law Theory*, R.P. George ed. (Oxford 1992), pp. 134-157.

³² Evidentemente, mantener esto conduce a problemas, algunos de ellos ya muy discutidos, sobre conflictos éticos planteados por diferentes confesiones religiosas, como es el caso de las transfusiones de sangre en los testigos de Jehová. Cfr., J. Hervada, *Persona y Derecho*, p. 5.

De aceptarse esa distinción de ámbitos, no puede significar necesariamente que lo público sea aquello de lo cual todos tienen derecho a opinar y lo privado aquello que queda relegado a la libre elección de los individuos. Eso supondría que no habría otra opción que Estado e individuo, y esa dicotomía estricta no se adecúa con la realidad. Como dice Walzer, lo que sucede es que hay que hablar de diferentes esferas:

Quiero argumentar aún más, que los principios de justicia son ellos mismos pluralistas en la forma; que los diferentes bienes sociales deberían ser distribuidos por razones diferentes, de acuerdo con diferentes procedimientos, por diferentes agentes; y que todas esas diferencias derivan de modos distintos de entender los bienes sociales en sí mismos considerados, el producto inevitable del particularismo histórico y cultural.³³

Ese pluralismo no tiene por qué ser leído en clave exclusivamente cultural, sino como la separación de esferas que afecta a un mismo grupo social e, incluso, a un mismo individuo. Esto respondería a cuál es la diferencia entre que la Iglesia no haga política, que no debe, y que no pueda aparecer como autoridad en la esfera pública. No debe hacer política en el sentido de que sus miembros son mayores de edad y no necesitan de sus consejos para buscar soluciones temporales a los problemas temporales. Sin embargo, en los problemas que no pertenecen a la esfera privada, ahí es precisamente donde tendrá que aparecer, así como en los problemas públicos que exigen soluciones morales. Y no solamente para orientar a los católicos, sino precisamente como una voz moral autorizada.

V. BIBLIOGRAFÍA

- AA. VV., *Law and the Community. The End of Individualism?*, A.C. Hutchinson y L.J.M. Green eds., Carswell (Toronto 1989).
- ARECHEDERRA, L. "Revolución, tecnocracia y demagogia", en *Persona y Derecho*, vol. 26 (1990), pp. 29-50.
- BARBER, B. "Constitutional Rights. Democratic Instrument or Democratic Obstacle?", en *The Framers and Fundamental Rights*, R. Lichten., The AEI Press (Washington 1991), pp. 23-36.
- BEINER, R. "What's the matter with Liberalism?", en *Law and the Community*, Carswell (Toronto 1989) pp. 37-56.
- "Introducción" de *Theorizing Citizenship*, R. Beiner ed. State University of New York Press (Albany 1995).

³³ M. Walzer, *Spheres of Justice* (New York 1983), p. 6

- CORTINA, A. *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos (Madrid 1993).
- DIEZ DEL CORRAL, L. *El liberalismo doctrinario*, Instituto de Estudios Políticos (Madrid 1956).
- DWORKIN, R. *Law's Empire*, Harvard University Press (Cambridge, London 1986).
- FINNIS, J. "Natural Law and Reasoning", en *Natural Law Theory*, R.P. George ed. Oxford University Press (Oxford 1992), pp. 134-157.
- GILDER, G. "El altruismo de la empresa", en *Nuestro Tiempo*, 417 (marzo 1989), pp. 108-123.
- HABERMAS, J. "Human Rights and Popular Sovereignty: The Liberal and Republican Versions", en *Ratio Juris* vol 7, nº 1, march 1994, 1-13.
- HÖFFE, O. *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*, Alfa (Barcelona 1988).
- LOCKE, J. "A Letter Concerning Toleration", en *Political Writings*, David Wootton ed., Mentor Books (New York 1993), pp. 390-436.
- MILL, J. S. *Sobre la libertad*, Orbis (Barcelona 1985), tr. J. Sainz Pulido ——— *Three Essays on Religion*, Henry Holt and Company (New York 2878) ed. facsimil de Thoemmes Press (Bristol 1993).
- NEGRO PAVÓN, D. *Liberalismo y socialismo. La encrucijada intelectual de Stuart Mill*, Instituto de Estudios Políticos (Madrid 1975).
- PANGLE, T. *Montesquieu's Philosophy of Liberalism*, The University of Chicago Press (Chicago- New York 1993).
- PÁRAMO ARGÜELLES, J. R. *Tolerancia y liberalismo*, Centro de Estudios Constitucionales (Madrid 1993).
- RAWLS, J. "The Law of Peoples", en *On Human Rights*, The Oxford Amnesty Lectures 1993, S. Shute and S. Hurley eds. Basic Books (Oxford, 1993), 41-82.
- RORTY, R. "Human Rights, Rationality and Sentimentality", en *On Human Rights*, The Oxford Amnesty Lectures 1993, S. Shute and S. Hurley eds. Basic Books (Oxford 1993), pp. 111-134.
- SHKLAR, J., *Montesquieu*, Oxford University Press (Oxford, New York 1987).
- SIEDENTOP, L. "Two Liberal Traditions", en AA. VV., *The Idea of Freedom*, (Oxford 1979), pp.153-174.
- SIMMONS, A. J. *The Lockean Theory of Rights*, Princeton University Press (Princeton, New Jersey 1992).
- WALZER, M. *Spheres of Justice*, Basic Books, Inc Publishers (New York 1983).