

# El pensamiento liberal contemporáneo sobre la tolerancia

*Autores, orígenes  
y contexto*

SEBASTIÁN  
Escámez Navas

---

UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE MÉXICO



EL PENSAMIENTO LIBERAL CONTEMPORÁNEO  
SOBRE LA TOLERANCIA  
Autores, orígenes y contexto

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS  
Serie DOCTRINA JURÍDICA, Núm. 698

---

Coordinadora editorial: Elvia Lucía Flores Ávalos  
Asistente editorial: Karla Beatriz Templos Núñez  
Edición y formación en computadora: Cristopher Raúl Martínez Santana

SEBASTIÁN ESCÁMEZ NAVAS

EL PENSAMIENTO  
LIBERAL CONTEMPORÁNEO  
SOBRE LA TOLERANCIA  
Autores, orígenes y contexto



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
MÉXICO, 2014

Primera edición: 4 de julio de 2014

DR © 2014, Universidad Nacional Autónoma de México

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS

Circuito Maestro Mario de la Cueva s/n  
Ciudad de la Investigación en Humanidades  
Ciudad Universitaria, 04510 México, D. F.

Impreso y hecho en México

ISBN 978-607-02-5528-1

*A Gabriel, Antonio y Agustín,  
con el inmenso amor  
que corresponde a quienes han saltado  
los límites del tiempo.*

## CONTENIDO

Prólogo .....	XVII
Fernando VALLESPÍN	
Introducción .....	XXIII
Agradecimientos .....	LIII
Abreviaturas .....	LV

### PRIMERA PARTE

#### LOS ORÍGENES DE LAS IDEAS LIBERALES DE TOLERANCIA

##### CAPÍTULO PRIMERO

#### LOS ORÍGENES DE LAS IDEAS LIBERALES DE TOLERANCIA

I. La tolerancia como condescendencia con lo ominoso .....	6
1. Tolerancia: justicia y caridad .....	6
2. Confesionalismo y tolerancia como razones de Estado .....	13
II. La tolerancia como respeto .....	33
1. La tolerancia como condescendencia con lo ominoso y como respeto .....	33
2. El significado de respeto I: respeto valorativo y tolerancia .....	33
3. El significado de respeto II: respeto de reconocimiento .....	35
4. El respeto (de reconocimiento) en las sociedades modernas, respeto liberal .....	36
5. El catálogo de argumentos elementales a favor de la tolerancia .....	40
III. Apuntes de una historia de la tolerancia como respeto .....	45
1. La diversificación moderna de referentes de valor: circuns- tancia de la tolerancia y de su despliegue .....	45

2. La tradición de la ética humanista . . . . .	48
3. El papel de la Reforma . . . . .	64
4. Las teorías acerca de la limitación del poder político . . . . .	69

SEGUNDA PARTE

¿QUÉ SIGNIFICA LA TOLERANCIA HOY?  
ACERCA DE LA TOLERANCIA  
EN LAS SOCIEDADES DEMOCRÁTICAS  
CONTEMPORÁNEAS

CAPÍTULO SEGUNDO

EL CONCEPTO DE TOLERANCIA Y SU  
JUSTIFICACIÓN EN LA DEMOCRACIA LIBERAL:  
CONSIDERACIONES BÁSICAS

I. Tolerancia y polisemia: apreciaciones históricas y estipulativas. . .	80
1. Tolerar: soportar, respetar y no respetar . . . . .	80
2. Respeto y tolerancia activa o positiva . . . . .	82
3. La tolerancia, virtud y principio de legitimidad . . . . .	115
4. La tolerancia como apelativo genérico de la articulación de la diversidad . . . . .	119
II. Las circunstancias de la tolerancia . . . . .	121
1. La existencia de diversidad social . . . . .	122
2. La lesión de una convicción . . . . .	123
3. Competencia adecuada: tolerancia y dimensiones del poder	128
4. Ponderación de razones . . . . .	131

CAPÍTULO TERCERO

EL SENTIDO DE LA TOLERANCIA  
EN EL CONTEXTO DEL ESTADO SOCIAL Y  
DEMOCRÁTICO DE DERECHO

I. Legitimidad democrático-liberal y tolerancia paradójica . . . . .	136
II. Sistema jurídico, argumentación jurídica y tolerancia <i>dianoética</i> . .	139
1. El derecho como sistema. . . . .	139



CONTENIDO

XI

2. Los juicios implicados en la interpretación de las normas . . .	140
3. El discurso argumentativo como trama de la interpretación jurídica . . . . .	143
4. La tolerancia como presupuesto del entendimiento práctico-jurídico . . . . .	149
5. Dos modelos de tolerancia dianoética y su proyección sobre la interpretación y aplicación del derecho . . . . .	152
III. Indeterminación jurídica y democracia; responsabilidad y tolerancia . . . . .	155
1. Los desacuerdos razonables como el ámbito jurídico propio de la tolerancia . . . . .	155
2. La tolerancia y el derecho a la diferencia . . . . .	158
3. Casi una conclusión: la tolerancia y el ideal democrático de justicia . . . . .	160

CAPÍTULO CUARTO

LA TOLERANCIA EN LAS SOCIEDADES  
DEMOCRÁTICAS TARDOMODERNAS

I. La tolerancia y la institución de un mundo liberal. . . . .	168
1. La estructura ideal de creencias de las democracias actuales	168
2. La estructura real de creencias: religión y tolerancia . . . . .	169
3. La estructura real de creencias: tolerancia política. . . . .	173
4. Reconsideración . . . . .	176
II. Inflación de la tolerancia y bloqueo de la argumentación . . . . .	177
1. Destradicionalización, individualismo, relativismo, (in)tolerancia . . . . .	177
2. El neorromanticismo y la política de agregación de preferencias . . . . .	180
III. Control sobre la existencia: fundamentalismo y estilos de vida . . .	182
1. Un nuevo fundamentalismo entre los riesgos de la modernidad tardía . . . . .	182
2. Los estilos de vida como reto para la tolerancia . . . . .	183
3. La compleja diversidad de las sociedades tardomodernas . . .	186

TERCERA PARTE  
¿QUÉ Y POR QUÉ TOLERAR?  
TEORÍAS LIBERALES CONTEMPORÁNEAS

CAPÍTULO QUINTO

LA TOLERANCIA COMO CORRELATO DEL PLURALISMO  
DE VALORES: EL PENSAMIENTO DE ISAIAH BERLIN

I. Tolerar, soportar la tensión de la divergencia. . . . .	193
1. Tras Mill . . . . .	193
2. La crítica y reinterpretación pluralista de la defensa de la to- lerancia realizada por John Stuart Mill . . . . .	195
3. Intentos optimistas de conciliar el pluralismo y el valor de la autonomía para producir un liberalismo más consistente . . .	201
II. El pluralismo y la justificación de la tolerancia . . . . .	206
1. La formación de un pensamiento favorable a la aceptación y el aprecio por la diversidad. . . . .	206
2. La justificación del pluralismo . . . . .	208
3. La tolerancia como respuesta al pluralismo, y sus problemas	212
III. Conclusiones. . . . .	221
1. Caracteres generales de la justificación de la tolerancia, se- gún Berlin . . . . .	221
2. Pluralismo, también de regímenes de tolerancia . . . . .	222
3. El pluralismo como contingencia previsible y la obligación de la tolerancia como compromiso. . . . .	225
4. La tolerancia como comprensión imaginativa o imaginación reconstructiva . . . . .	227

CAPÍTULO SEXTO

LA TOLERANCIA COMO PRÁCTICA SOCIAL

I. Michael Walzer: regímenes tribales y valores universales de la to- lerancia. . . . .	232
1. El concepto y la concepción general de la tolerancia, según Walzer . . . . .	232

CONTENIDO	XIII
2. La pretendida clausura de las diversas justificaciones de la tolerancia, una idea difícil de sostener . . . . .	234
3. La apertura estructural del discurso y lo cuestionable de adoptar las comunidades culturales como unidad básica de la reflexión política. . . . .	238
II. El cosmopolitismo narcisista de Richard Rorty o la tolerancia entre la persuasión y la recreación. . . . .	242
1. Abominar de la crueldad como axioma . . . . .	243
2. Cosmopolitismo sin emancipación . . . . .	244
3. Narcisismo secundario: las incongruencias del etnocentrismo . . . . .	245
4. La tolerancia como racionalidad <sub>3</sub> : ¿podemos (debemos) prescindir de la filosofía? . . . . .	249
III. A modo de conclusión . . . . .	255

CAPÍTULO SÉPTIMO  
 LA TOLERANCIA COMO EXIGENCIA  
 DE LA PROTECCIÓN DE LAS ESPECIES  
 HUMANAS

I. La irrupción de las demandas de reconocimiento de la identidad diferenciada . . . . .	258
1. Reivindicación de la identidad diferenciada y renovado interés por la tolerancia . . . . .	258
2. Algunos hechos que explican el interés político que suscitan las identidades colectivas. . . . .	260
II. Políticas de la identidad y concepciones de la tolerancia. . . . .	263
1. (In)tolerancia selectiva al servicio de la emancipación . . . . .	263
2. La (in)tolerancia contra la razón . . . . .	264
3. ¿Una tolerancia comunitarista?. . . . .	266
III. La autonomía después de la metafísica: ¿forma de vida o facultad moral?. . . . .	270

CAPÍTULO OCTAVO  
LA TOLERANCIA COMO PRINCIPIO Y  
VIRTUD BÁSICOS DEL LIBERALISMO DEMOCRÁTICO:  
LA PROPUESTA DE JOHN RAWLS

I. La virtud y el principio de tolerancia en el liberalismo político . . .	277
1. La tolerancia como virtud en el liberalismo político: presentación . . . . .	277
2. La diversidad social potencialmente conflictiva que justifica la tolerancia . . . . .	278
3. Moral y prudencia como razones de una virtud . . . . .	281
4. El problema político que exige tolerancia . . . . .	283
5. La tolerancia, también principio de legitimidad . . . . .	284
6. “Aplicar el principio de tolerancia a la filosofía misma” . . . . .	287
II. ¿Tolerancia en una democracia constitucional? . . . . .	289
1. Virtud y principio de tolerancia en la democracia constitucional, según se desprende del liberalismo político . . . . .	289
2. Los deberes de tolerancia en una democracia constitucional . . . . .	290
3. La crítica al exceso de definición de los deberes de tolerancia . . . . .	293
4. Nueva aproximación a la crítica de la pertinencia de la tolerancia en una democracia constitucional . . . . .	295
III. Comparaciones ilustrativas: <i>Carta sobre la tolerancia</i> , <i>Una teoría de la justicia</i> , el liberalismo político . . . . .	302
1. La huella de Locke y dónde no pisó . . . . .	302
2. Continuidad y discontinuidad entre <i>la Carta sobre la tolerancia</i> y <i>Una teoría de la justicia</i> . . . . .	304
3. El germen de la idea liberal-política de tolerancia en <i>Una teoría de la justicia</i> . . . . .	309
4. ¿Qué hay de nuevo en el liberalismo político? . . . . .	312
IV. Incertidumbre y tolerancia. . . . .	315
1. La duda sobre el valor de las propias convicciones: ¿epistemológica o moral? . . . . .	315
2. ¿Podemos confiar en nuestros juicios políticos? . . . . .	320
V. El fundamento del liberalismo político como fundamento de la tolerancia . . . . .	322

CONTENIDO	XV
1. El lugar del discurso argumentativo . . . . .	322
2. La racionalidad como valor fundamental. . . . .	324
3. La razonabilidad como valor fundamental . . . . .	328
4. Sobre el origen de la fuerza prescriptiva de los principios básicos del liberalismo político . . . . .	333
Bibliografía citada . . . . .	339



## PRÓLOGO

### LA TOLERANCIA, UN CONCEPTO DISPUTADO

#### I

Durante la reciente discusión en torno al matrimonio homosexual en los Estados Unidos y Francia han sido frecuentes las alusiones al concepto de tolerancia. Aquellos que se mostraban contrarios a este concepto solían justificar su negativa recurriendo a una frase un tanto discordante, que se convirtió en el mantra del partido republicano: “Estamos en contra del matrimonio homosexual, pero toleramos a los homosexuales”. Qué era exactamente lo que querían decir con esto, es algo que no está claro; puede que simplemente se refirieran al hecho de que no tenían “prejuicios” hacia las personas de esta condición y que los “aceptaban”, a pesar de que no los consideraran con el derecho a contraer matrimonio como cualquier pareja heterosexual. Con ello trataron de eludir la acusación de homofobia, pero a mi juicio el uso del término “tolerar” no casa bien con el concepto tal y como lo utilizamos en la teoría política.

A nadie se le escapa que uno de los grandes problemas de las ciencias sociales radica, precisamente, en que todo el arsenal de nuestros conceptos oscila entre un uso vulgar y otro más técnico, con el agravante de que sus semánticas se van desplazando según el momento histórico en el que se apliquen o por el uso que hagan de él uno u otro autor. Mucho me temo, además, que el concepto de tolerancia está sufriendo una importante alteración como consecuencia de la banalización de su uso. Basten una serie de brochazos, a partir del ejemplo elegido, para tratar de justificar lo que con tanta contundencia se afirma.

Para empezar, no cabe hablar de tolerancia sin el componente del rechazo de las prácticas para las que se predica. Solo merece ser tolerado lo que nos desagrada o lo que desafía a nuestros principios, cosmovisiones o formas de vida. Si algo nos deja indiferentes o lo aceptamos sin más, nuestro concepto sobra; es decir, carece de sentido. La indiferencia es una forma de otorgar el consentimiento a las peculiaridades identitarias de alguien o a sus

## XVIII EL PENSAMIENTO LIBERAL CONTEMPORÁNEO SOBRE LA TOLERANCIA

usos y costumbres. De ahí que, al menos en una sociedad como la nuestra, no quepa, en un sentido técnico, la tolerancia hacia los homosexuales. Simplemente, porque ya no desafían nuestras convicciones, les reconocemos su derecho a su identidad sexual, o bien porque nos dan igual. Tolerar implica, por tanto, la aceptación de algo que se ve como equivocado, pero que aun así merece ser respetado. Si la derecha del partido republicano ve necesario recurrir al término es, pues, porque sigue manteniendo un prejuicio hacia quienes se consideran gays, aunque estoy seguro de que son más bien indiferentes en su mayoría. Esta dimensión del rechazo/aceptación se encuentra, como digo, en clara retirada en sociedades en las que el pluralismo de valores y de formas de vida se ha convertido en su seña de identidad fundamental. Quizá, porque ¡maravillosa paradoja!, de tanto tolerar el concepto parece haberse hecho superfluo.

Hay otra dimensión que, sin embargo, también suele pasarse por alto. La tolerancia solo tiene sentido allí donde quien tolera también puede no hacerlo. Si determinadas prácticas o valores se imponen porque no hay más remedio o porque no podemos evitarlo, solo cabría “soportarlas”, mas no “tolerarlas”. Solo tolera quien tiene la capacidad para obrar también de otra manera, generalmente porque forma parte de una mayoría social y política con capacidad para decidir qué se entiende como aceptable o no socialmente. Es lo que ocurre en algunos países islámicos respecto de otras religiones o en nuestras sociedades respecto de prácticas, como la ablación genital femenina, lo cual nos resulta “intolerable” y, por tanto, nos ocupamos de que quede fuera de la ley. En este sentido, y por volver al ejemplo con el que comenzamos, el *Tea Party* no tendría la capacidad de tolerar a los homosexuales, porque sus prácticas son totalmente legítimas, con lo cual no podrían no tolerarlos y, en todo caso, los tendrían que “soportar”. Fíjense qué curioso: si somos indiferentes hacia las personas gays no cabe hablar de tolerancia, pero si los rechazamos o los vemos “equivocados” tampoco podríamos “tolerarlos”, porque no podemos hacer nada para evitar que vivan como tales. Este concepto, como ven, comienza a adoptar unos rasgos ciertamente enigmáticos.

El enigma desaparece, sin embargo, cuando penetramos en la tercera dimensión, la que me interesa resaltar aquí y que quizá sea la decisiva: los límites de la tolerancia. Como acabamos de decir, no hay tolerancia sin una previa demarcación de lo que se pueda o no hacer; si todo está permitido no hay nada que “tolerar”. El concepto exige que siempre sea posible distinguir entre lo tolerable y lo intolerable, lo “normal” y lo “desviado”, de no ser así carecería de sentido. Otra cosa es, ya que estas fronteras que trazamos pueden ser justificadas racionalmente. Este es el punto donde la teoría



política contemporánea ha hecho bien su trabajo, porque la mayoría de las contribuciones teóricas sobre el tema se centran fundamentalmente en esto, en las razones que hay detrás de las líneas rojas con las que separamos “lo que no merece ser aceptado”; es el momento también en el que el concepto se carga de contenidos morales. La tolerancia como virtud significa precisamente eso, que se sujeta a los principios de una argumentación moral en la que el punto de partida es el respeto mutuo entre individuos o grupos que se toleran, y no, por tanto, por criterios pragmático-instrumentales, como un mero *modus vivendi* que permite una coexistencia más o menos armónica entre grupos diferentes. Puede que estas consideraciones hayan estado en la base del reconocimiento de formas de vida diferentes de las mayoritarias, que su aceptación sea más el fruto de consideraciones estratégicas que del reconocimiento del “valor” de las visiones que no coinciden con las dominantes, pero el hecho es que esta dimensión moral va ya inextricablemente unida al concepto de tolerancia y en ella es donde se halla la fuente de su fundamentación filosófico-política.

Una sociedad tolerante es, pues, aquella que se organiza a partir de la igualdad formal de todas las personas, con independencia de cuáles sean sus concepciones del bien específicas y frente a las que el Estado mantiene la más estricta neutralidad, e incluso en las que, llegado el caso, aquel se desvía de esta neutralidad para favorecer el reconocimiento de grupos que han padecido o padecen algún tipo de discriminación y solo pueden alcanzar plena consideración a través de medidas adicionales que se separan de la igualdad, como ocurre con las medidas de discriminación positiva o el reconocimiento de derechos de grupo. Igualmente, suele ser respecto de estos grupos donde en realidad cobra sentido el concepto de tolerancia, ya que, por lo ya visto, el pluralismo de valores no suele ir acompañado en nuestros días del componente del rechazo/autorización. Dotar a estas minorías de ámbitos de libertad específicos equivale, pues, en la práctica, a otorgarles el beneficio de la tolerancia, como hoy suele ocurrir con minorías de inmigrantes en los países occidentales, siendo quizá la única esfera respecto de la cual podemos predicar hoy el concepto de tolerancia en un sentido pleno. Además de una actitud, la tolerancia se arraiga también en prácticas y normas jurídico-políticas destinadas a blindar a sus beneficiarios de interferencias por parte de otros.

Con todo esto volvemos a nuestro ejemplo. Para ser congruente, el partido republicano tenía que haber formulado su frase de la siguiente manera: “Estamos en contra de los matrimonios homosexuales, porque no toleramos a los homosexuales”. A parte de lo ya dicho, no cabe la tolerancia sin otorgamiento de derechos. Por el devenir histórico del concepto, en un principio casi restringido a la dimensión religiosa, sabemos que tolerar exige también

un reconocimiento legal. La tolerancia de personas de religión diferente significaba que estas podían practicarla sin imposiciones de la mayoría de confesión diferente, y con la capacidad legal para poder obrar de otra manera, renunciaba a la prohibición y “permitía” que las religiones minoritarias pudieran ejercerla libremente en nombre del derecho a la libertad religiosa. El partido republicano, como decíamos arriba, no puede no tolerar a los homosexuales evitando que ejerzan su libertad de opción sexual, pero sí puede, allí donde tiene el poder, evitar que contraigan matrimonio. Además, si lo hacen es debido a que no los toleran, porque pudiendo, no les otorgan derechos que sí tienen otros ciudadanos heterosexuales. Por tanto, sobran los eufemismos y es casi preferible decir las cosas como son.

## II

Como podemos observar, estamos ante un objeto difícil y con numerosas acepciones; es una hidra de mil cabezas, pero, al menos a mi juicio, con un solo corazón. Lo que antecede no era más que un aperitivo para entrar en un tema obtuso, donde los haya, y que requiere reflexiones serenas que den cuenta del devenir histórico del concepto y de su encarnación en la teoría política contemporánea, justo lo que nos aporta este libro de Sebastián Escámez. En este libro los enigmas a los que antes me refería son objeto de una sesuda reflexión politológica, que permite acceder a una visión tanto diacrónica como puramente analítica del concepto. El profesor Escámez cierra todos los espacios, no deja fuera ninguna de las cuestiones relevantes para su comprensión y ofrece lo que seguramente es la más completa reflexión sobre la tolerancia en nuestra lengua. El lector lo comprobará en cuanto se sumerja en el libro y lo deguste de la única manera en la que se aprecia este tipo de literatura, con atención y capacidad crítica. A él le queda, como siempre, la última palabra.

Mi función en este prólogo no es, desde luego, la de resumir o anticipar lo que cada cual deberá descubrir por sí mismo; sin embargo, sí quisiera, y en la medida de lo posible, presentar al autor. Sebastián Escámez pertenece a una especie de profesor de la teoría política cada vez más difícil de encontrar; la de quienes han antepuesto su amor por el saber al cálculo instrumental de su carrera académica; quienes disfrutan de su actividad como un fin en sí mismo, sin concesiones a los imperativos de la productividad o las acreditaciones erigidas sobre convenciones siempre discutibles. Escámez es, en un sentido enfático, un pensador libre y generoso, algo cada vez más escaso en nuestra atmósfera universitaria dominada cada vez más por el rendimiento formal y no por la profundidad u originalidad de lo producido.

Lo conozco desde hace más de veinte años, cuando comenzaba su etapa de profesor, y mi juicio sobre él ha permanecido inalterado desde entonces: se trata de un espíritu joven inquieto y con talento, incombustible en su afán por acercarse a los clásicos antiguos y contemporáneos, algo que queda bien expresado en este libro. Incluso de sus excesos (una cierta y creativa dispersión personal) acaba extrayendo al final una ganancia. Además, Escámez no da nada por concluido, vuelve una y otra vez sobre sus temas favoritos después de darse un rodeo por otros más apartados y aparentemente ajenos, y al retornar sobre ellos los fecunda con lo allí aprendido. En esto rompe también con las convenciones. Su aproximación a sus objetos de estudio es circular, nace de preguntas que van remitiéndose a otras para al final volver a la pregunta originaria. Nunca hay respuestas definitivas ni posiciones que no se puedan alterar, como debe ser. En cierto modo, por tanto, uno nunca sabe dónde está el Sebastián con el que discutimos hacía un año o meses antes; en cada reencuentro manifiesta otra forma de ver las cosas, de moverse, ágil y pendenciero, dentro de ese laberinto que es el pensamiento.

De lo anterior se deduce que el autor no es, contrariamente de lo que manifiesta en su página de agradecimientos, discípulo de nadie ni pertenece a ninguna escuela. Antes dije que era libre y esa libertad la ejerce en el sentido más noble del término, desafiando a sus mayores y acercándose a sus colegas más jóvenes con una humildad y accesibilidad admirables. Con todo, sí tiene una ubicación espiritual y una escuela en la que fue fajándose en sus primeros años de profesión, me refiero al Centro de Teoría Política (CTP) de la Universidad Autónoma de Madrid, donde junto con el profesor Del Águila y otros pudo encontrar un espacio en el que llegó a ampliar sus horizontes, que después se extendería mucho más allá tras sus varias estancias en el Reino Unido. Del CTP salió también quien hoy dirige el Departamento de Ciencia Política de la Universidad de Málaga, Ángel Valencia, quien supo trasladar a esa universidad el espíritu que le marcó en Madrid, adaptándolo, a veces bajo condiciones difíciles, a su entonces nueva universidad. Hoy es uno de los grandes centros donde se practica la teoría política en España, y el lugar en el que Sebastián Escámez, junto con el ya mencionado Ángel Valencia y Manuel Arias Maldonado, ha instituido una fructífera unidad de diálogo teórico de la que, entre otros, ha salido este libro.

Fernando VALLESPÍN



## INTRODUCCIÓN

### I. LA ACTUALIDAD DE LA TOLERANCIA

No cabe duda de que la tolerancia es al día de hoy un ideal y una práctica que cotiza al alza dentro del universo de valores de las democracias contemporáneas; podría decirse, incluso, que se ha convertido en un icono político. En los últimos años, la tolerancia ha sido reivindicada con sentidos bastante distintos por posiciones políticas también muy diversas, y hasta ha llegado a formar parte de los lemas electorales de los grandes partidos. Todo esto ha dado ocasión para que el cúmulo de significados asociados a la noción de tolerancia a lo largo del tiempo hayan sido empleados confusamente, junto con sentidos renovados, y hasta pervertidos, del término: la ingente demanda de tolerancia también ha generado una acepción devaluada de esta, de manera que la tolerancia ha llegado a identificarse con una suerte de respeto universal por cualquier punto de vista —independientemente de su corrección— un respeto exigente hasta el punto de excluir totalmente la discusión de aquello de lo que se discrepa.<sup>1</sup>

El interés por la tolerancia no responde a un rasgo constante de las democracias liberales. Tras el tratamiento recibido en *Sobre la libertad* de John Stuart Mill, la tolerancia se había configurado en el pensamiento liberal como una virtud ciudadana que precisaban las sociedades de masas democráticas en su relación con las minorías e ideas heterodoxas para no dejar de ser sociedades liberales. Esta concepción milliana de la tolerancia fue rumiada por los críticos de la sociedad de masas del primer tercio del siglo XX, y reivindicada por el liberalismo posterior a la Segunda Guerra Mundial como parte de un discurso crítico del dogmatismo y la sociedad “cerrada” propios de los regímenes comunistas. Pero en la articulación de las diferencias sociales más conflictivas aparecidas entre la segunda mitad del siglo XIX y casi el último tercio del siglo XX, la noción de tolerancia resultó poco menos que insignificante. La idea clave a tales efectos fue la de derecho subjetivo. Además, el lenguaje de los derechos es bien distinto al de la tolerancia.

<sup>1</sup> Sobre esta perversión semántica, véase *infra* cap. IV § II.

Cuando hablamos de derechos, es muy limitada la trascendencia de circunstancias que son esenciales y hasta constitutivas en la práctica de la tolerancia, como el rechazo que inicialmente suscita una cierta conducta o la competencia adecuada para tolerar o dejar de hacerlo. Ello explica, por ejemplo, la práctica ausencia del concepto de tolerancia en el discurso socialista clásico. Según la filosofía de la historia socialista, el predominio de la burguesía era tan precario que no cabía reconocer a la clase dominante control alguno sobre el cambio social, por mucho que estuviera en su contra. Tampoco fue la noción de tolerancia decisiva en la lucha por los derechos de las mujeres o las personas de color, ni en los movimientos por la descolonización.<sup>2</sup>

El renovado interés por la tolerancia, al que asistimos desde hace unos años, debe conectarse con la importancia social y política adquirida por la “diversidad”, que está básicamente vinculada a las diferencias de identidad y a las formas de vida de ciertos grupos. Tal relevancia de la diversidad tiene que ver con el trabajo de movimientos ciudadanos, e igualmente con corrientes intelectuales, como el multiculturalismo, pero también enraíza en una serie de dinámicas sociales, como las reacciones a los procesos de integración económica y política, el empuje que el nacionalismo recibió al activarse conflictos hibernados durante los años de tutela soviética, o el considerable aumento de la presencia en las democracias del bienestar de personas que participan de culturas y religiones tradicionales diferentes a las autóctonas. A la diversidad promovida por todos estos fenómenos, debe sumarse la fragmentación de referentes normativos que se deriva, por un lado, del estrecho contacto entre las diversas regiones del mundo a causa del desarrollo tecnológico, y por otro, del surgimiento de un nuevo paradigma de la política en las sociedades industriales avanzadas y el declive del conflicto interclásista en estas mismas sociedades.<sup>3</sup>

Los factores acabados de referir, así como las demandas de reconocimiento de las diferencias grupales asociadas a ellos, cuestionan homogeneidades sociales antes presupuestas y actualizan la relevancia política de articular la diversidad. El pensamiento liberal ha causado tanto el cambio objetivo de circunstancias como la crítica a las formas institucionales mediante las cuales los Estados liberales venían gestionando el pluralismo social. De hecho, la cuestión de cómo articular los rasgos diferenciales de los grupos preservando al tiempo un marco de convivencia liberal se convirtió en un asunto fundamental para la teoría política liberal en los años ochenta. Una manifestación de esta importancia fue la repercusión académica que

<sup>2</sup> Véase *infra* cap. I § III, 2, D.

<sup>3</sup> Véase *infra* cap. VII § I.

alcanzó el debate entre liberales y comunitaristas, tanto en América como en Europa y Oceanía. La discusión sobre la noción de individuo, sobre cómo debían concebirse las relaciones de este con su comunidad o sobre el grado de generalidad y abstracción correspondiente a los principios normativos desplazaron a las polémicas sobre las pautas distributivas que en un primer momento suscitara *Una teoría de la justicia* de John Rawls.<sup>4</sup>

Como consecuencia de lo anterior, notables pensadores liberales se interesaron por los orígenes de la organización liberal del pluralismo, que no es otro que las prácticas de tolerancia que surgieron tras la Reforma protestante. El planteamiento más significativo al respecto es, sin duda, el del liberalismo político de John Rawls, con su idea de que la tolerancia es lo que hace posible un acuerdo sobre el orden político para una sociedad liberal pluralista; sin embargo, otros filósofos contemporáneos muy señalados también se han detenido a reflexionar sobre la tolerancia, tal es el caso de Michael Walzer, John Gray, Richard Rorty o Joseph Raz, quienes desde distintas ópticas coinciden en asumir el punto de vista de Isaiah Berlin, de que existe una multiplicidad de valores políticos que no son necesariamente reconciliables entre sí.

## II. EL PROPÓSITO DE ESTE LIBRO Y SU LUGAR EN EL CONTEXTO DE LA LITERATURA EXISTENTE

El libro que el lector tiene entre sus manos se propone ofrecer una exposición crítica de los autores liberales que han generado el pensamiento sobre la tolerancia más influyente; igualmente, busca conectar tal pensamiento con sus fuentes históricas y ubicarlo en su contexto sociológico, político e intelectual. Un aspecto relevante de tal contexto es el referido interés por el valor y la práctica de la tolerancia, relacionado con la significación moral y política adquirida por la diversidad, un interés que, según se ha dicho, ha tenido su reflejo en el pensamiento liberal contemporáneo, parte del cual ha encontrado en la tolerancia un recurso imprescindible para afrontar la articulación de identidades y formas de vida diferenciadas. En consonancia con todo esto, la obra se plantea los siguientes objetivos:

Primero. Con vistas a interpretar adecuadamente el interés que suscita la tolerancia en las democracias liberales contemporáneas, identificar cuáles son los significados que se atribuyen a este valor y práctica, y ofrecer una explicación de cómo han llegado a configurarse. Esta explicación requiere de una visión histórica y sociológica acerca de la formación y evolución de las ideas liberales de tolerancia.

<sup>4</sup> Sobre este debate, véase Mulhall y Swift (1996); sobre el desplazamiento de la discusión sobre temas distributivos por la discusión sobre temas identitarios, véase Fraser (1995).

Segundo. Proceder a la evaluación de las distintas nociones de tolerancia, de cara a determinar cuál o cuáles entroncan de la forma más correcta y adecuada con la empresa normativa que hiciera de la tolerancia una institución fundamental de las sociedades modernas. Nótese que el modelo social que toma como referencia la investigación es, por lo general, el de las democracias liberales modernas. Esto responde a una cuestión de proximidad de quien ha realizado el trabajo y de aquellos a quienes va en principio destinado; pero también a la estrecha relación que con el modelo social referido mantiene el pensamiento liberal contemporáneo, cuyo valor trasciende, no obstante, los límites de las sociedades en los que ha sido forjado, como intentará demostrarse.

Tercero. Dar cuenta crítica de la reivindicación que ha hecho el pensamiento liberal contemporáneo de la institución de la tolerancia. Esta revisión crítica requiere como paso previo una reflexión acerca de la posición normativa que mejor puede justificar la tolerancia. De otro modo, no sería posible proceder a una evaluación consistente de la concepción de la tolerancia sostenida por distintos teóricos contemporáneos de la política.

Con independencia de la corrección de los juicios de valor referidos, el estudio del significado y la justificación que atribuyen a la tolerancia tales teóricos ha de ofrecernos una visión centrada en la solución que proponen para afrontar los problemas derivados de la diversidad. Esta visión se promete fructífera por dos motivos: el primero, por lo que pueda aportar a la interpretación de figuras importantes de la filosofía política contemporánea, ya que se trata de investigar sobre una faceta poco explorada, pero en absoluto marginal, de sus respectivas obras. El segundo motivo es que el esclarecimiento del significado y la justificación de diferentes teorías de la tolerancia, tanto las contemporáneas como las clásicas, pueden servir de miliario de ideas para nuevas reflexiones acerca de la integración de las diferencias desde una óptica liberal.

En vista de la literatura existente acerca de la tolerancia, los objetivos propuestos pueden entenderse como suficientemente originales. Es cierto que existe bastante literatura acerca de la historia de la tolerancia en la primera modernidad, que incluye algunos clásicos del género.<sup>5</sup> Sobre las teorías canónicas de la tolerancia liberal, las de John Locke y John Stuart Mill, el libro de Susan Mendus, *Toleration and the limits of liberalism*,<sup>6</sup> constituye en particular un referente bien conocido por cualquier estudioso de la tolerancia, y sus conclusiones se han tenido en cuenta siempre que ha sido pertinente. Respecto a la interpretación histórica de la teoría de la tolerancia

<sup>5</sup> Véase *infra* cap. I, nota 1.

<sup>6</sup> Mendus (1991).



de Locke, se dispone, además, de un completísimo trabajo de Juan Ignacio Solar Cayón,<sup>7</sup> al que poco puede añadirse; sin embargo, las revisiones históricas del pensamiento sobre la tolerancia orientadas a explicar el origen y el contenido de las ideas contemporáneas no se prodigan.

Los artículos sobre el concepto de tolerancia son también numerosos. Pero prácticamente todos ellos se encuentran presididos por un enfoque filosófico-analítico, que no es sensible a las transformaciones sufridas por el concepto. Además, cuando esta dimensión histórico-conceptual es atendida —como ocurre con la tesis que desdeña la tolerancia por anacrónica—, el enfoque me parece erróneo, puesto que concibe al esquema de valores de las democracias liberales de una manera en exceso formal.<sup>8</sup>

En cuanto al pensamiento contemporáneo sobre la tolerancia, se ha optado por un examen detallado de la teoría de ciertos autores contemporáneos, en vez de un estudio panorámico de cómo se presenta el asunto en el liberalismo actual, opción que forzaba restringir el número de filósofos a tratar. El planteamiento seguido responde a la vocación de esta obra de ser complementaria de otros enfoques ya empleados en estudios del pensamiento liberal sobre la tolerancia y, particularmente, complementaria del canónico libro de Susan Mendus, *Toleration and the limits of liberalism*. En aquella obra, los clásicos liberales de la tolerancia (Locke y Mill) recibieron atención monográfica, mientras que el liberalismo contemporáneo se abordó panorámicamente, aunque fueron recurrentes las citas a Joseph Raz, Bruce Ackerman, Ronald Dworkin y Rawls con su obra *Una teoría de la justicia*.<sup>9</sup> Con todo lo fructífera que se demostró aquella estrategia, tuvo el coste de que no se prestó la atención suficiente a la manera en que el pensamiento contemporáneo presentaba a la tolerancia como una forma específica de integración de las diferencias; en este sentido, ha sido esa tarea pendiente la que se ha querido afrontar en la tercera parte del libro, en la cual el estudio de los autores o las corrientes filosóficas —caso del capítulo séptimo— se estructura en torno a la idea de tolerancia de cada uno de ellos.

También la selección de autores se ha visto afectada por el empeño de complementariedad antes dicho, que toma por referencia básica el libro de Mendus, como se ha dicho, pero que considera igualmente otras obras notables, como las de Elisabetta Galeotti o Glenn Newey, además de las colecciones de artículos editadas por la misma Mendus, John Horton, David Edward, Peter Nicholson y David Heyd.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Solar Cayón (1996).

<sup>8</sup> Sobre este asunto, véase *infra* cap. III.

<sup>9</sup> Véase Mendus (1991: caps. 4 y 5).

<sup>10</sup> Para detalles, véase el capítulo final de referencias.

## XXVIII EL PENSAMIENTO LIBERAL CONTEMPORÁNEO SOBRE LA TOLERANCIA

En el libro de Mendus, el liberalismo contemporáneo se identificaba con la defensa de la neutralidad y de la autonomía, de modo que aparecía en la bibliografía de la segunda mitad de los setenta y los ochenta. Algunas de las propuestas de un liberalismo superador, o más bien integrador, de la crítica comunitarista que hoy conocemos no habían aparecido, y otras no habían llegado a adquirir la centralidad que les ha sido otorgada desde entonces. Tampoco las cuestiones identitarias manifestaban la pujanza política que es apreciable en la actualidad. Estos cambios producidos en la agenda de la teoría política se han tratado de reflejar al decidir cuáles doctrinas debían ser objeto de estudio en este libro. Así, el examen de la neutralidad liberal se realiza a colación del liberalismo político de Rawls, que bien cabe entender como una respuesta a la crítica comunitarista, a pesar de que su autor se resista a reconocerlo.<sup>11</sup> El resto de las teorías contemporáneas estudiadas tienen en común el conceder un valor, incluso mayor, al respeto por las formas particulares de vida como fundamento de la tolerancia liberal: desde la pionera doctrina pluralista sostenida por Isaiah Berlin hasta el liberalismo burgués posmoderno de Richard Rorty, pasando por el liberalismo perfeccionista o los regímenes de tolerancia correspondientes a diferentes modelos de Estados liberales que reivindica Michael Walzer.

### III. ORGANIZACIÓN, DESARROLLO Y PRINCIPALES CONTENIDOS DE ESTE LIBRO

En un mundo donde hay tanto que leer, me parece una falta de consideración no facilitar que se haga solo de lo que verdaderamente interesa. A este efecto, a continuación ofrezco un resumen de las diferentes partes y capítulos de la obra. Este resumen es algo extenso, con objeto de que pueda contar con una visión de conjunto quien solo busque profundizar en un asunto o autor determinado. A quien esté decidido a acometer la lectura completa de la obra, lo que sigue le resultará prescindible por redundante.

#### 1. *Primera parte. Sobre los orígenes históricos de las ideas liberales de tolerancia*

La primera parte del libro, integrada por el primer capítulo, se dedica a la génesis de la tolerancia moderna. En vista de la considerable literatura existente, el acercamiento al hecho histórico que se ha ensayado en esta parte ha eludido cualquier vocación de exhaustividad y se ha orientando a escl-

<sup>11</sup> Esta es la idea que mantienen fundadamente Mulhall y Swift (1996), y de la cual se sirven para estructurar su trabajo conjunto *El individuo frente a la comunidad*.

recer el origen de las ideas liberales de tolerancia contemporáneas. Como resultado, el lector encontrará que las idas y venidas entre el pasado y el presente filosóficos serán frecuentes.

### A. *Caridad y justicia en el origen de la tolerancia moderna*

El árbol genealógico de la tolerancia que se presenta en el primer capítulo comienza con la concepción escolástica de esta, la cual hacía derivar a la tolerancia a partir de la justicia, o bien a través de la caridad. La tolerancia como caridad será el punto de partida de una línea de pensamiento, que terminará por convertir a la tolerancia en el pilar básico de la convivencia, así como en 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 de algunos reformistas radicales y tomistas españoles del siglo XVI, la tolerancia como caridad dará lugar a una auténtica subversión de la idea de justicia, que pasará de esta forma a identificarse con la tolerancia antes de 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.

El ramal de la tolerancia como justicia de raigambre escolástica es el que se encuentra en la base de la noción de tolerancia como razón de Estado examinada en el apartado I, 2, del capítulo primero. 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 a ninguna otra, a esta comprensión de la tolerancia se deben la supresión de las persecuciones religiosas y de las severas discriminaciones que sufrían las minorías religiosas en los siglos XVI y XVII. Pero, además, estos modelos estratégicos de la tolerancia han influido mucho en la conformación de las ideas liberales de tolerancia fundadas en el respeto, asunto sobre el cual se indaga en el párrafo I, 2, D, que también se encuentra en el primer capítulo. Esto no quiere decir que la tolerancia prudencial constituya únicamente un antecedente de la tolerancia liberal. En el párrafo I, 2, E, se reflexiona acerca del papel que la tolerancia prudencial desempeña en algunas teorías liberales contemporáneas, y del lugar que debiera corresponder a esta misma tolerancia en el futuro del liberalismo.

### B. *La tolerancia como respeto*

Esta obra se orienta, más que nada, al estudio de concepciones de la tolerancia basadas en la idea del respeto que merece la diversidad como expre-

sión de lo humano. La razón es que esta manera de entender la tolerancia es la vinculada fundamentalmente al liberalismo. El epígrafe segundo del primer capítulo investiga 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 el modo en que una persona “se expresa a sí misma como humana”.<sup>12</sup> 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.

Igualmente, en el epígrafe segundo del primer capítulo se reflexiona acerca de los retos a los que ha debido enfrentarse la tolerancia moderna, conectando la evolución de la tolerancia con la superación de distintas formas de humillación. La historia de la tolerancia se cuenta, así, como una parte de la historia de la moral, entendida esta como “lucha por el reconocimiento”, conforme a la lectura del joven Hegel desarrollada por Axel Honneth.<sup>13</sup> Esta relación continua siendo explorada en el capítulo segundo, al establecerse un paralelismo entre la evolución de la tolerancia y la de los derechos subjetivos en las democracias liberales.<sup>14</sup> La noción de la historia moral como lucha por el reconocimiento, del modo en que la elabora Honneth, permite explicar el desarrollo moral de las sociedades, incorporando los conflictos sociales como causa y con ello eludiendo tanto el idealismo como la hagiografía de un supuesto sujeto histórico.

La reflexión acerca de la tolerancia como institución basada en el respeto se despliega también para dar lugar a un catálogo de argumentos elementales de los que se han compuesto las teorías de la tolerancia como respeto.<sup>15</sup> Este concepto de los argumentos elementales o típicos de la tolerancia se ha empleado como una herramienta analítica a lo largo del trabajo, buscando comprender la naturaleza de distintas concepciones de la tolerancia, e incluso de distintas interpretaciones de una misma teoría, como una combinación de tales argumentos. Quizá el mayor rendimiento de este recurso se haya obtenido a la hora de diferenciar la interpretación pluralista de la obra *Sobre la libertad* respecto de la interpretación auténtica del mismo texto realizada por John Stuart Mill.<sup>16</sup>

<sup>12</sup> Una versión extractada de esta segunda sección del capítulo primero, que incluye referencias a otras partes del mismo capítulo, fue publicada en la revista *Veritas*, que presta un continuado interés por el pensamiento sobre la tolerancia. Véase Escámez (2008a). Agradezco a su editor, Mauricio Correa Casanova, la invitación que me hizo a publicar en ella.

<sup>13</sup> Véase *infra* cap. I § II, 3.

<sup>14</sup> Véase *infra* cap. II § I, 1 y 2, A y C.

<sup>15</sup> Véase *infra* cap. I § II, 5.

<sup>16</sup> Véase *infra* cap. V § I, 2.

### C. Ideas de tolerancia y pluralismo moderno

Según se sostendrá en el apartado tercero del primer capítulo, la explicación de que el concepto de tolerancia haya llegado a asociarse en la época moderna al “respeto por las opiniones y prácticas” ajenas, donde hemos de buscarla en dos historias entrelazadas: la de las justificaciones de la tolerancia y la del desarrollo del moderno pluralismo social.<sup>17</sup> 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 ruptura, en cuya génesis está presente la misma mentalidad individualista, desencadenó en 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 es que, a diferencia de en las sociedades tradicionales, la cosmología o lo fáctico terminan por perder su función orientadora de la acción, la cual pasa a depender de criterios determinados por los individuos (el desencantamiento del mundo del que hablaba Weber).

En cuanto a la evolución moderna de la noción de la tolerancia como una forma de respeto, también en el apartado tercero del primer capítulo, se propone comprenderla como algo aparejado al desarrollo de tres corrientes de pensamiento,<sup>18</sup> que 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. La distinción entre estas tres líneas de pensamiento y la adscripción de los autores a una u otra no pueden evitar cierto carácter de artificio. El protestantismo no se entiende al margen de las aportaciones de la ética humanista ni de la doctrina de los límites de la acción estatal, haciendo abstracción de las otras dos tradiciones. La filosofía de la tolerancia de autores singulares también se nutre de las distintas líneas de pensamiento mencionadas, razón por la cual un mismo autor habrá de ser citado con ocasión del relato de diferentes tradiciones. Con todo esto, pienso que el recurso expositivo de la evolución de las tres corrientes sirve para esclarecer los componentes históricos de las actuales ideas liberales de tolerancia.

<sup>17</sup> Véase *infra* cap. I § III, 1.

<sup>18</sup> *Ibidem* § III, 2-4.

## 2. Segunda parte. Sobre el significado de la tolerancia en las sociedades democráticas modernas

La segunda parte del libro está integrada por los capítulos segundo, tercero y cuarto. Todos estos capítulos tienen en común dedicarse a indagar en el concepto de tolerancia, con objeto de organizar la polisemia que le afecta. La finalidad es ofrecer un concepto de tolerancia, el cual, no siendo ajeno a la comprensión general que se tiene del término, permita preservar su carga normativa en las condiciones de un Estado de derecho y una cultura política igualitaria.

### A. La acumulación de tareas implicadas por la tolerancia debida a la evolución de los derechos

Según se describe prolijamente en el segundo capítulo, las causas de la polisemia que afectan al concepto de tolerancia no pueden dejar de buscarse en el desarrollo de los derechos ligados al debido respeto a las personas. Las prácticas de tolerancia consistieron al principio en conceder espacios de discrecionalidad a las minorías religiosas. De hecho, durante mucho tiempo la tolerancia se redujo a eso; anticipándose, primero, y asociándose, después, a las reivindicaciones de los derechos liberales a la no injerencia; sin embargo, algunas teorías de la tolerancia apuntaban más allá. Así, al extenderse los derechos ciudadanos a la participación política, nos encontramos con que, de la mano de Mill, la tolerancia se vinculó en adelante a la conformación de las convicciones públicas, en un sentido favorable al establecimiento de la verdad.

La tolerancia entendida como una disposición activa o positiva a controlar la inclinación al rechazo suscitado por las ideas y prácticas ajenas, bien puede considerarse como imprescindible para que se genere una opinión pública y, con ella, una normativa jurídica lo suficientemente inclusiva de las diferencias. La razón de ello es que el poder en una democracia constitucional no puede ejercerse como poder colectivo, salvo que los ciudadanos se presten al diálogo y al acuerdo. Para que esto ocurra, la tolerancia puede ser necesaria, habida cuenta del pluralismo de concepciones sobre la vida buena, que es característico de las sociedades democráticas.<sup>19</sup> Ahora bien, si las concepciones positivas de la tolerancia de más raigambre son aquellas que se relacionan con hacer posible el diálogo, el compromiso de la tolerancia con la integración de grupos sociales minoritarios, mediante intervenciones

<sup>19</sup> Véase *infra* cap. II § I, 1, A y B.

públicas de carácter simbólico, ha adquirido gran relevancia en los últimos tiempos. De hecho, como se indicó anteriormente, la recuperación del interés por la tolerancia ocurrida desde finales de los sesenta del siglo pasado ha venido motivada por la fuerza de las reivindicaciones de ciertos grupos sociales, en el sentido de que sus peculiaridades sean tomadas en cuenta en la organización social. Más concretamente, la visibilidad pública de los rasgos diferenciales de ciertas minorías se ha convertido, seguramente, en el caballo de batalla más señalado de la tolerancia.

En un contexto donde “lo normal” ha llegado a asociarse a la forma de vida de una mayoría social, por poco homogénea que esta sea, demandar el reconocimiento público de las diferencias de grupos minoritarios no incluidos en esa mayoría equivale a demandar tolerancia en un buen número de casos. Para que las medidas que conlleva tal reconocimiento público sean adoptadas, los responsables de hacerlo —todos los ciudadanos en última instancia, si hablamos de una democracia— deberán superar su eventual resistencia a que el punto de vista minoritario se cuente como uno más entre las opciones sobre cómo organizar la vida social y política. En este extremo, la tolerancia y el reconocimiento aparecen como sinónimos; sin embargo, tal sinonimia no debe generalizarse: en primer lugar, porque la dirección en la que debe encaminarse el reconocimiento no es siempre clara; en segundo término, porque algunas de las demandas relacionadas con la integración de las minorías no pueden ser objetadas razonablemente, por lo cual nada hay que tolerar en puridad, y en tercer lugar, porque existen otros problemas muy significativos relacionados con la tolerancia en las democracias contemporáneas, que poco o nada tienen que ver con el reconocimiento de las diferencias de grupo.<sup>20</sup>

### B. *La justificación y los límites de la tolerancia*

La reflexión sobre la evolución del concepto de tolerancia me brinda, en el capítulo segundo, la oportunidad de fijar posiciones acerca de su justificación y sus límites.<sup>21</sup> Con respecto a la justificación, sostendré que la teoría de la tolerancia de John Rawls es la más correcta y adecuada, entre las contemporáneas, para justificar la tolerancia en las democracias liberales; sin embargo, a esta teoría que hace emanar el valor de la tolerancia de la cultura política liberal le reprocho no tener lo bastante en cuenta que el aprecio debido a tal cultura no proviene tanto de su sentido semántico como

<sup>20</sup> *Ibidem* § I, 1, C.

<sup>21</sup> *Ibidem* § I, 1, D y E.

## XXXIV EL PENSAMIENTO LIBERAL CONTEMPORÁNEO SOBRE LA TOLERANCIA

del pragmático; es decir, que la fuerza normativa de la cultura liberal no le viene dada, en última instancia, por su carácter de tradición de una comunidad política particular, sino por integrar un conjunto de ideas y valores que los miembros de una sociedad moderna pueden compartir a pesar de sus diferencias.

Pienso que esta interpretación del liberalismo político de Rawls lo hace más consistente y persuasivo; sin embargo, cabe preguntarse lo siguiente: si la tradición liberal no puede servirnos de plataforma normativa última para cerciorarnos de la corrección de “nuestras” pautas liberales de convicción y acción, además de eventualmente orientar su reforma, ¿en qué podemos confiar como alternativa? La respuesta que se ha encontrado a este interrogante, según expongo en el capítulo segundo, es que la certidumbre acerca de nuestras convicciones liberales referentes a la tolerancia puede provenir de las presuposiciones normativas sobre las que descansa la práctica de tratar mediante el diálogo a los desacuerdos. Entre estas presuposiciones se encuentra la de que debemos respetarnos los unos a los otros en cuanto seres, cuyos puntos de vista merecen igual consideración, lo cual supone que compartimos con los demás la responsabilidad de que se produzca la comunicación de las diferentes concepciones acerca de un mismo tema. Ello conlleva obligaciones de tolerancia tanto para el emisor (sostener las pretensiones de verdad o validez apelando a valores que puedan ser compartidos) como para el receptor de los mensajes (controlar los prejuicios que dificultan la comunicación, deber de informarse, etcétera).<sup>22</sup>

Ahora bien, el criterio de corrección conforme al cual deben dirimirse las pretensiones normativas del orden social y político enfrentadas, no debe ser tanto la capacidad de suscitar un acuerdo racional por parte de una de ellas como que permitan el florecimiento y la continuación del acuerdo razonado como forma de vida. En consonancia con este criterio, debe negarse el respeto y la consideración de miembros aptos para la cooperación social a quienes mantienen concepciones del mundo, soluciones políticas o formas de vida claramente incompatibles con la articulación dialogada de las discrepancias: movimientos o sectas contrarios a la libertad de conciencia, que no admitan un estatuto de iguales derechos para todos los ciudadanos, o que nieguen la humanidad integral de grupos de ciudadanos definidos por su raza, religión u orientación sexual. No estamos cívicamente obligados a sobreponernos al rechazo que nos susciten tales posiciones, sea por su intolerancia o por su falta de reconocimiento de derechos. Además, por consiguiente, tampoco tenemos por qué reconsiderar nuestros principios y nor-

<sup>22</sup> *Ibidem* § I, 2, D.



mas de convivencia para hospedar sus pretensiones de verdad o corrección. Lo anterior no implica, sin embargo, que las sectas o movimientos referidos deban ser siempre prohibidos o perseguidos. Según expondré, la regla general debe ser la de tolerarlas (en sentido negativo, o sea, de no someterlas a coacción), a pesar de la razonable reprobación que nos puedan suscitar, siempre que se den dos condiciones: primera, que con ello no estemos permitiendo la violación de derechos, y segunda, que, dadas las circunstancias, la libertad de los intolerantes no suponga un riesgo para el sistema de libertades de la generalidad de los ciudadanos.<sup>23</sup>

### C. *Otras causas del aluvión de significados*

La polisemia que afecta al concepto de tolerancia no solo tiene que ver con el tipo de conductas implicadas por ella, sino también está relacionada, por ejemplo, con la inercia de seguir denominando tolerancia a cualquier regulación de las diferencias sociales que implique separar los fines estatales de la religión o valores éticos de un grupo particular. Esta inercia tiene mucho de anacronismo, pero habida cuenta de su implantación, puede reconducirse útilmente. El principio de tolerancia, definido como un principio político que condena la imposición de creencias religiosas o moralidades personales, sirve para denominar un valor básico de las democracias liberales, de modo que rinde homenaje a su origen, que ha de recordarnos que la vitalidad del régimen de libertades del cual disfrutamos, al igual que la posibilidad de la cooperación social en su conjunto, pasa por renunciar a imponer nuestras convicciones, por trascendentes que nos parezcan, como se hiciera para dejar atrás las guerras de religión.

En todo caso, para evitar equivaciones y no connotar una visión del Estado como una institución de la “mayoría” en vez de institución del “conjunto” de los ciudadanos, recomendaré hablar de principio de tolerancia, y no de tolerancia a secas, cuando se haga referencia a la organización o el fundamento del Estado.<sup>24</sup> Ciertamente, el Estado liberal-democrático tolera en sentido estricto cierto tipo de conductas o formas de vida: aquellas que no puede respetar, y que, sin embargo, no se considera correcto o conveniente prohibir. Pero no es la tolerancia del Estado constitucional democrático como tal la pieza clave de la articulación del pluralismo característico de las sociedades contemporáneas. Cabe señalar que este pluralismo se articula, esencialmente, mediante tres expresiones institucionales del principio de

<sup>23</sup> *Ibidem* § I, 2, E.

<sup>24</sup> *Ibidem* § I, 3.

## XXXVI EL PENSAMIENTO LIBERAL CONTEMPORÁNEO SOBRE LA TOLERANCIA

tolerancia: la protección de las libertades frente a coacciones, característica del Estado de derecho; la promoción de las libertades frente a contingencias, característica del Estado social, y la remisión del régimen de libertades a un acuerdo entre los sujetos a él, característica del Estado democrático.

De conformidad con esa común manera extensiva de entender la tolerancia, algunos tratadistas del tema han postulado ampliar el significado del concepto hasta cubrir un amplio espectro de motivaciones y disposiciones ante la diversidad: la resignación, la aceptación estoica, la indiferencia, la curiosidad o el entusiasmo. En la sección del capítulo segundo dedicada a la polisemia que afecta a la tolerancia, se critica este enfoque por ignorar la peculiaridad de la tolerancia respecto de otras instituciones articuladoras de las diferencias, una peculiaridad que radica en la disposición a sobreponerse a una dificultad derivada de la lesión de una convicción; sin embargo, otra distinción establecida por autores como Bernard Williams sí que describe certeramente dos modelos de conducta distintos: el modelo de la práctica de la tolerancia, consistente en un “arreglárselas con lo diferente”, que puede sostenerse por razones diversas, y el de la virtud de la tolerancia, que implica un rechazo previo que se supera por razones morales.<sup>25</sup>

*D. Las circunstancias de la tolerancia: dos conclusiones a destacar*

Un rasgo importante del concepto de tolerancia, que es válido tanto para la virtud de la tolerancia como para su práctica —no así para el principio ni para acepciones muy amplias del término “tolerancia”—, es la existencia de una serie de elementos que aparecen constantemente asociados a ella.<sup>26</sup> Aunque en ocasiones se presentan definidos de modo diverso, estos elementos son cuatro: primero, el vínculo de la tolerancia con formas de diversidad social que resultan conflictivas; segundo, la reprobación o el disgusto que suscita alguna práctica o creencia; tercero, la existencia de algún tipo de jerarquía, fáctica o normativa, y cuarto, la existencia de buenas razones para sobreponerse (tolerar) al rechazo inicial. Todos estos elementos son denominados por la literatura como “circunstancias de la tolerancia”, y de su estudio se ocupa la segunda parte del capítulo segundo.

Además de describirlas sucintamente y reseñar la problemática típica de cada una de ellas, dos son las conclusiones más relevantes a las que llego sobre estas circunstancias de la tolerancia:

<sup>25</sup> *Ibidem* § I, 4.

<sup>26</sup> *Ibidem* § II.

La primera tiene que ver con la circunstancia o requisito de la lesión de una convicción provocando rechazo, y es que la definición moral y políticamente aceptable del ámbito de la tolerancia pasa por que no baste como circunstancia, o condición de esta, que una persona no intervenga contra algo que ella desprecia (no baste con una concepción perspectivista de la tolerancia). En su lugar, debe exigirse como requisito de la tolerancia que “no estemos ante la lesión de una convicción incorrecta”. Al actuar así, no hacemos más que asumir plenamente lo que supone que la práctica de la tolerancia se encuentra íntegramente inserta en el contexto intersubjetivo de las normas y valores, del mismo modo que hay prácticas que (como el asesinato) no merecen ser toleradas, porque no deben ser permitidas, e inclusive existen otras (como el racismo) que no pueden constituir un objeto propio de la tolerancia, porque no es correcto ni razonable objetarlas. En lo que a estas últimas se refiere, la tolerancia no puede ser la respuesta moral ni políticamente correspondiente, sino que es exigible una forma más directa de respeto.

Como consecuencia de lo anterior, la tolerancia pasa a no consistir únicamente en la disposición a abstenerse a intervenir contra lo que disgusta o se desapruueba, sino que también supone restricciones del juicio. El ejercicio de la virtud de la tolerancia implica que no se mantenga un espectro excesivo de objeciones con respecto a actos ajenos. La superación de prejuicios irrazonables forma parte, por tanto, de lo que significa llegar a ser tolerante, lo cual coincide con una de las acepciones ordinarias de la noción de tolerancia; esto trae aparejado que en las personas el ideal moral o cívico de tolerancia se identifique con una virtud del carácter, “algo adquirido hasta el punto de que se convierte en hábito, algo querido por la voluntad y que acaba siendo asimismo objeto de deseo”. En cuanto a las instituciones, lo que es preciso es que estos mantengan un compromiso con el fomento de tal virtud.

La segunda conclusión a destacar acerca de las circunstancias de la tolerancia está relacionada con el requisito de competencia adecuada; esto es, que solo pueda ejercer la tolerancia quien también tiene poder para no tolerar. El poder no solo se manifiesta en la capacidad directa de prohibir o permitir una conducta, sino también es poder la facultad que un actor individual o colectivo tiene para, potencialmente, “condicionar” el comportamiento de otros agentes mediante su influencia, que es derivada de una disposición material y simbólica de las cosas, y que ofrece ventajas a unas personas sobre otras.

En una sociedad democrática, la inclusión de temas excluidos de la agenda pública o la atención de preferencias marginadas se encuentran, en la práctica, en manos de quienes integran la mayoría “normal”, especialmente de quienes tienen atribuida su representación legal o mediática. To-

## XXXVIII PENSAMIENTO LIBERAL CONTEMPORÁNEO SOBRE LA TOLERANCIA

mando esto en cuenta, se debe reformular la tolerancia de manera que no se restrinja la ausencia de intervenciones deliberadas contra ciertas prácticas o creencias que se desaprueban; igualmente, debe asociarse la tolerancia con la ausencia de dominación por parte de quienes se benefician de una estructura estable de incentivos y cargas.

Como consecuencia de lo anterior, la tolerancia no puede reducirse a una cuestión de correctas “omisiones”. La tolerancia exige también acciones dirigidas a generar una situación de respeto por la diversidad humana en condiciones de igualdad tanto material como simbólica, una situación donde no se dé por sentado el predominio de una cierta mayoría. Precisamente en este sentido se dirige la identificación de la tolerancia con el reconocimiento, la cual si no es totalmente correcta, sí que aprehende una dimensión importante del concepto.

E. *El sentido de la tolerancia en el contexto del Estado social y democrático de derecho*

Los capítulos tercero y cuarto continúan con la tarea de intentar elucidar el sentido de la tolerancia en las democracias contemporáneas. A este efecto, el tercer capítulo se ocupa del significado que cabe atribuir a la tolerancia en el contexto del Estado social y democrático de derecho, donde el poder político se halla libre de todo compromiso con una concepción del bien particular y pertenece por igual al conjunto de los ciudadanos, según queda plasmado en la cultura pública y asegurado jurídicamente.

El hilo conductor del capítulo tercero es la reflexión sobre una tesis que viene a actualizar el desprecio por la tolerancia manifestado en su momento por intelectuales como Mirabeau, Paine, Kant o Goethe, la que mantiene que la institución de la tolerancia resulta en lo principal anacrónica dentro del contexto de las democracias liberales contemporáneas. Conforme a esta crítica, los valores básicos del Estado social y democrático de derecho son escasamente compatibles con dos presupuestos o circunstancias de la tolerancia: por una parte, con que la tolerancia se dirige a actos *prima facie* reprobables, hasta el punto de considerarlos merecedores de prohibición o de algún tipo de traba, y por otra, con que es requisito de la tolerancia una situación de competencia adecuada para prohibir, obstaculizar, sancionar o interferir contra lo que se desaprueba.<sup>27</sup> Los dos componentes de la crítica se encuentran ligados, ya que la posibilidad de hablar públicamente de la práctica de la tolerancia en el Estado democrático de derecho se niega, porque presu-

<sup>27</sup> *Ibidem* § II, 2 y 3.

poniendo la tolerancia a una intolerancia previa, a nadie le cabe arrogarse la legitimidad para reprobar públicamente creencias y prácticas con las que no está de acuerdo, cuando la libertad, la igualdad y el pluralismo son principios básicos del orden político reconocidos como tales por el derecho. La tolerancia estaría, así, supuestamente fuera de lugar en el Estado de derecho, porque en este régimen solo del derecho puede emanar el poder legítimo tanto para controlar las conductas como para establecer su valor público.

Según se verá, la referida tesis crítica es coherente con la comprensión del derecho como un sistema que es básico de la organización jurídico-política de los Estados liberales contemporáneos;<sup>28</sup> sin embargo, el entendimiento del derecho como sistema completo de disposiciones del que puede derivarse la solución de todos los problemas relevantes no aprehende adecuadamente toda la realidad de la interpretación y aplicación jurídicas, particularmente en lo que se refiere a las normas reguladoras de los derechos fundamentales, las cuales son, por cierto, las mayormente involucradas en aquellos conflictos sociales relacionados con la tolerancia. Las normas y el sistema de fuentes ofrecen criterios para determinar la solución correcta de un problema jurídico; sin embargo, el valor que debemos otorgar finalmente a esos preceptos viene dado por la fuerza de convicción de una argumentación que incluye consideraciones normativas de carácter jurídico y otras de índole más general.<sup>29</sup>

El derecho regula el proceso de comunicación que conlleva interpretar y aplicar las normas jurídicas por las instituciones públicas. Las garantías procedimentales procuran asegurar tanto la simetría entre las partes dentro de los procesos como la libertad e imparcialidad de las autoridades encargadas de dirimir los conflictos, adjudicando una respuesta jurídica. Ello, junto con la obligación de los tribunales de conocer el derecho vigente y su potestad de controlar la admisión de las pruebas y practicarlas de oficio, busca limitar el impacto de la orientación estratégica de las partes en el proceso, con objeto de que pueda llegarse a recopilar la información necesaria para reconstruir y enjuiciar los hechos adecuadamente; sin embargo, como una manifestación más del viejo problema de la vigilancia de los custodios, nos encontramos con que el derecho no puede procurar por sí mismo el tipo de comunicación que requiere para su interpretación y aplicación. El dominio de la arbitrariedad también depende de la disposición de los operadores jurídicos para sobreponerse al rechazo que pueda causarles cualquier desafío a las propias ideas o intereses, y para comprender los puntos de vista ajenos.

<sup>28</sup> Véase *infra* cap. III § II, 1.

<sup>29</sup> *Ibidem* § II, 2 y 3.

En esta disposición dianoética se ha llegado a entender actualmente que también consiste la tolerancia, como se expone pormenorizadamente en el capítulo segundo.<sup>30</sup>

El espacio que se reconoce a la tolerancia dentro del ámbito jurídico será mayor o menor dependiendo de las concepciones que se mantengan tanto sobre la tolerancia como sobre la estructura del ordenamiento jurídico.<sup>31</sup> Pero frente a cualquier defensa del lugar de la tolerancia en el ámbito jurídico, siempre cabría objetar el disvalor público de las actitudes despectivas finalmente superadas por la disposición a la tolerancia. Que un juez no preste la atención suficiente a los argumentos presentados por las partes o que no se ocupe lo bastante de conocer la doctrina son actitudes reprobadas por el derecho, pues este exige imparcialidad y motivación de las resoluciones, y ello se entiende orientado a una interpretación correcta de las normas. De esta forma, la disposición a la tolerancia cognitiva de los operadores jurídicos y de los ciudadanos en general estaría “presupuesta” por el derecho, igual que se les presume a unos y otros las facultades de aprehender la realidad física e intencional, o de razonar normalmente.

A la objeción referida no le falta fundamento; de hecho, se encuentra en consonancia con la primera de las conclusiones sobre “las circunstancias de la tolerancia” que se resaltaron más arriba; sin embargo, debe tenerse en cuenta que los temas hoy más controvertidos, y respecto de los cuales se demanda habitualmente tolerancia —como los conflictos interculturales—, dan lugar a menudo a interpretaciones encontradas sobre las normas de derechos fundamentales. Todo esto lo hacen de modo que se generan desacuerdos, que caben entenderse como “razonables” entre los profesionales del derecho o los ciudadanos bien informados al respecto. Es en el ámbito de estos desacuerdos razonables donde la tolerancia como principio informador de la interpretación y la aplicación del derecho encuentra su lugar por excelencia.<sup>32</sup>

Según se sostendrá en el capítulo tercero, la complejidad de las sociedades tardomodernas, su alto grado de diferenciación interna y el gran volumen de intervención del Estado en el funcionamiento de ellas demandan una considerable indeterminación de las normas. Por eso, el establecimiento del significado concreto de aquellas en cada caso exige a los ciudadanos y a sus representantes la responsabilidad de sacrificar sus propias convicciones para alcanzar acuerdos o culminar negociaciones con éxito. De otro modo —enrocándose cada cual en el derecho a ver protegida su forma de vida,

<sup>30</sup> *Ibidem* § II, 4.

<sup>31</sup> *Ibidem* § II, 5.

<sup>32</sup> *Ibidem* § III, 1.

por ejemplo — no se obtendrá un desarrollo normativo inclusivo, y se llegará inexorablemente a una sobrecarga política de la función judicial. Esto equivale a decir que la interpretación y la aplicación del derecho serán tanto más democráticas cuanto más tolerancia manifiesten los ciudadanos y sus representantes políticos a la hora de concretar el contenido de los derechos fundamentales. Pero, en última instancia y como se refirió anteriormente, también la disposición a la tolerancia de los funcionarios públicos, jueces y magistrados resultará decisiva: la justicia no es posible en ausencia de la virtud.<sup>33</sup>

Sobre este asunto del espacio de la tolerancia en una democracia constitucional, se vuelve en el capítulo octavo, solo que en esta ocasión la trama de la reflexión la brinda el esclarecimiento de los deberes de tolerancia como expresiones de los deberes de civilidad, según son concebidos por John Rawls.<sup>34</sup> Creo que la teoría de Rawls recoge una idea clave en todo este asunto: una democracia liberal en las condiciones de pluralismo propias de la modernidad no puede funcionar sin la disposición a la tolerancia de sus ciudadanos. No hay manera de que estos lleguen a un acuerdo acerca de los principios básicos de la cooperación social en ausencia de tolerancia.

El conjunto de la reflexión sobre el lugar de la tolerancia en el Estado social y democrático de derecho se desenvuelve contando con estas expectativas de que puede producirse algún tipo de entendimiento entre ciudadanos a pesar de sus diferencias, y de que no se va a privar arbitrariamente a ningún grupo social de la posibilidad efectiva de participar en la adopción de las normas jurídicas a las que van a verse sometidos. En ausencia de las expectativas referidas, el reconocimiento judicial de derechos puede ser, en el mejor de los casos, el único recurso disponible para un arreglo pacífico de las controversias o para remediar la “humillación” sufrida por un grupo de personas. Aún así, habrá que contar con la tolerancia de los operadores jurídicos, o incluso con su complicidad, para que la vía judicial prospere. El caso de la sistemática exclusión que sufren las comunidades indígenas en diversos países de América Latina constituye un buen ejemplo de esta situación.

*F. El desarrollo de la reflexividad moderna: nuevas oportunidades y nuevos retos para la tolerancia*

A lo largo del libro es recurrente vincular el desarrollo de la tolerancia con la atomización de referentes valorativos característica de la modernidad. En los dos primeros capítulos se narra cómo la transformación de una sociedad tradicional en otra de mentalidad individualista está ligada a la

<sup>33</sup> *Ibidem* § III, 3.

<sup>34</sup> Véase *infra* cap. VIII § II, especialmente el número 4.

génesis y despliegue de la tolerancia moderna. El capítulo cuarto se ocupa del impacto sobre la tolerancia de una nueva vuelta de tuerca del proceso de destradicionalización, en la que se ven socavados, incluso, los contextos de acción generados por la modernidad en sustitución de los tradicionales, como la nación y el Estado.<sup>35</sup>

Para explicar la intensidad adquirida por la destradicionalización, debe traerse a colación una nueva forma de capitalismo marcado por la mundialización económica, la flexibilidad laboral, el desorden empresarial y la ilimitada persecución del lucro inmediato; asimismo, es este un capitalismo que compartimenta la producción entre una red anónima de trabajadores, genera una fuerte competitividad y exige una disposición individual para la movilidad funcional y geográfica. Todo ello opera en contra de aquellos lazos sociales no mediados por el mercado, con la consiguiente merma del sentido de la solidaridad, y que además viene a reforzar la posición central del individuo. De esta forma, los vínculos comunitarios tradicionales, premodernos o modernos, pierden su valor “cuasinatural” para adquirirlo en razón a la aceptación que de ellos hagan los individuos.<sup>36</sup>

Este vigor reciente del proceso de destradicionalización estaría conllevando a una mayor disposición hacia la tolerancia en las sociedades democráticas, en lo que toca a cómo se experimentan las creencias religiosas. En este sentido, los sondeos de opinión permiten ser relativamente optimistas, según se examina en la primera parte del capítulo cuarto. La situación en lo relativo a la tolerancia política parece distinta; sin embargo, resulta arriesgado extraer conclusiones de los estudios disponibles sobre este último asunto. El enfoque manejado es, por lo común, notablemente defectuoso, particularmente la definición de lo que se consideran como conductas tolerantes en el ámbito político.

En la segunda parte del capítulo se aborda una dinámica perversa de la tolerancia, que es generada por el agudo individualismo asociado al vigor del proceso de destradicionalización. En este sentido, se trata de la tendencia a que el ideal de acuerdo racional sea desplazado por el de “tolerancia hacia todos los puntos de vista”; es decir, una tolerancia que se entiende como exigencia de que se respeten aquellas opiniones de las que se discrepa, hasta el punto de eximir las de toda discusión. Según se defenderá, esta perversión semántica que sufre la tolerancia va en contra del reconocimiento debido al valor de la persuasión racional; esto es, en perjuicio del ideal de comuni-

<sup>35</sup> El cuarto capítulo fue publicado como artículo en *Política y cultura*. Véase Escámez (2004a), si bien los datos sociológicos han sido actualizados manejando bibliografía reciente.

<sup>36</sup> Véase *infra* cap. IV § II, 1.



cación entre ciudadanos democráticos, el cual se ve socavado. Como correlato, se refuerza la agregación de puntos de vista en cuanto mecanismo de adopción de decisiones, también las de naturaleza política. Igualmente, la tolerancia indiscriminada de la que hablamos supone una amenaza para el pluralismo, en cuanto avala la equivalencia de lo sociológicamente normal con lo políticamente debido.

El epígrafe final del capítulo cuarto se ocupa de los nuevos “retos” para la tolerancia, así como de la transformación del significado de esta, que surgen de nuevas circunstancias, como la transformación de las sociedades en sociedades del riesgo, la relevancia adquirida por los estilos de vida, o el cambio cultural hacia el posmaterialismo. La sociedad del riesgo, se dirá, da lugar a pretensiones políticas que, por su carácter salvífico —de vida o muerte colectivas—, enfrentan a las personas de una manera que hace recordar a las divisiones religiosas de la Reforma, aunque, sin duda, hoy contamos con mayores recursos para dirimir las disputas.<sup>37</sup> En cuanto al auge de los estilos de vida y los valores posmateriales, la tesis mantenida es que ello determina que los conflictos potenciales *no solo* provengan de la existencia de distintas concepciones comunitarias del bien. Incluso, tal fuente tradicional de conflictos se combina con otra contemporánea: la diversidad de cambiantes estilos de vida, muchas veces de escasa homogeneidad interna. Además, una consecuencia de todo esto es que el régimen de tolerancia propio de las sociedades de emigrantes (de corte individualista) se está generalizando a otros modelos societarios, como los Estados nacionales.<sup>38</sup>

### 3. *Tercera parte. El pensamiento político sobre la tolerancia: modelos liberales contemporáneos*

La tercera parte de esta obra, integrada por los capítulos quinto al noveno, está dedicada al estudio del pensamiento político sobre la tolerancia, particularmente al pensamiento liberal contemporáneo, aunque en el capítulo séptimo también se someten a examen algunas posiciones normativas críticas del liberalismo, y hasta inaceptables desde un punto de vista liberal. Se trata de posiciones vinculadas a las políticas de la identidad que gozan o han gozado de bastante predicamento, por lo cual pronunciarse sobre ellas me ha parecido oportuno. Describo a continuación el contenido de esta tercera parte del libro.<sup>39</sup>

<sup>37</sup> *Ibidem* § III, 1.

<sup>38</sup> *Ibidem* § III, 2 y 3.

<sup>39</sup> Un resumen de las ideas vertidas en esta tercera parte puede encontrarse en Escámez (2008a). El capítulo sobre Berlín está basado en un trabajo anteriormente publicado (Escá-

### A. *Tolerancia y pluralismo*

El primer capítulo de la tercera parte está dedicado a quien puede considerarse puente entre las teorías liberales clásicas y contemporáneas de la tolerancia, me refiero a Isaiah Berlin. Tal consideración la merece Berlin por su crítica a la defensa de la tolerancia realizada por John Stuart Mill. Con todos sus defectos, esta crítica supone una significativa vuelta de tuerca en la depuración de elementos metafísicos de la justificación liberal de la libertad y la tolerancia, que frente a la orientación marcadamente empirista de otras anteriores (la de Hobbes en cuanto pueda considerarse liberal, la de Hume, la de los utilitaristas o la del propio Mill), apunta a otro tipo de fundamento para el orden social y político: el pluralismo de los valores creados por los seres humanos, tanto individual como colectivamente.

Sobre esta crítica de Berlin a Mill, que ocupa una posición de bisagra entre la segunda de las teorías clásicas de la tolerancia liberal y las teorías contemporáneas, versa la primera sección del capítulo quinto. La principal incongruencia que Berlin detecta en la defensa de la tolerancia desplegada por Mill es que tal defensa no puede residir a un tiempo en dos ideas: por un lado, la idea de que la capacidad de elección para el bien y para el mal es el rasgo humano por excelencia, y por otro, la de que existe un fin superior a todos los demás. Según Berlin, la segunda de las ideas mencionadas es errónea, ya que su verificación supondría que el fin ensalzado por Mill (que no es otro que la autonomía) ha sido comparado con todas las otras posibilidades. Pero estas no pueden ser sino infinitas, como ilimitada es la capacidad de las personas de proponer a lo largo del tiempo nuevos objetivos o mejoras a los existentes.

Ante las dificultades mencionadas, Berlin propone una interpretación de *Sobre la libertad* distinta a la propugnada por su autor, que da lugar a una teoría de la tolerancia en la cual si bien las justificaciones elementales de la tolerancia distinguidas en el primer capítulo del libro no cambian, sí que lo hace la combinación de estas; sin embargo, defenderé que Berlin no tiene un argumento concluyente para derivar a partir del pluralismo la prioridad de

mez, 2008b), y que ha sido reelaborado para una conferencia impartida en el Seminario Ilustración de la Fundación Ortega y Gasset de Madrid, en julio de 2011. El capítulo sexto, por su parte, toma como base un trabajo realizado en colaboración con David Sánchez La Fuente (Escámez y Sánchez-La Fuente, 2003). La relación de trabajos preparatorios de esta tercera parte debe incluir, por último, el artículo publicado en un monográfico de la revista *Isegoría* dedicado a John Rawls (Escámez, 2004b) y revisado para su publicación en inglés como *Working Paper* del *Morrell Toleration Programme* (Escámez, 2007); si bien la segunda parte de tal capítulo se publica por primera vez en este libro.

la libertad, ni tampoco la institucionalización de tal prioridad como deber de tolerancia.<sup>40</sup>

Además de examinar la reinterpretación pluralista de las ideas de John Stuart Mill sobre la tolerancia en el capítulo quinto, abordo la formación y la justificación filosófica del pluralismo según las concibió Berlin, así como la justificación pluralista de la tolerancia y sus problemas. El elemento clave de la justificación filosófica del pluralismo es la supuesta inconmensurabilidad del valor entre ciertos fines, la cual impediría pensar en una completa jerarquía racional de estos, y solo permitiría, como mucho, el compromiso entre diversos modos de vida; sin embargo, mantendré que este razonamiento de la inconmensurabilidad presupone un privilegio de los métodos de las ciencias formales y experimentales, y una concepción abstracta de ser humano que no casan con la idea de Berlin de que las concepciones y la experiencia de la realidad están mediadas por conceptos y categorías insertos en los lenguajes históricos.<sup>41</sup> Frente a esta justificación basada en la inconmensurabilidad, propondré entender el pluralismo más como la consecuencia de previsibles contingencias que de una lógica necesaria: es previsible que exista un pluralismo de visiones de la vida buena y, precisamente, por eso no podemos contar con razones emanadas de una tradición común para tolerarnos, sino que estas razones debemos tomarlas de los presupuestos normativos de cualquier diálogo racional, según se expone en el capítulo segundo.<sup>42</sup>

El capítulo quinto se ocupa también de las complejas relaciones entre el pluralismo y el liberalismo, en particular del pluralismo con la institución de la tolerancia liberal. Cabe señalar que este tema, y no por casualidad, constituye el meollo de los diversos ensayos dirigidos a depurar el utilitarismo contenido en la obra *Una teoría de la justicia*, así como la propuesta de Rawls de influencia y valor de referencia equiparables a la obra *Sobre la libertad*. No es extraño que tales intentos de adecuar el liberalismo —y con él, el valor, la función y los límites de la tolerancia— a la diversidad de las sociedades democráticas contemporáneas cuenten con la teoría pluralista de Berlin como ascendiente.

### B. *La tolerancia como práctica social*

El capítulo sexto está dedicado a dos significativo pensadores que comparten con Berlin una vocación antimetafísica y desconfianza hacia el racionalismo. Estos autores son Michael Walzer y Richard Rorty, quienes han

<sup>40</sup> *Ibidem* § I, 2 y 3.

<sup>41</sup> *Ibidem* § II, 1 y 2.

<sup>42</sup> *Ibidem* § II, 3.

otorgado notable atención a la tolerancia dentro de sus teorías; esto es especialmente claro en el caso de Michael Walzer, autor de la obra *Tratado sobre la tolerancia*.<sup>43</sup> No obstante, Richard Rorty no se queda muy atrás en cuanto a lo mismo. Los conceptos básicos de la teoría política de Rorty, como los de cosmopolitismo, reformismo o rechazo de la crueldad, están muy ligados al de tolerancia, según se verá.

Las propuestas de Walzer y Rorty tienen en común la idea de que la integración de la diversidad debe tomar como referencia normativa el propio orden particular de valores, sin perjuicio de que, a partir de este orden, pueda construirse otro cosmopolita. La propuesta de Walzer puede considerarse como el enfoque afín al comunitarismo más elaborado de tantos que se han planteado el problema de integrar la diversidad de formas de vida. La idea fundamental de su *Tratado sobre la tolerancia* es que hay diversos regímenes de tolerancia que permiten la vida en común de los distintos sistemas sociales, y que a cada pueblo corresponde un régimen de tolerancia, que determina su historia y su cultura. De esta forma, si hablamos de una comunidad política liberal, la forma de integración resultante será también la de la tolerancia liberal. No obstante, junto a las moralidades densas particulares, Walzer admite la existencia de una moralidad tenue y mínima universal, de una moralidad compuesta por una especie de “consenso por solapamiento” de moralidades densas que condicionaría el valor de éstas. El problema es que la justificación densa, al igual que el enjuiciamiento con arreglo a criterios tenues de un régimen de tolerancia, remiten al discurso argumentativo, como el mismo Walzer reconoce. Además, según se sostendrá, las reglas de este discurso ni avalan las conclusiones alcanzadas por Walzer ni son lo relativas que este autor pretende.<sup>44</sup>

Por su parte, la propuesta de Rorty es un pensamiento que busca superar algunos defectos filosóficos del comunitarismo e integrar ciertos momentos de verdad en los que se apoya la posmodernidad filosófica. Son las instituciones y las prácticas de las prósperas democracias del Atlántico Norte las que encarnan el ideal político que sostiene Rorty; además, para defenderlas no haría falta acudir a argumentos transculturales o ahistóricos sobre la racionalidad o moralidad que subyace a este tipo de cultura liberal. Según Rorty, bastaría de entrada con asumir el carácter histórico de nuestra identidad, e incluso sería suficiente con admitir que, si compartimos ciertos ideales y valores, ello se debe a procesos evolutivos contingentes, pese a lo cual creemos que nuestras formas de vida son preferibles a otras. Este etnocentrismo esta-

<sup>43</sup> Walzer (1998).

<sup>44</sup> Véase cap. VI § I, 1-3.

ría, además, avalado por la mayor “ventaja” que representa vivir con arreglo a la tradición liberal, en comparación con otras formas de vida. Cabe decir que tal “ventaja” de las instituciones liberales, entre ellas la tolerancia, y no su racionalidad o su corrección, debería hacerse valer en la comunicación intercultural.

El principal problema que será detectado en la posición de Rorty es su pretensión de prescindir de toda idealización y todo aire de trascendencia en nuestra actividad cognoscitiva. Conforme a tal pretensión, la palabra “verdad” aludiría simplemente al aprecio que manifestamos por aquellas creencias que consideramos bueno creer, y por verdad no entenderíamos más que aquello que “se ajusta a las normas de nuestra sociedad sobre lo verdadero”; sin embargo, nuestro modo de hablar acerca de la verdad y la realidad cotidianas, no solo filosóficas, se expresan a través del mismo tipo de idealizaciones que Rorty pretende expurgar. Cuando en el lenguaje corriente decimos que algo “es verdad”, pretendemos decir que algo “es verdad de todas formas, lo pensemos así o no”.

Del mismo modo, no es realista postular que se dejen a un lado las categorías existenciales y morales que separan a las distintas culturas para concentrarse en las ventajas. Lo sería sí, como pretende Rorty, las diferencias entre los humanos se circunscribieran a cuestiones de “razón técnica” acerca del modo de cocinar o desplazarse. Pero esta óptica ignora la trascendencia que las personas conceden a sus formas de vida.<sup>45</sup> Igualmente, la afirmación etnocéntrica del valor de “abominar de la crueldad” resulta muy problemática e inconsistente con el planteamiento filosófico de Rorty.<sup>46</sup>

### C. *La tolerancia como exigencia de protección de las especies humanas*

Al principio de esta presentación se mencionó cómo las reivindicaciones de ciertos grupos sociales, de que sus peculiaridades fueran tomadas en cuenta en la organización social, se encontraban detrás de la recuperación del interés por la tolerancia ocurrida desde finales de los sesenta del siglo XX. Sin lugar a dudas, las demandas de aceptación pública de las identidades colectivas, características de aquellos grupos, han dado y dan lugar a algunos de los más genuinos desafíos contemporáneos para la convivencia. Cabe señalar que esto no es extraño, puesto que las referidas demandas conllevan al desbordamiento de la articulación liberal de las discrepancias entre las diferentes concepciones del mundo, en dos sentidos: primero, en el de la expansión espacial del reconocimiento de las diferencias del ámbito privado

<sup>45</sup> *Ibidem* § II, 1 y 2.

<sup>46</sup> *Ibidem* § II, 3.

## XLVIII EL PENSAMIENTO LIBERAL CONTEMPORÁNEO SOBRE LA TOLERANCIA

al público, y segundo, en el de la ampliación del grado de aceptación de las diferencias, al no considerarse suficiente la indiferencia o no interferencia, y exigirse la aprobación y el reconocimiento público. Con estos cambios, el significado de la tolerancia se ha visto ampliado y, para algunos, modificado por completo.<sup>47</sup>

En el capítulo séptimo se abordan, para empezar, las razones de por qué la mencionada irrupción de las demandas de reconocimiento de la identidad diferenciada ha traído como consecuencia la renovación del interés por la tolerancia.<sup>48</sup> A continuación se indaga en los hechos que han motivado que las reivindicaciones de reconocimiento de la identidad diferenciada, junto con los conflictos con ellas relacionados, hayan llegado a ocupar un lugar tan destacado en las agendas políticas de las democracias contemporáneas.<sup>49</sup>

Una vez contextualizadas las posiciones que defienden que la identidad de ciertos grupos diferenciados debe ser defendida y promovida políticamente, en el mismo capítulo séptimo, se ofrece un estudio de los argumentos básicos manejados por tales posiciones, centrándose en el espacio y el significado que otorgan a la tolerancia. Cabe señalar que sobre esta cuestión se reflexiona en el capítulo segundo, donde se tratan quizá las teorías más significativas sobre el tema y se expone lo esencial de mi posición al respecto;<sup>50</sup> sin embargo, hay otras posturas normativas acerca de la identidad con proyección sobre la tolerancia que son paradigmáticas y no podían dejar de examinarse. Todas ellas, las que se incluyen en el apartado segundo del capítulo séptimo, mantienen con el liberalismo una relación eminentemente crítica. Dentro de estas posturas normativas se encuentran: la teoría crítica de la tolerancia pura de Marcuse y Wolf, la cual puede atribuirse a ciertos movimientos políticos, aun cuando no sea por ellos reivindicada expresamente; la teoría de la tolerancia universal que se desprende del multiculturalismo posmoderno, y por último, la tolerancia que cabe concebir dentro de un marco normativo comunitarista. Todos estos planteamientos son objeto de crítica por diversos motivos: el de Marcuse, por su dogmatismo implícito; el posmoderno, por desprover de todo perfil ético a la tolerancia, al despojarla de los límites de lo tolerable, y el comunitarista, por despreciar la capacidad de los ideales abstractos para aunar voluntades en el contexto de sociedades pluralistas como las modernas.<sup>51</sup>

<sup>47</sup> Véase *infra* cap. II § I, 3, C; cap. III § III, 2.

<sup>48</sup> Véase *infra* cap. VI § I, 1.

<sup>49</sup> *Ibidem* § I, 2.

<sup>50</sup> Véase *infra* cap. II § I, 2, C.

<sup>51</sup> Véase *infra* cap. VII § II.

Para concluir este capítulo dedicado a las concepciones particularistas de la tolerancia, se examina la defensa de la tolerancia basada en que esta constituye una institución perteneciente a la forma de vida liberal. Este liberalismo perfeccionista presenta, sin embargo, problemas, como los que se generan por su falta de coherencia interna, ya que el déficit de tensión crítica que mantiene con respecto a los valores comunitarios no se compadece con el significado auténtico de la autonomía. También este liberalismo tiene problemas por ignorar, como hiciera el comunitarismo, el hecho del pluralismo realmente existente en las sociedades democráticas modernas y el carácter postradicional de estas. Si el pluralismo de formas de vida es el desafío, su superación no puede venir por la afirmación de una forma de vida en particular. Tal afirmación es, por lo demás, extraña a la orientación crítica respecto del saber establecido tan característico de la tolerancia basada en la autonomía defendida por Mill.<sup>52</sup>

#### D. *La tolerancia como virtud y principio del liberalismo político*

En el capítulo octavo se aborda la noción de tolerancia presente en el liberalismo político de John Rawls, en lo que toca a la parte más general de esta teoría, que es la referida a una sociedad política y no a su extensión a las relaciones internacionales. Como se advierte al comienzo del capítulo, esta restricción obedece a razones de espacio, y no a que la noción de tolerancia en el contexto del derecho de gentes rawlsiano sea poco importante. No obstante, en el último párrafo del capítulo hay una referencia concreta al derecho de gentes según lo entiende Rawls, aunque tal referencia se trae a colación para evaluar la medida en que la doctrina liberal-política de la tolerancia extrae su fuerza normativa de la tradición liberal, frente a un planteamiento más universalista y, por ello, también más inclusivo.<sup>53</sup>

El esclarecimiento de la idea liberal-política de tolerancia ha de hacer frente a la polisemia que afecta al concepto de tolerancia, una polisemia a la cual no es ajeno Rawls y que se trata en el primer epígrafe del capítulo octavo. De esta manera, por un lado, se hallará que Rawls cuenta con la virtud de la tolerancia de aquellas personas para quienes se elige la concepción política de la justicia. Para Rawls es indudable el carácter virtuoso de la tolerancia que propugna: en primer lugar, porque la finalidad que se persigue con la tolerancia sería correcta (posibilitar la cooperación social entre los ciudadanos que comparten diversas concepciones existenciales), y también adecuada al

<sup>52</sup> *Ibidem* § III.

<sup>53</sup> Véase *infra* cap.VIII § V, 4.

pluralismo de concepciones existenciales de las democracias liberales modernas, y en segundo lugar, porque el objeto de la tolerancia vendría caracterizado por los mismos rasgos de corrección y adecuación. El hecho de que los miembros de las democracias modernas compartan diversas concepciones del mundo, sin que quepa esperar la completa reducción de tal diversidad mediante un acuerdo racional, permite considerar como razonables los desacuerdos existentes. Por consiguiente, las objeciones que los partícipes de unas concepciones del mundo pueden plantear a otras son apreciables también como “objeciones razonables”.

La expectativa de que los ciudadanos manifiesten la virtud de la tolerancia, estipulada por el liberalismo político, se expresa en obligaciones de estos, las cuales son sometidas a un examen en el segundo apartado del capítulo. Así, según se verá, la tolerancia de los ciudadanos pasaría por reconocer las cargas del juicio y cumplir con los deberes de civilidad, en particular el deber de apelar a la razón pública, cuya excesiva definición por parte Rawls será objeto de crítica.<sup>54</sup> No obstante, también en el liberalismo político, la tolerancia aparece como un principio de legitimidad; esto es, como un principio discriminador de las razones susceptibles de justificar los fines y la organización de la estructura básica de la sociedad. En este sentido, si virtud y principio mantienen una relación de complementariedad, igualmente se da entre ambas dimensiones de la tolerancia cierta tensión. Además, dada la jerarquía de valores presupuesta por la virtud de la tolerancia, resulta problemático considerar tal virtud como un valor político básico allí donde el principio de tolerancia rige sobre los fundamentos del orden sociopolítico. Este problema constituye un caso especial de la tesis más general, según la cual no habría lugar para la tolerancia en el contexto del Estado social y democrático de derecho. Tal tesis es abordada en el tercer capítulo,<sup>55</sup> solo que en el segundo apartado del capítulo octavo el asunto se trata buscando determinar la función que otorga Rawls a la virtud de la tolerancia en una empresa muy concreta: la de que el derecho de una democracia liberal plasme, siempre y efectivamente, el ejercicio del poder político por parte de ciudadanos que se relacionan entre sí como personas libres e iguales, sin discriminación por razón de creencias.<sup>56</sup>

En el tercer epígrafe del capítulo prosigue el análisis de la teoría liberal-política de la tolerancia mediante la comparación con otras dos que se relacionan con ella: la *Carta sobre la tolerancia* de John Locke y la idea de tolerancia

<sup>54</sup> *Ibidem* § II, 2.

<sup>55</sup> Véase *supra* § III, 2, E.

<sup>56</sup> Véase *infra* cap. VIII § II.



defendida en *Una teoría de la justicia* por el propio Rawls, la cual se revela más próxima al liberalismo político de lo que a primera vista pudiera pensarse. Este análisis comparativo concluye con una reflexión acerca de las novedades que representa el liberalismo político con respecto a la obra anterior de Rawls.<sup>57</sup>

Finalmente, en el cuarto apartado se examina la defensa de la tolerancia por el liberalismo político, basada en que, debido a ciertos límites de lo que puede ser racionalmente acordado, ninguna doctrina comprensiva puede servir de base a la concepción de la justicia de una sociedad democrática moderna. Este examen nos conduce a apreciar que la fuerza del argumento a favor de la tolerancia del segundo Rawls reside en la conformidad que tal argumento puede suscitar en personas de cierto tipo: racionales y razonables. A su vez, el valor normativo de estos rasgos característicos de quienes han de validar el argumento por la tolerancia incorporado al liberalismo político, así como la concepción de la justicia del liberalismo político en su conjunto, proviene —según proclama Rawls de forma recurrente— de su pertenencia a la cultura política liberal; sin embargo, se concluirá en el epígrafe quinto que la reivindicación del valor semántico de la racionalidad y la razonabilidad como nociones pertenecientes al léxico de la tradición liberal no puede ser lo más relevante. En este sentido, siendo coherentes con el pluralismo que predica Rawls de las sociedades liberales, lo más determinante debe ser el valor pragmático del modelo normativo de persona racional y razonable; es decir, la facultad de este modelo para servir de foco de un posible “acuerdo de todos” los ciudadanos acerca de los fundamentos del orden social.<sup>58</sup>

<sup>57</sup> *Ibidem* § III.

<sup>58</sup> *Ibidem* § V.



## AGRADECIMIENTOS

En lo que he tardado en elaborar este trabajo, he tenido ocasión de acumular muchas deudas. Desde lejos y de cerca, desde la paridad y la jerarquía, he recibido la ayuda y disfrutado de la conversación y el afecto de grandes compañeros. En la Universidad de Málaga lo han sido Manuel Arias y Rafael Durán, cómplices absolutos a la hora de enseñar, investigar y vivir, y Ángel Valencia, quien como responsable del Área de Ciencia Política ha actuado como mi valedor durante años. En la Universidad Autónoma de Madrid, he tenido el privilegio de trabajar junto a Elena García Guitián y quien posiblemente sea el teórico político español contemporáneo con una obra más singular y relevante, Rafael Del Águila: lo que he escrito y lo que pienso se debe mucho al pensamiento de ambos referente al pluralismo de valores. Mis sentimientos respecto de todos los mencionados, así como hacia Diego Vera, Juan Manuel Ayllón, Pepo Pérez, José Manuel Cabra y Christian Backenköhler, no se ciñen a su condición de colegas: son mis amigos con todas las letras. Lo son, porque su generosidad nunca me ha faltado cuando ha sido precisa, y porque lo que signifique de bueno mi nombre, como académico y como persona, les corresponde a ellos en gran medida. Mi principal débito es, con todo, para Fernando Vallespín; de él me considero su discípulo, pues me descubrió el universo intelectual en el que habito, y me ha ofrecido su confianza y su apoyo más allá de lo razonable.

A las discusiones con David Sánchez-La Fuente debo muchas ideas y el haber podido formar las mías; además, debe ser considerado coautor del epígrafe segundo del capítulo sexto, el cual reproduce parte de un artículo que escribimos juntos. David me permitió también conocer a Rafael Aguilera de la Universidad de Nuevo León, quien es coautor de proyectos intelectuales trasatlánticos y cuya ayuda ha sido decisiva para publicar este libro. A madurarlo me sirvió mucho la estancia en la Universidad de York; mi gratitud por ello es hacia Matt Matravers, Susan Mendus, Jon Parkin, Tim Stanton, Matthew Festenstein y el resto de miembros del *Morrell Centre for Toleration Programme*, así como para John Horton. Del mismo modo, deseo agradecer a quienes con sus críticas y su aliento han contribuido a mejorar esta investigación, especialmente a los profesores Joaquín Abellán, Ramón Maiz y Ramón Vargas-Machuca, quienes son referentes intelectuales para mí.

Esta investigación ha sido posible gracias a la financiación del Gobierno de España, con cargo al Subprograma de Proyectos de Investigación no orientada 2008-2011, concretamente la asignada al Proyecto CSO2011-28041. Su publicación la debo al Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, al que agradezco enormemente que haya accedido a acoger una obra llegada de tan lejos, en un gesto que dice mucho de su vocación universitaria. Especialmente, agradezco a la doctora Flores Ávalos por su paciencia y gentileza como editora.

En otro orden de cosas, gracias, mil gracias, a mis amigos y a mi familia. A mi mujer, Esther, por ayudarme a ensanchar las fronteras de mi existencia renovando su brillo de continuo. A mi madre, María del Carmen, y a mi hermana, Macarena, por su perseverancia en el querer. A quien fuera mi compañera durante años, Iris Almendra, por el tiempo que me regaló para que pudiera trabajar en esto. A mi hijo, Gabriel, mi hermano, Antonio, y mi padre, Agustín, por tanto durante su vida y después de ella.

## ABREVIATURAS

- Against* BERLIN, Isaiah, 1979, *Against the Current. Essays in the History of Ideas*, Londres, The Hogarth Press [versión castellana de Hero Rodríguez Toro, México, Fondo de Cultura Económica].
- Carta* LOCKE, John, 1985 [1689], *Carta sobre la tolerancia* [versión castellana de Pedro Bravo Gala, Madrid, Tecnos].
- Concepts* BERLIN, Isaiah, 1978, *Concepts and Categories*, Nueva York, Hogarth Press [versión castellana de Francisco González Aramburo, México, Fondo de Cultura Económica].
- Contingencia* RORTY, Richard, 1991, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós.
- Crooked* BERLIN, Isaiah, 1990 [1959], *The Crooked Timber of Humanity*, Londres, John Murray [versión castellana de José Manuel Álvarez Flórez, Barcelona, Península].
- Esferas* WALZER, Michael, 1993, *Las esferas de la justicia* [versión castellana de Heriberto Rubio, México, Fondo de Cultura Económica].
- Four* BERLIN, Isaiah, 1969, *Four Essays on Liberty*, Oxford, University Press [versión castellana de Belén Urrutia, Julio Bayón y Natalia Rodríguez Salmones, Madrid, Alianza, 1988].
- Fundam. metafísica costumbres* KANT, Inmanuel, 1996 [1797], *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* [versión castellana de José Mardomingo, Barcelona, Ariel].
- Leviatán* HOBBS, Thomas, 1980 [1651], *Leviatán* [versión castellana de Antonio Escobedo, Madrid, Editora Nacional].

- Metafísica de las costumbres* KANT, Immanuel, 1989 [1797], *Metafísica de las costumbres* [versión castellana de Adela Cortina y Jesús Conill, Madrid, Tecnos].
- PL* RAWLS, John, 1993, *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press [versión castellana de Antoni Doménech, Barcelona, Crítica].
- ¿Qué es la ilustración?* KANT, Immanuel, 1975 [1784], “¿Qué es la ilustración?”, *Filosofía de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Reply* BERLIN, Isaiah, 1983, “Reply to Robert Kocis”, *Political Studies*, núm. 31.
- Seis libros* BODINO, Juan, 1962 [1572], *The Six Books of a Commonwealth* [versión inglesa de Richard Knolles y Kenneth D. McRaw (comps.), Cambridge (Massachusetts)].
- Sobre la libertad* MILL, John Stuart, 1970 [1859], *Sobre la libertad* [versión castellana de Pablo de Azcárate, Madrid, Alianza].
- TJ* RAWLS, John, 1971, *A Theory of Justice*, Oxford, University Press [versión castellana de María Dolores González, México, Fondo de Cultura Económica].
- Tratado* WALZER, Michael, 1998, *Tratado sobre la tolerancia* [versión castellana de Francisco Álvarez, Barcelona, Paidós].

PRIMERA PARTE

LOS ORÍGENES DE LAS IDEAS LIBERALES DE  
TOLERANCIA





## 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.<sup>59</sup>

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.

<sup>59</sup> 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 compendias 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*.<sup>60</sup> 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.<sup>61</sup> 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*.<sup>62</sup>

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

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

<sup>61</sup> Tomás y Valiente (1996: 232-234).

<sup>62</sup> 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.<sup>63</sup> 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;<sup>64</sup> 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.<sup>65</sup>

No obstante lo restrictivo de esta concepción de la tolerancia, y la duda incluso de si puede ser propiamente considerada como tal,<sup>66</sup> 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.<sup>67</sup> 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.<sup>68</sup>

### 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 reprochaba 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

<sup>63</sup> Bueno (1978: 87).

<sup>64</sup> Tomás de Aquino, *Secunda secundae* (q. 10, a. 12).

<sup>65</sup> Bueno (1978: 88).

<sup>66</sup> 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.

<sup>67</sup> Barcala (1990: 294-300); Habermas (1987: 54-57).

<sup>68</sup> 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.<sup>69</sup>

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.<sup>70</sup>

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*”.<sup>71</sup> 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.<sup>72</sup>

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

<sup>69</sup> Bueno (1978: 89 y 90).

<sup>70</sup> Lahey (1996: 53 y ss.).

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

<sup>72</sup> 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.<sup>73</sup>

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.<sup>74</sup>

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

<sup>73</sup> 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).

<sup>74</sup> 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.<sup>75</sup> 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*.<sup>76</sup>

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”.<sup>77</sup> 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.<sup>78</sup>

### 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”,<sup>79</sup> 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

<sup>75</sup> 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.

<sup>76</sup> Véase *infra* cap. VIII § IV, 1.

<sup>77</sup> Lecler (1969: vol. I, 172).

<sup>78</sup> Véase *infra* cap. VI § II.

<sup>79</sup> 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.<sup>80</sup> 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.<sup>81</sup>

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

<sup>80</sup> Sobre Denck y Frank, véase Furcha (1996).

<sup>81</sup> 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.<sup>82</sup> 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*.<sup>83</sup> La prioridad del referido argumento es también característica de las doctrinas de la tolerancia de Michael Walzer, Richard Rorty y John Gray.<sup>84</sup> 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.<sup>85</sup>

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.<sup>86</sup>

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”.<sup>87</sup> 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-

<sup>82</sup> A la exposición crítica de tales estrategias se dedica la tercera parte de esta obra.

<sup>83</sup> Véase *infra* cap. V § I, 2, B.

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

<sup>85</sup> Véase *infra* § II, 5, *in fine*.

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

<sup>87</sup> 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.<sup>88</sup> 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.<sup>89</sup>

## 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.<sup>90</sup> 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.

<sup>88</sup> Cornish (1994: 111).

<sup>89</sup> Véase *infra* § III, 2, A.

<sup>90</sup> 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.<sup>91</sup>

<sup>91</sup> 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.<sup>92</sup>

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*”.<sup>93</sup>

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:

<sup>92</sup> 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).

<sup>93</sup> 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.<sup>94</sup> 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.<sup>95</sup> 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”.<sup>96</sup> 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.<sup>97</sup> En cuanto a los textos jurí-

<sup>94</sup> Del Águila (2000: 98 y ss.).

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

<sup>96</sup> Bodino (*Seis libros*: IV, 7, 526 y 535).

<sup>97</sup> 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.<sup>98</sup>

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.<sup>99</sup> 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-

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

<sup>99</sup> 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.<sup>100</sup> Hobbes<sup>101</sup> asume, hasta el paroxismo, la idea erasmista 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”.<sup>102</sup> 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”.<sup>103</sup> 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”.<sup>104</sup> 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

<sup>100</sup> 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.).

<sup>101</sup> 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.

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

<sup>103</sup> Hobbes (1839-1845 [1662]: 5).

<sup>104</sup> Hobbes (1980 [1651]: cap. 43, 630).



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

En menos palabras, “la religión no es filosofía, sino ley”.<sup>106</sup> Esta afirmación cuadra con la falta de poder magisterial que atribuye a los predicadores.<sup>107</sup> 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;<sup>108</sup> 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”.<sup>109</sup>

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”.<sup>110</sup> 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-

<sup>105</sup> Hobbes (1980 [1651]: cap. 43, 631).

<sup>106</sup> Hobbes (1839-1845 [1662]).

<sup>107</sup> Hobbes (1980 [1651]: cap. 42, 557).

<sup>108</sup> Vallespín (1990: 303).

<sup>109</sup> Hobbes (1980 [1651]: cap. 42, 553).

<sup>110</sup> *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”.<sup>111</sup> 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.<sup>112</sup> 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”.<sup>113</sup> El soberano negligente que las ignore se enfrentará a castigos también naturales, el principal de ellos es la rebelión.<sup>114</sup> 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,<sup>115</sup> 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”.<sup>116</sup> 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

<sup>111</sup> *Ibidem*: cap. 28, 234.

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

<sup>113</sup> Hobbes (1980 [1651]: cap. 30, 418).

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

<sup>115</sup> Hobbes (1980 [1651]: cap. 30, 418).

<sup>116</sup> *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.<sup>117</sup> 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”.<sup>118</sup> 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.<sup>119</sup>

#### 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-

<sup>117</sup> Hobbes (1980 [1651]: cap. 38, 507).

<sup>118</sup> *Ibidem*: cap. 37, 506.

<sup>119</sup> 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.<sup>120</sup> 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.<sup>121</sup>

<sup>120</sup> Véase *infra* § II.

<sup>121</sup> 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.<sup>122</sup> 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”.<sup>123</sup> La razón de esta cuestión es que tal bien público requería de la actuación neutral del poder para preservar la sociedad humana.<sup>124</sup> 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”.<sup>125</sup> Igualmente, el magistrado podría, según Locke, forzar virtudes y perseguir vicios en tanto ello fuera necesario para el bien común.<sup>126</sup>

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

<sup>122</sup> 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.

<sup>123</sup> Locke (1985 [1689]: 41).

<sup>124</sup> Solar Cayón (1996: 208-211).

<sup>125</sup> *Idem*.

<sup>126</sup> *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.<sup>127</sup> 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.<sup>128</sup> 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.<sup>129</sup>

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.

<sup>127</sup> Pardos (1992: 239 y ss.).

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

<sup>129</sup> 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.<sup>130</sup> 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.<sup>131</sup> 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);<sup>132</sup> 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.<sup>133</sup> 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

<sup>130</sup> 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).

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

<sup>132</sup> Waldron (1991: 117).

<sup>133</sup> 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]”.<sup>134</sup> 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”.<sup>135</sup>

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

<sup>134</sup> Locke (1963a: 67).

<sup>135</sup> 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.<sup>136</sup> 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”.<sup>137</sup> 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”,<sup>138</sup> 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

<sup>136</sup> 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.

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

<sup>138</sup> *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 conducir las a escuelas privadas bajo un control más estricto de las familias y autoridades religiosas?<sup>139</sup> Contra esta opción cabría argüir que la prohibición del velo

<sup>139</sup> 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,<sup>140</sup> 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.<sup>141</sup> 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.<sup>142</sup> 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

<sup>140</sup> 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.

<sup>141</sup> Del Águila (2003: 381).

<sup>142</sup> 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;<sup>143</sup> los derechos, por su parte, amparan exigencias potencialmente rivales, porque los intereses que cualquier derecho protege son muchos y a menudo contradictorios;<sup>144</sup> 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.<sup>145</sup> 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.<sup>146</sup>

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

<sup>143</sup> *Ibidem*: 76.

<sup>144</sup> *Ibidem*: 101

<sup>145</sup> *Ibidem*: 156 y 158.

<sup>146</sup> *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.<sup>147</sup> 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 un *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”.<sup>148</sup> 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.<sup>149</sup>

<sup>147</sup> 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.

<sup>148</sup> Gray (2001: 130).

<sup>149</sup> 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”.<sup>150</sup> 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”.<sup>151</sup> 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

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

<sup>151</sup> 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.<sup>152</sup>

## 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.<sup>153</sup> No obstante, además del no intervenir contra lo que se desapueba, 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*”.<sup>154</sup> 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.

<sup>152</sup> Véase *infra* cap. VIII § III, 2.

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

<sup>154</sup> 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.<sup>155</sup>

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;<sup>156</sup> 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.

<sup>155</sup> 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”.

<sup>156</sup> 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”.<sup>157</sup> 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”.<sup>158</sup>

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,

<sup>157</sup> 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.

<sup>158</sup> 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.<sup>159</sup>

#### 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

<sup>159</sup> 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.<sup>160</sup> 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.<sup>161</sup>

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.<sup>162</sup> Con todo, no hay valedores históricos —y apenas valedores contemporáneos—<sup>163</sup> de la tolerancia absoluta. El reverso de cual-

<sup>160</sup> Margalit (1997: 122-124).

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

<sup>162</sup> 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.

<sup>163</sup> 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.<sup>164</sup> 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.<sup>165</sup> 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.<sup>166</sup> 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

<sup>164</sup> *Idem.*

<sup>165</sup> Véase § II, 2, E.

<sup>166</sup> 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.<sup>167</sup>

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.<sup>168</sup>

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.<sup>169</sup> Rorty, por su parte, asocia la tolerancia con una forma de vida de la que son valores

<sup>167</sup> Véase *infra* cap. VII § I.

<sup>168</sup> Margalit (1997: 143 y 144).

<sup>169</sup> 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.<sup>170</sup> 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.<sup>171</sup>

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.<sup>172</sup>

##### 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

<sup>170</sup> Véase *infra* cap. VI § II, 3.

<sup>171</sup> 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.

<sup>172</sup> *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.<sup>173</sup> 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.

<sup>173</sup> 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;<sup>174</sup> 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.<sup>175</sup> 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.<sup>176</sup> 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.<sup>177</sup>

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

<sup>174</sup> Véase *supra* § I, 1, B.

<sup>175</sup> Véase *infra* § III, 3; cap. II § I, 3; cap. VIII § I, 5.

<sup>176</sup> Véase *infra* § III, 3.

<sup>177</sup> 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.<sup>178</sup> 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

<sup>178</sup> 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.<sup>179</sup>

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

<sup>179</sup> Véase *infra* § III, 4.

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

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.<sup>181</sup>

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.<sup>182</sup>

### 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.<sup>183</sup> 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

<sup>180</sup> Véase *infra* cap. VIII § I, 4.

<sup>181</sup> *Idem*.

<sup>182</sup> *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.

<sup>183</sup> 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.<sup>184</sup> 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.<sup>185</sup> 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.

<sup>184</sup> 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).

<sup>185</sup> 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.<sup>186</sup> Pragmático *politique*, Judith Skhlar le sitúa como pionero de un movimiento intelectual que hace de la crueldad el peor vicio.<sup>187</sup> 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.<sup>188</sup>

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.<sup>189</sup> 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.<sup>190</sup> 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-

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

<sup>187</sup> Skhlar (1984: 22 y ss.).

<sup>188</sup> *Ibidem*: 59-64.

<sup>189</sup> Popkin (1979: 42 y 54).

<sup>190</sup> 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.<sup>191</sup>

Los argumentos relativistas y escépticos influirán en Montesquieu (1689-1755),<sup>192</sup> Voltaire<sup>193</sup> 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.<sup>194</sup>

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

<sup>192</sup> 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.

<sup>193</sup> 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).

<sup>194</sup> 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”.<sup>195</sup>

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).

<sup>195</sup> 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.<sup>196</sup>

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.<sup>197</sup>

Además de ciertas ideas,<sup>198</sup> 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

<sup>196</sup> Peces-Barba (1998: 95-99).

<sup>197</sup> Habermas (1981: cap. IV).

<sup>198</sup> 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.<sup>199</sup>

### 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”,<sup>200</sup> 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;<sup>201</sup> 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.<sup>202</sup>

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

<sup>199</sup> *Ibidem*: cap. III.

<sup>200</sup> Habermas (1981: 136-140).

<sup>201</sup> Kant (1989 [1797]: 39).

<sup>202</sup> *Ibidem*: 48 y 49.

libre. Este mismo respeto exigía proscribir aquellos comportamientos que causaran perjuicio a la libertad de los demás<sup>203</sup> (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”,<sup>204</sup> 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;<sup>205</sup> 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.<sup>206</sup> 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.<sup>207</sup> 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*”.<sup>208</sup>

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;<sup>209</sup> 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-

<sup>203</sup> 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.

<sup>204</sup> Del Águila (2003: 365).

<sup>205</sup> Así, Leader (1997).

<sup>206</sup> Véase *infra* cap. III.

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

<sup>208</sup> Kant (1975 [1784]: 35). Énfasis mío.

<sup>209</sup> 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,<sup>210</sup> y “para un deber no puede encontrarse más que un único fundamento de la obligación”.<sup>211</sup> 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.<sup>212</sup>

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 meritoria.<sup>213</sup>

<sup>210</sup> Kant (1996 [1797]: 397-399).

<sup>211</sup> Kant (1989 [1797]: 259).

<sup>212</sup> Hampster-Monk (1999: 22 y 23).

<sup>213</sup> 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.<sup>214</sup>

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”.<sup>215</sup> 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.

<sup>214</sup> Kant (1989 [1797]: 248 y 262).

<sup>215</sup> *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,<sup>216</sup> 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)<sup>217</sup> 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.<sup>218</sup> 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”.<sup>219</sup> Estas disposiciones marcaron la pauta de cómo terminará por entenderse la libertad de conciencia en el común de los Estados liberales.

<sup>216</sup> *Ibidem*: 43.

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

<sup>218</sup> 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).

<sup>219</sup> *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.<sup>220</sup> 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.<sup>221</sup> 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.<sup>222</sup>

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.<sup>223</sup> 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”.<sup>224</sup>

<sup>220</sup> Véase *infra* cap. II § I, 3; cap. VIII § I, 5.

<sup>221</sup> Abellán (1991: 382-388).

<sup>222</sup> Colomer (1991: 77-93).

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

<sup>224</sup> 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 “héroes” excéntricos, que con su ejemplo iluminaban el camino de la originalidad al resto de los hombres.<sup>225</sup>

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.<sup>226</sup> 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”.<sup>227</sup>

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.<sup>228</sup> 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

<sup>225</sup> *Ibidem*: 129-140.

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

<sup>227</sup> Gray (1994: 43).

<sup>228</sup> 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);<sup>229</sup> 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.<sup>230</sup>

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.<sup>231</sup> 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.<sup>232</sup> 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,<sup>233</sup> 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.<sup>234</sup> 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-

<sup>229</sup> Macpherson (1981: 65-79).

<sup>230</sup> Mill (1970 [1859]: 164 y 165).

<sup>231</sup> *Ibidem*: 77 y 78.

<sup>232</sup> *Ibidem*: 65.

<sup>233</sup> *Ibidem*: 130.

<sup>234</sup> *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”.<sup>235</sup> Por eso, ni la crítica dirigida contra Locke por su contemporáneo Jonas Proast ni la más reciente de Jeremy Waldron son concluyentes.<sup>236</sup> 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 definitorios 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

<sup>235</sup> Solar Cayón (1996: 228).

<sup>236</sup> Véase *supra* nota 130.

debían “pensar y conocer por sí mismos”:<sup>237</sup> 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”.<sup>238</sup> 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).<sup>239</sup> 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.<sup>240</sup> 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.<sup>241</sup> En este sentido, la tolerancia, según la concibe

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

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

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

<sup>240</sup> Smith (1991: 251 y ss.).

<sup>241</sup> 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”.<sup>242</sup>

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.<sup>243</sup> 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;<sup>244</sup> 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.<sup>245</sup>

### 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-

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

<sup>243</sup> Honneth (1997: 135-143).

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

<sup>245</sup> Sobre este asunto, véase *infra* cap. VII § I.

mente muy matizada, incluso por él mismo, la conexión no puede ignorarse.<sup>246</sup> 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.<sup>247</sup> 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.<sup>248</sup> 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.<sup>249</sup>

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

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

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

<sup>249</sup> 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.<sup>250</sup> 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.<sup>251</sup> 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”.<sup>252</sup> Por otra parte, la penalización de las opiniones evitaba el progreso de la moralidad derivado de la experimentación de los individuos.<sup>253</sup>

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.

<sup>250</sup> “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).

<sup>251</sup> Mill (1970 [1859]: 156 y 157).

<sup>252</sup> *Ibidem*: 119.

<sup>253</sup> *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.<sup>254</sup> La fe es una gracia otorgada, pues, con respecto a las

<sup>254</sup> 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”.<sup>255</sup> 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.<sup>256</sup>

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,<sup>257</sup> 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.<sup>258</sup>

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.<sup>259</sup> 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

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

<sup>256</sup> Kamen (1987: 36).

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

<sup>258</sup> Lecler (1969: 472-478).

<sup>259</sup> 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,<sup>260</sup> 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”.<sup>261</sup>

#### 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.<sup>262</sup>

<sup>260</sup> 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.

<sup>261</sup> 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.

<sup>262</sup> 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.<sup>263</sup>

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.<sup>264</sup> 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

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

<sup>264</sup> 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.<sup>265</sup>

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.<sup>266</sup>

<sup>265</sup> 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).

<sup>266</sup> 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.<sup>267</sup>

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-

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

ción, nunca la imposición.<sup>268</sup> 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.<sup>269</sup> 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.<sup>270</sup>

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-

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

<sup>269</sup> Domínguez (1990: 349 y 350).

<sup>270</sup> 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.<sup>271</sup>

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.<sup>272</sup>

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”.<sup>273</sup> Las razones para

<sup>271</sup> Véase *infra* cap. V § I.

<sup>272</sup> Véase *infra* cap. VIII.

<sup>273</sup> 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.<sup>274</sup>

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



## SEGUNDA PARTE

### ¿QUÉ SIGNIFICA LA TOLERANCIA HOY?

#### ACERCA DE LA TOLERANCIA EN LAS SOCIEDADES DEMOCRÁTICAS CONTEMPORÁNEAS



## CAPÍTULO SEGUNDO

### EL CONCEPTO DE TOLERANCIA Y SU JUSTIFICACIÓN EN LA DEMOCRACIA LIBERAL: CONSIDERACIONES BÁSICAS

El capítulo que aquí comienza tiene como primer objetivo poner en claro la diversidad de significados asociados al término tolerancia.<sup>275</sup> De esto se ocupa el grueso del primer epígrafe, el cual da cuenta en los primeros párrafos de cómo la tolerancia ha evolucionado a la par que los derechos asociados al respeto por las personas (I, 1 y 2, A-C). También en el primer epígrafe se trata cómo la polisemia que afecta al término “tolerancia” está relacionada con el cúmulo de significados derivados de cierta inercia: la de seguir denominando “tolerancia” a cualquier regulación de las diferencias sociales que implique separación entre fines estatales, por un lado, y religión o valores *éticos* de un grupo particular, por otro (I, 3). Un uso lingüístico de este último ha servido de base, a su vez, para conceptos de tolerancia que amplían su significado prácticamente a toda la gama de motivaciones y disposiciones ante la diversidad: la resignación, la aceptación estoica, la indiferencia, la curiosidad o el entusiasmo (I, 4). El enfoque de todas estas cuestiones no se reduce a lo descriptivo, sino que también incluye una evaluación de todas estas acepciones de la tolerancia.

Otro propósito de este segundo capítulo es fijar una posición acerca de la justificación y los límites de la tolerancia, la cual servirá como criterio para el examen de las concepciones liberales de la tolerancia que se ofrece en la tercera parte del libro. Esta posición se desarrolla en los párrafos I, 2, D y E, partiendo de un principio: la centralidad que corresponde a la participación política a la hora de pensar en la normatividad por la que debe regularse el orden sociopolítico y, consiguientemente, la centralidad que, dentro de la

<sup>275</sup> Las primeras ideas relativas a este capítulo se formaron en conversaciones con Rafael Durán y David (Fco.) Sánchez-La Fuente, quienes también examinaron borradores de diferentes partes del texto. Agradezco, igualmente, la energía que Elena García Guitián, Rafael Del Águila y Alberto Oliet pusieron en criticar una versión anterior del párrafo I, 3, B. No menos valiosas fueron las opiniones que sobre un trabajo seminal del núm. II me ofrecieron Ángel Valencia y Manuel Arias.

reflexión sobre la tolerancia, merece la tolerancia activa o positiva, que hace posible el autogobierno colectivo.

En la segunda parte del capítulo se tratan las circunstancias de la tolerancia; esto es, aquellas situaciones y requisitos que comúnmente se entiende que deben concurrir para identificar una actuación como práctica o virtud de tolerancia. Finalmente, la tercera parte se dedica a recapitular sobre los extremos más salientes de lo dicho en este extenso capítulo.

## I. TOLERANCIA Y POLISEMIA: APRECIACIONES HISTÓRICAS Y ESTIPULATIVAS

### 1. *Tolerar: soportar, respetar y no respetar*

Según se expuso en el capítulo anterior, la génesis de las demandas de tolerancia y de su práctica en la Europa de los siglos XVI y XVII se produjo en un contexto en el que el poder político se hallaba comprometido oficialmente con una fe concreta, comprometido hasta el punto de que tal fe le prestaba el sustento de su legitimidad. Este compromiso suponía velar por que los súbditos participaran de los dogmas y el culto que había de conducirlos a la salvación ultraterrena. Actuar de otra manera conllevaba un “mal” que, sin embargo, cabía “tolerar” (soportar, sufrir) en determinadas circunstancias;<sup>276</sup> sin embargo, la fuerza del proceso de diferenciación social propio de la modernidad fue provocando que en muchos lugares de Europa y América la tolerancia se impusiera como norma obligada por consideraciones tanto políticas como teológicas o morales; cuando menos se llegó a establecer la falta de justificación de la intolerancia. El resultado de esto fue la ampliación de la nómina de creencias y prácticas reconocidas por el poder público como legítima expresión de la humanidad de los sujetos; además, dio lugar, por una parte, a que la idea de tolerancia incorporara generalmente la carga semántica del respeto por los hábitos, ideas y opiniones ajenas,<sup>277</sup> pero, por otra parte, también al surgimiento de una concepción de “respeto” por la libertad de la persona que excluía: primero, la injerencia del Estado en el ámbito de la formación de las convicciones individuales de cualquier tipo, así como en el de las prácticas ligadas a tales convicciones, con el único límite de lo necesario para preservar un espacio de libertad similar para todos los miembros de la comunidad política. En segundo lugar, la imposibilidad de despreciar, de tachar de “malas”, ninguna de las opciones individuales referidas a los citados ámbitos. El carácter universal que se postulaba para la

<sup>276</sup> Véase *supra* cap. I § I, 2, A.

<sup>277</sup> Véase *supra* cap. I § II, 1 y 3; III, 1.

norma de respeto a la libertad conllevaba a la igualdad de las personas en el derecho a ver su libertad protegida.

Las exclusiones implicadas por la referida concepción, moral y jurídica, del respeto hacían incompatibles al respeto y a la tolerancia, según se entendió por diversos políticos, filósofos y escritores. La tolerancia resultaba inadmisibles en un Estado regido por el principio de respeto a la igual libertad de los individuos: nadie había que tuviera la competencia legítima para decidir si toleraba o no el ejercicio de la libertad de conciencia y asociadas, entendidas más o menos extensamente. Ningún poder se hallaba facultado para descalificar las opciones personales de los individuos en materia religiosa o de opinión; con el tiempo tampoco de las formas de vida abrazadas por las personas.<sup>278</sup> Este juicio acerca de la tolerancia debe entenderse en el marco de la pretensión de la sociedad burguesa de acabar con las arbitrariedades del Antiguo Régimen y con su mezcla de legitimidad tradicional y religiosa al constituir los Estados liberales. En este sentido, ni fue casual la incidencia del iusnaturalismo racionalista en la tesis del antagonismo entre respeto y tolerancia, ni tampoco lo fue su presencia en los debates constituyentes norteamericano y francés. Ello viene a revalidar la observación de Ball, de que el que se considere que merece la pena discutir acerca de un concepto es normalmente una cuestión más política que filosófica.<sup>279</sup>

El repudio de la institución de la tolerancia por la falta de respeto que conlleva —repudio que actualmente no se plantea en términos absolutos, sino como algo relativo a las condiciones de un Estado de derecho,<sup>280</sup> o a nuestras condiciones culturales—<sup>281</sup> es primordialmente una concepción (crítica) de la tolerancia.<sup>282</sup> Tal concepción tiene un efecto sobre el concepto de esta, y es que la acepción de tolerancia como “*respeto* y consideración hacia las opiniones o prácticas de los demás, aunque repugnen a las nuestras” se considera eclipsada por la de “*permisión* de algo que no se tiene por lícito *sin aprobarlo* expresamente”. Para los defensores de la tesis del antagonismo entre respeto y tolerancia, la segunda no puede constituir un medio adecuado para expresar el primero, al menos no en nuestras circunstancias morales y políticas, sin incurrir en un anacronismo o en un paso atrás en la defensa de los derechos conquistados.<sup>283</sup>

<sup>278</sup> Véase *supra* cap. I § III, 2, B y D.

<sup>279</sup> Ball (1988: 14).

<sup>280</sup> Este asunto es examinado en *infra* cap. IV.

<sup>281</sup> Para Herman (1996: 60, 62 y ss.), estas condiciones son las de una sociedad democrática pluralista.

<sup>282</sup> Sobre la diferencia entre concepto y concepción, véase *supra* “Introducción”.

<sup>283</sup> Véase *infra* cap. IV § I.

## 2. *Respeto y tolerancia activa o positiva*

### A. *El desarrollo de los derechos ligados al respeto debido a las personas como presupuesto de las concepciones activas o positivas de la tolerancia*

La jerarquía y el componente reprobatorio implícitos en la noción de tolerancia, aun en la de tolerancia como respeto, motivó que se declarara la incompatibilidad de la tolerancia con el respeto debido a las personas, respeto inicialmente ligado a los derechos naturales de los individuos y, con Kant, vinculado a la facultad universal de obrar autónomamente, la cual constituía la esencia de la humanidad. Para proteger y posibilitar tal facultad de conducirse conforme al dictamen de la racionalidad debía instituirse al derecho y reconocerse los derechos, según lo entendió Kant recogiendo la idea nuclear del racionalismo ilustrado y marcando la pauta de cómo terminará por entenderse la libertad de conciencia en el común de los Estados liberales.<sup>284</sup>

En un principio, la capacidad de proceder como una persona moralmente responsable se concibió dependiente de derechos que protegieran la esfera del actuar racional frente a injerencias externas: los derechos negativos de libertad. No obstante, la oportunidad jurídicamente asegurada de participar en la formación pública de la voluntad apareció, desde muy pronto, vinculada también a la responsabilidad moral. El modo en que los derechos políticos de participación se presentaron en la filosofía y en la práctica del Estado liberal fue, en principio, como un producto secundario de los derechos negativos, y sometidos a restricciones por razón de género, renta y formación. Tales restricciones no duraron demasiado: una vez que las pretensiones jurídicas individuales se desacoplan del estatus social para ligarse a rasgos universales de las personas, lo cual es característico del derecho moderno como derecho expresivo de un respeto de reconocimiento, surge el principio de igualdad general, que somete a todo el ordenamiento jurídico al postulado de no permitir ni privilegio ni excepción.<sup>285</sup>

Igual que los derechos políticos de participación, así también surgieron los derechos sociales al bienestar en virtud de una ampliación del sentido de la “plenitud” de la pertenencia a la comunidad política forzada desde abajo. En el origen de estos derechos fundamentales estuvo la lucha que se libró en algunos países durante el siglo XIX por el derecho a la enseñanza. Esta lucha no se dirigía primordialmente a beneficiar a la infancia, sino a dotar a los futuros adultos de la formación cultural requerida para el ejercicio de

<sup>284</sup> Véase *supra* cap. I § III, 2, B.

<sup>285</sup> Marshall (1963: 67 y ss.) en la interpretación de Honneth (1997: 138 y ss.). Sobre el concepto de respeto de reconocimiento, véase *supra* cap. I § II, 3.



los derechos ciudadanos. Tal propósito formativo, compartido por liberales reformistas como John Stuart Mill, entrañaba ya la visión de que la participación política solo suponía una concesión formal a la gran masa de la población mientras la oportunidad de su participación activa no se garantizara mediante un cierto grado de nivel de vida y de seguridad económica. De hecho, a partir de finales del siglo XIX y a lo largo de todo el siglo XX tuvo lugar un desarrollo espectacular del bienestar y de los derechos al bienestar en los países democráticos industrializados. El resultado fue que, desde hace tiempo, en las democracias liberales el poder de obrar racionalmente (de actuar de forma responsable) solo se comprende como una opción efectiva si se dispone de un mínimo de formación cultural y de seguridad económica.<sup>286</sup>

La referida transformación de la significación jurídica del respeto ha tenido dos tipos de consecuencias para el entendimiento de la tolerancia. Por un lado, el incremento de las expectativas sobre las obligaciones del Estado derivadas de la igual dignidad moral de los sujetos se ha interpretado como una fuente de razones para tachar la tolerancia de anacrónica, insuficiente o, más tajantemente, inadmisibles. De esta manera, De Lucas ha planteado que no basta con la tolerancia, y ni tan siquiera con el liberalismo, para afrontar los problemas de reconocimiento de las identidades diferenciadas, que afectan al sentimiento de pertenencia a la comunidad política, pues lo preciso a tal efecto sería hacer efectivos para todos por igual los derechos de ciudadanía establecidos, especialmente los derechos de participación política: solo por medio de una discusión responsable que implique al conjunto de los grupos diferenciados y de los procedimientos democráticos cabría reelaborar los valores vigentes en nuestras sociedades para reducir al mínimo el espectro del desacuerdo.<sup>287</sup>

En el mismo sentido que De Lucas, Kernohan estima que solo muy limitadamente cabría hablar de tolerancia en el contexto de un Estado comprometido con el ideal de igualdad de los ciudadanos, como es el Estado preconizado por el liberalismo igualitario de Rawls o de Dworkin. Para un

<sup>286</sup> Honneth (1997: 142-144).

<sup>287</sup> De Lucas (1996: 158 y 159). Herman (1996) mantiene una posición similar a la de De Lucas en este punto, solo que referida al aspecto moral de la convivencia. Su idea es que la tolerancia supone un obstáculo en la constitución de una “comunidad de juicio moral”, la cual resultaría imprescindible para que los miembros de una sociedad pluricultural pudieran manifestarse respeto unos a otros. La idea de Herman es que tal respeto requeriría juzgar “al otro” desde su propia comprensión de lo que el respeto significa, y ello implica la incorporación a la conciencia moral de los diversos lenguajes morales presentes en la sociedad. La tolerancia, sin embargo, produciría un juicio del “otro” emitido desde el punto de vista moral del agente tolerante; con lo que se perpetuaría la fragmentación moral, aunque sirviera para conseguir la convivencia pacífica.

Estado así, la lesión de la autoestima de los ciudadanos partícipes de formas de vida minoritarias resulta algo sencillamente intolerable, nos dice Kernohan interpretando el daño a terceros que pone límite a la tolerancia, según Mill, como un daño colectivo. Por eso, lo que competería al Estado liberal igualitario es promover la reforma de los valores sociales dominantes, sin excluir a tal efecto la intervención pública sobre el mercado cultural. Se trataría de promover una reforma que favoreciera el goce equitativo del sentimiento de autoestima: en ausencia de este tipo de equidad, el significado de la libertad se vería restringido a lo conforme con las pautas de conducta mayoritarias.<sup>288</sup>

Pero la extensión material de los derechos ligados al debido respeto a las personas, así como el incremento de sus beneficiarios, no solo ha venido a perjudicar el crédito de la tolerancia como institución política y moral, sino que también ha generado concepciones más ambiciosas de la tolerancia, que incorporan al significado de la tolerancia las nuevas expectativas de intervención pública y en lo público ligadas al respeto. En este marco debe ubicarse la noción de tolerancia activa o positiva, un modelo de tolerancia cuya dimensión política consiste en la pretensión de hacer efectivos los derechos de participación política y el bienestar de aquellas personas cuyas ideas, creencias, prácticas o formas de vida “no son generalmente bien aceptadas”. En ausencia de este último rasgo denotativo de una intolerancia previa —intolerancia que puede presentarse como un rechazo diverso en grado y maneras— hablar de tolerancia carece de sentido. Al menos esta es la conclusión a la que inducen las consideraciones históricas sobre el significado de la tolerancia vertidas hasta el momento.

### B. *Derecho a la participación política y tolerancia activa o positiva*

Las primeras formulaciones de la tolerancia que la asocian a un aspecto activo, afirmativo o positivo tienen que ver con la formación de las convicciones y de la voluntad colectiva. En este sentido, coincide con la evolución de los derechos en las democracias liberales antes mencionada. Pero con anterioridad a la generalización de los derechos políticos de participación, la tolerancia había sido relacionada con la comunicación política y con el establecimiento de las opciones políticas más convenientes. Tal relación se hallaba, por ejemplo, en la doctrina de la tolerancia de Marsilio de Padua, de finales del siglo XIII, quien justificaba la libertad de opinión y expresión como condiciones de un debate acerca de la mejor forma de conducir la

<sup>288</sup> Kernohan (1998: IX y ss.; 88 y ss.).

comunidad política, un debate del que pudiera obtenerse un consenso, de manera que la ley admitiera ser interpretada como una imposición de cada cual sobre sí mismo. Así, pensaba Padua, la legislación sería observada mejor por los ciudadanos.<sup>289</sup> Ya dentro de la tradición liberal, la Ilustración progresista había ligado la tolerancia al progreso de las ideas, como se detalló en el capítulo anterior.<sup>290</sup> Igualmente, dentro de esta corriente fue Mill quien desarrolló una teoría de la tolerancia, que vino a ubicar definitivamente su potencial conformador de las convicciones públicas en un sentido favorable al establecimiento de la verdad en el contexto de las democracias.<sup>291</sup>

Por esta conexión histórica de la tolerancia con la generación colectiva de la verdad práctica, pero también teórica, se explica que algunas reivindicaciones del sentido activo o positivo de la tolerancia se presentan como la recuperación del auténtico significado de esta;<sup>292</sup> sin embargo, otras defensas de la tolerancia positiva identifican a la tolerancia liberal con el “dejar hacer”, desconsiderando el proyecto colectivo que buena parte del liberalismo ha asociado a esta omisión, y es partiendo de esta visión reduccionista que proponen complementar la tolerancia liberal con un aspecto activo o positivo.<sup>293</sup> En cualquier caso, las demandas actuales de privilegiar en la comprensión de la tolerancia la dimensión de facilitar el entendimiento entre las personas se encuentran comprometidas claramente con una añeja tradición de pensamiento político: la vinculada prioritariamente con la democracia allí donde choca con las pretensiones del liberalismo; esto es, aquella para la cual la libertad es concebida de un modo esencialmente positivo e indisoluble del razonamiento colectivo.<sup>294</sup>

De hecho, en los que pueden considerarse trabajos seminales de las críticas y reformulaciones positivas de la tolerancia liberal de los últimos tiempos resuenan los ecos de Rousseau y de Marx. Me refiero a los artículos de Robert Paul Wolf y Herbert Marcuse de 1965.<sup>295</sup> Wolf repudiaba la teoría del

<sup>289</sup> Nederman (1996: 29).

<sup>290</sup> Véase *supra* cap. I § III, 2, A.

<sup>291</sup> Sobre Mill, véase *supra* cap. I § III, 2, C.

<sup>292</sup> Este sería el caso de Nicholson (1985), Geffré (1993), Giannini (1993), Salmerón (1998) y, sirviéndose también de la teología católica, Joblin (1996).

<sup>293</sup> Es el caso de Höffe (1988), Thiebaut (1993), Baubérot (1993) y Camy (1993), Etxeberria (1997), Giner (1998), desde una perspectiva teológico-católica, Martínez Camino (1996). También yo mantuve esta postura en Escámez (1999). Agradezco a Elena García Guitián y a Rafael Del Águila sus críticas a aquel trabajo, las cuales me permitieron apreciar la complejidad y la diversidad que encierra la noción de tolerancia liberal.

<sup>294</sup> Sobre el liberalismo y la democracia como posiciones políticas e identidades arquetípicas, véase Del Águila (1995).

<sup>295</sup> Wolf (1977 [1965]) y Marcuse (1977 [1965]).

pluralismo propia de la democracia liberal, esto por impedir que se constituyera un “interés general”. Este autor encontraba la idea de que la sociedad estaba formada por las corporaciones, lo cual era tan inaceptable como sus dos principales consecuencias: que la voluntad política tenía que derivarse de la agregación de los intereses corporativos, y que, correlativamente, debían ser excluidos del juego político aquellos que carecían de una identidad socialmente reconocida.

Marcuse, por su lado, denunciaba el efecto represivo que producía la tolerancia liberal en el contexto de una sociedad sujeta al predominio de una mentalidad y un modo de vida alienante y desigualitario. En tales circunstancias, la tolerancia no servía para la finalidad propugnada por Mill, de favorecer la extensión de ideas e instituciones verdaderas que pudieran ampliar las posibilidades de autodeterminación de los individuos. Al contrario, el rédito de la tolerancia era borrar las diferencias de valor entre las informaciones y opiniones circulantes, con el resultado final de favorecer la perpetuación del estado de cosas ya establecido y en el que la ciudadanía había sido adoctrinada.<sup>296</sup> En vista de lo anterior, para Marcuse solo resultaba aceptable aquella tolerancia que tuviera por objeto los movimientos emancipatorios, a los cuales debía concederse un “derecho a la resistencia” que incluyera el uso de medios extralegales y hasta la violencia.<sup>297</sup>

De un modo u otro, los críticos contemporáneos de la tolerancia liberal de los que hablamos siguen reteniendo el pensamiento de que la tolerancia válida ha de mantener una conexión interna con la verdad, y esta con la libertad y la persuasión racional mediante el diálogo.<sup>298</sup> Además, ellas siguen haciendo eco de la llamada de atención de Marcuse —un tanto paradójica proviniendo en el contexto del opúsculo citado— acerca del peligro de que la institución de la tolerancia llegue a servir a quienes promueven la intolerancia. También estos críticos siguen mostrándose preocupados por cómo la tolerancia resulta correcta solo en determinadas condiciones sociales, una preocupación que está en la base de las nociones de tolerancia que la asocian con algún tipo de intervención pública dirigida a acabar con la discriminación de las minorías y a mejorar su situación socioeconómica o la consideración social que reciben;<sup>299</sup> sin embargo, por fortuna, han abandonado la seguridad con que Marcuse señalaba las ideas dignas de tolerancia como “ideas de izquierda” y, sobre todo, han dejado la violencia de lado.<sup>300</sup> Ellos

<sup>296</sup> Marcuse (1977 [1965]: 81-90).

<sup>297</sup> *Ibidem*: 93, 94 y 104.

<sup>298</sup> *Ibidem*: 81, 83 y 88.

<sup>299</sup> Callinicos (1985: 72); Etxeberría (1997: 26 y 27).

<sup>300</sup> *Ibidem*: 98.

han superado, pues, el dogmatismo en que incurrió Marcuse al identificar la verdad como “telos de la tolerancia”,<sup>301</sup> escurriéndose algunos incluso hacia el escepticismo o el relativismo.<sup>302</sup>

Lo que actualmente se reclama en cuanto a la dimensión activa o positiva de la tolerancia no es que se proteja, conforme reclamaba Marcuse, la empresa de quienes “están en el camino de la verdad” o “de la liberación”, acudiendo para ello incluso a la intolerancia “hacia el pensamiento, la opinión y la palabra” de “los que a sí mismos se califican como conservadores”.<sup>303</sup> Es más, la forma actual de entender la tolerancia activa se ajusta mejor a una protección de la libertad de pensamiento no en absoluto sectaria, sino expansiva, pues incorpora la conciencia de la falibilidad de la razón humana, y en esto se encuentra más próxima a Popper que a Marcuse, una conciencia de razón falible que no se entiende equivalente en todo caso a una conciencia de razón en último extremo fallida.<sup>304</sup> en este extremo, el planteamiento de la tolerancia positiva no coincide siempre con el de Popper, pues la defensa de una sociedad “abierta” no extrae su fuerza necesariamente de la imposibilidad de una sociedad racionalmente reconciliada.

Cabría afirmar que lo más distintivo de la actual concepción activa o positiva de la tolerancia es que se valora como elemento esencial de esta el “escuchar y tomar en serio en cuanto oferta normativa la posición del otro”, a pesar de la inicial reprobación que pueda suscitarlos.<sup>305</sup> Ello implica una disposición a reformar el propio juicio y, gracias a ello, reformular los términos de la convivencia de una manera que incluya puntos de vista hasta un cierto momento excluidos. En el contexto de las democracias liberales, la tolerancia revestida de un sentido activo o positivo aparece, pues, como una institución vinculada a someter la legitimación de las normas a un “proceso interactivo real” y no virtual, no formulado en los términos hipotéticos del contractualismo. Ciertamente, un diálogo con el otro de este tipo no es lo único que echan en falta quienes proponen reformular la tolerancia realzando su dimensión activa o positiva: tales propuestas albergan también demandas de que la tolerancia incorpore un componente de intervención pública, orientada a asegurar el respeto, la igualdad y la inclusión social de grupos

<sup>301</sup> *Ibidem*: 84.

<sup>302</sup> Una posición escéptica es, declaradamente, la de Thiebaut (1993: 222). Sala-Molins (1993) relativiza el valor de las diversas versiones históricas de la tolerancia hasta el punto de proyectar incertidumbre sobre el valor de la tolerancia misma.

<sup>303</sup> *Ibidem*: 84, 99, 103 y 104.

<sup>304</sup> Conciencia, por cierto, fundamentada en un idealismo que cabe calificar de metafísico, en contra de las pretensiones del mismo Popper. Véase Quintanilla (1972).

<sup>305</sup> Así lo cree también García Guitián (2002: 59 y 60).

diferenciados del mayoritario.<sup>306</sup> Pero estas formas de solidaridad aparecen, por lo general, ligadas, y hasta subordinadas, al objetivo del entendimiento mutuo.<sup>307</sup>

Entre los autores decididos a emparejar la tolerancia con la posible reorganización de las propias ideas encontramos a Odrich Höffe, Carl Otto Apel, Xavier Etxeberria, Carlos Thiebaut, Salvador Giner, Claude Geffré, Jean Baubérot, Oscar Camy, Humberto Giannini, Fernando Salmerón y la generalidad de quienes abordan la práctica desde la pedagogía o la educación para la paz.<sup>308</sup> Igualmente, las concepciones de la tolerancia de Berlin, Rawls y Rorty incluyen un componente de apertura a otros puntos de vista. Los detalles y una evaluación de cómo se presenta en estos tres últimos pensadores la relación entre tolerancia, comunicación y apertura a la reformulación de las propias ideas se hallarán en los capítulos dedicados a cada uno de ellos, en la tercera parte de este libro. Acerca de los demás filósofos citados sería interesante, sin duda, profundizar en sus respectivas concepciones de la tolerancia, pero entiendo que nos alejaríamos demasiado del propósito de ofrecer algunas nociones básicas sobre el concepto y la justificación de la tolerancia, que nos ocupa en este segundo capítulo. Lo que sí parece pertinente en este momento es afrontar una objeción que razonablemente se ha planteado contra el concepto afirmativo o positivo de tolerancia.

La objeción es la siguiente: realizar la tolerancia positiva, comprender al otro y ver, por ello, transformadas las propias creencias conllevan la desaparición del componente de “soportar lo que lesiona las propias convicciones”.<sup>309</sup> Con esta desaparición, más que ante un ejercicio de tolerancia, ¿no es sencillamente ante el respeto, o incluso ante la aceptación de las ideas, prácticas y formas de vida ajenas con lo que nos topamos? Desde luego que si una persona ve modificada su visión de las cosas, de manera que en el presente se muestra de acuerdo con lo que reprobaba en el pasado, no cabe hablar de tolerancia en lo que toca a sus posiciones actuales; sin embargo, la trayectoria de esta persona puede invitarnos a pensar que se trata de alguien “tolerante”. Por ello, para que se haya producido el referido cambio de óptica ha debido concurrir una “disposición a controlar la inclinación al rechazo” sen-

<sup>306</sup> Scarman (1987); Mendus (1989: cap. 6o.); Apel (1997: 201 y 202) y Galeotti (2003: especialmente cap. 3o.). Sobre la asociación entre tolerancia y acción afirmativa, véase *infra* § I, 2, C.

<sup>307</sup> Es el caso de los tres últimos citados en la nota anterior: Mendus (1989: cap. 6o.); Apel (1997: 206 y 207); Galeotti (2003: 227).

<sup>308</sup> En el ámbito pedagógico, lo normal es identificar aporoblemáticamente la tolerancia con su dimensión activa o positiva. Véase Ortega *et al.* (1994), Mendoza Gonzalo (1995) y Eymar (1997). Sobre los demás citados, véase nota 292 y 293.

<sup>309</sup> García Guitián (2002: 70).

tido hacia aquello que censuraba. Pues bien, esta disposición, que sin duda implica un “soportar algo que lesiona las propias convicciones”, sí que cuadra perfectamente dentro de la categoría de tolerancia, que no solo compromete la conducta de los sujetos, sino también su actividad cognitiva, e incluso afectiva, que se presenta como una virtud ética al tiempo que dianoética.<sup>310</sup>

Esta afección de las convicciones y, a través de ellas, de los sentimientos por la tolerancia no suponen ninguna novedad. Claramente, el conjunto de las justificaciones de la tolerancia como respeto ha apuntado siempre a modificar la escala de valores de las personas: fueran los argumentos de escépticos, agnósticos, relativistas, pluralistas, o de defensores de ciertos derechos esenciales del ser humano, la tolerancia se ha apoyado en poner en cuestión las pretensiones de verdad de las personas o, como mínimo, su alcance.<sup>311</sup> Incluso, la tolerancia fundada en la estrategia ha conllevado, desde su origen, la ponderación de los valores predominantes en atención a otros conectados con el establecimiento de un *modus vivendi*, según se indicó.<sup>312</sup> La singularidad de la situación actual es que el cambio de ideario no limita su ambición a evitar persecuciones de heterodoxos o severos recortes de derechos para determinadas minorías —ambición “limitada” desde nuestra óptica, pues en su momento aquello constituía un gran avance comparado con la previa situación de violencia civil generalizada—.

En sociedades democráticas y caracterizadas por el pluralismo de concepciones existenciales, estilos y formas de vida, la disposición a controlar la inclinación al rechazo que a uno le suscitan las ideas y las prácticas ajenas es imprescindible para que se genere una opinión pública y, con ella, una normativa jurídica lo suficientemente inclusiva de las diferencias. Las discrepancias entre ciudadanos no pueden impedir que de forma generalizada se respete el derecho de cada cual a abrazar y revisar voluntariamente su propia concepción existencial, ni que se admita la posibilidad de cooperar socialmente con quienes no comparten la propia cosmovisión, por errónea que nos parezca. Igualmente, resulta inadmisibles que no se justifiquen las propias posiciones, de manera que admitan ser compartidas por todos los miembros de una misma sociedad, y que no se dé una actitud de apertura a escuchar a los demás, ni a ser ecuanímenes al evaluar cuándo resultaría razonable acomodarnos a sus puntos de vista. El poder en una democracia constitucional no puede ejercerse como poder colectivo si los ciudadanos no se prestan al

<sup>310</sup> Mis ideas sobre esta cuestión deben mucho a las conversaciones con David (Francisco) Sánchez-La Fuente.

<sup>311</sup> Véase *supra* cap. I § II, 5.

<sup>312</sup> Véase *supra* cap. I § I, 2, D.

diálogo y al acuerdo; por eso, se espera de ellos esta actitud activa y positiva de tolerancia.

Hay otra cuestión tocante a lo adecuado del concepto de tolerancia positiva que no puede obviarse. Cabría replicar que el ideario liberal contemporáneo, como el de los liberales progresistas de Diderot a Mill, incorpora un factor de “aprecio” por la diversidad de opiniones. Al fin y al cabo, la doctrina liberal de la opinión pública vincula la diversidad con el desvelamiento de la verdad. Además, por consiguiente, si bien los idearios citados se dirigen “contra la intolerancia”, su apuesta positiva no es tanto una defensa de la tolerancia como de esas formas aparentemente menos complejas de respeto que son las libertades de opinión y expresión; sin embargo, la dinámica de confrontar perspectivas sobre un asunto para elucidar la más correcta de ellas, o bien aproximarse a la verdad o a la corrección por medio de una síntesis integradora, implica un despliegue de la duda y la revisión de las conclusiones, el cual difícilmente podrá evitar la lesión de convicciones diversas.

Por mucha confianza que una persona tenga en el diálogo como método de entendimiento, lo normal es que rechace ver cuestionadas al menos aquellas ideas, creencias o formas de vida que son muy significativas para su concepción de la existencia. Lo más probable en una sociedad pluralista moderna es que sean criticadas públicamente las propias convicciones. El régimen jurídico protector de la integridad moral no puede ni debe sustituir a la tolerancia como mecanismo de integración social ante la mayor parte de las lesiones de convicciones emanadas de simples manifestaciones públicas. Es más, la moral pública tampoco debería prescribir conductas que impliquen barreras demasiado altas a la tendencia de las personas a interferir en la opinión ajena; de otro modo, se corre el riesgo de un aislacionismo entre los individuos, que impida la mejora colectiva de los juicios de todo tipo y alcanzar acuerdos auténticos.<sup>313</sup>

Tratándose de asuntos que adquieran relevancia política o de por sí relevantes para la cooperación social, no solo es que los puntos de vista de una persona puedan ser objeto de crítica pública. En una democracia hay que contar con que se promulguen normas de obligado cumplimiento, que se oponen a lo mantenido razonablemente por una minoría de ciudadanos, y con que la dirección ideológica de estas normas cambie a lo largo del tiempo: piénsese en las visiones neoliberal y socialdemócrata sobre cómo erradicar la pobreza; en las opiniones encontradas acerca de cómo defenderse frente al terrorismo, o en las regulaciones legales del aborto o la eutanasia. Es más, la

<sup>313</sup> Así lo aprecia Berlin en su lectura de *Sobre la libertad* de Mill, véase Berlin (1990 [1959]: 184 [255]). Sobre la interpretación perversa de la tolerancia que abona este exacerbado individualismo narcisista, véase *infra* cap. IV § I, 1.



estabilidad de un régimen democrático liberal depende de que sus normas básicas no vengan dadas por ninguna concepción del mundo particular por oposición a otras. Esto conlleva una disposición a tolerar que el orden político no se ajuste por entero a los valores que uno sostiene. Incluso, contando con una amplia mayoría, lo propio de ciudadanos y políticos responsables es practicar un ejercicio de tolerancia para lograr hacer efectivo el ideal democrático de un autogobierno colectivo, algo que resulta exigible tratándose de cuestiones elementales, como las cuestiones constitucionales y de justicia básica, que centran el interés de la teoría de la tolerancia de John Rawls.<sup>314</sup>

### C. *La tolerancia como reconocimiento*

Al principio del capítulo se hizo notar cómo de la ampliación del sentido de la “plenitud” de la pertenencia a la comunidad política surgieron los derechos sociales al bienestar. En otras palabras, constatamos cómo en las democracias liberales el poder efectivo de obrar racionalmente, de actuar de forma responsable, había llegado a asociarse a un mínimo de formación cultural y de seguridad económica.<sup>315</sup> Tal expansión material de los derechos vinculados al respeto a las personas había ido acompañada de una expansión personal en virtud del principio de igualdad general, que somete a todo el ordenamiento jurídico al postulado de no permitir ni privilegio ni excepción. Todo ello, decía, había generado concepciones más ambiciosas —activas o positivas— de la tolerancia, las cuales incorporaban al significado de la tolerancia las nuevas expectativas de intervención pública y en lo público ligadas al respeto.<sup>316</sup>

Las concepciones positivas de la tolerancia de más raigambre son, como se ha visto, aquellas que relacionan el componente de no intervenir contra algo que se desaprueba, con la posibilidad de llegar a un entendimiento colectivo en torno a cuestiones políticas. Pero el compromiso de la tolerancia con la integración de grupos sociales minoritarios mediante intervenciones públicas, particularmente de carácter simbólico, ha adquirido gran relevancia. De hecho, no puede olvidarse que detrás de la recuperación del interés por la tolerancia, ocurrida desde finales de los sesenta del siglo pasado, están las reivindicaciones de ciertos grupos sociales, de que sus peculiaridades fueran tomadas en cuenta en la organización social.<sup>317</sup>

<sup>314</sup> Sobre la tolerancia como presupuesto del autogobierno colectivo en el liberalismo político de Rawls, véase *infra* cap. VIII § II, 3 y 4.

<sup>315</sup> Honneth (1997: 142-144).

<sup>316</sup> Véase *supra* § I, 2, A.

<sup>317</sup> Sobre este asunto, véase cap. VI § I.

Quizá la autora más representativa de esta posición que vincula tolerancia y reconocimiento público de las diferencias de grupo sea Anna Elisabetta Galeotti. Parte Galeotti del esquema milliano de la tolerancia en democracia para justificar su propuesta: la tolerancia implica la existencia de conductas y prácticas que son rechazadas por la mayoría de la sociedad. El problema de la tolerancia queda así centrado en conductas y prácticas, lo cual debe explicarse, en parte, por la irrelevancia pública que las ideas y creencias desligadas de los comportamientos tienen para el derecho moderno, pero, sobre todo, por el empeño en captar lo que, según Galeotti, constituyen los retos no triviales para la tolerancia en las democracias contemporáneas: “la visibilidad pública de los rasgos diferenciales de ciertas minorías”. Esta visibilidad la mayoría cultural la percibe como una realidad extraña, e incluso como algo escandaloso, indignante o una amenaza para los patrones del comportamiento y civilización propios de esa sociedad. Tal visibilidad pública implica no solo discrepancias morales o ideológicas entre la mayoría y las minorías, sino conflictos tocantes a diferentes formas de vida.<sup>318</sup>

Al hablar de formas de vida me estoy refiriendo a tradiciones étnicas y culturales, las cuales incluyen prácticas, además de creencias, y cuya presencia en las sociedades tardomodernas debe relacionarse con la inmigración y otras circunstancias que han provocado la erosión parcial de las culturas nacionales cohesivas, que se construyeron en la primera modernidad.<sup>319</sup> Una característica de las formas de vida es su vinculación con colectivos antes que con individuos, lo cual supone distanciarse del modelo milliano de la tolerancia frente a las personalidades singulares y volver a los orígenes de esta práctica: a sociedades fracturadas por diferentes credos entre cuyos correligionarios existen asimetrías de poder. También el carácter colectivo de las formas de vida, sumado a que los grupos sociales más poderosos pueden intervenir más decisivamente en la definición de las identidades sociales, conlleva a que la vinculación de los individuos con ellas resulte a menudo más producto de la adscripción que de la elección, una adscripción que incorpora la definición de las características, rasgos físicos, hábitos y creencias de los grupos minoritarios, como lo diferente frente a lo normal.<sup>320</sup>

En este contexto de conflictos entre normalidad y diferencia debe ubicarse, según Galeotti, la cuestión de la tolerancia hoy.<sup>321</sup> Actualmente, así

<sup>318</sup> Galeotti (2002: 85 y 86).

<sup>319</sup> Véase Gray (2001: 21), quien aún los estilos y formas de vida en la categoría de modos de vida, por oposición a la diversidad originada en creencias e ideales éticos personales. Sobre los fenómenos relacionados con el auge de las formas de vida y de la correlativa política de la identidad, véase *infra* cap. VII § I, 2.

<sup>320</sup> Galeotti (2002: 88-90).

<sup>321</sup> Sobre lo que sigue, véase *ibidem*: 95-98.

como en el pasado, la tolerancia supone no intervenir contra lo que disgusta o se reprueba. Pero en las democracias contemporáneas, las mayorías sociales no tienen a su disposición la coerción del libre arbitrio de los ciudadanos, ni negarles a estos ningún tipo de beneficios sociales por razón de su raza, creencias, cultura, forma de vida, género u orientación sexual. De entrada, no cabe hablar de tolerancia de estas características personales, modos de pensar o de vivir en cuanto a la facultad de los ciudadanos de disfrutar de un régimen igual de derechos y oportunidades, pues este disfrute les viene reconocido como un derecho por el ordenamiento jurídico.<sup>322</sup> Desde el punto de vista de los principios democrático-liberales, los únicos límites aceptables de un régimen igual de derechos y oportunidades para los individuos son aquellos necesarios para mantener un sistema. Dentro de tales límites, el estatuto de ciudadanía es “ciego a las diferencias”, ya que estas carecen generalmente de relevancia pública y, por ello, no pueden ser despreciadas como un mal a tolerar.<sup>323</sup>

Galeotti matiza la indiferencia de la política liberal en lo tocante a las diferencias de grupo: tales diferencias sí que contarían en cuanto causas de desventaja de los individuos; sin embargo, para la filósofa italiana esta manera de abordar el asunto sugeriría una actitud condescendiente o paternalista hacia las minorías, más que de auténtico respeto y consideración. El problema de los integrantes de un grupo minoritario no sería simplemente de falta de oportunidades, sino de carecer de habilidad para aprovecharse de las que disponen. Esta desventaja se hallaría intrínsecamente ligada a la percepción social negativa que sufre el grupo, así como a su exclusión pública en cuanto diferente. La marca de lo diferente impediría la incorporación del pluralismo al patrón de la normalidad. Además, este estigma de anormalidad perjudicaría la capacidad de las personas para hacer un uso normal de sus recursos y disfrutar plenamente de su condición de ciudadanos. La falta de aceptación social y, particularmente, de aceptación oficial de ciertos rasgos, ideas, prácticas o formas de vida características de un grupo ocasionaría déficits de

<sup>322</sup> Esto no empece para que, en democracia, la configuración del régimen de derechos solo llegue a ser efectivamente equitativa si concurre el civismo en forma de tolerancia. Allí donde la producción del derecho depende de la voluntad de múltiples sujetos separados por una pluralidad de concepciones del bien, solo la virtud dianoética de la tolerancia permite lograr amplios acuerdos sobre el estatuto ciudadano de derechos y beneficios sociales. En caso contrario, la legislación se encontrará sometida al albur de las mayorías y la posición de chantaje de algunas minorías; capacidad, por cierto, no necesariamente ligada a su representatividad. Sobre este asunto, véase *infra* cap. III § II. Acerca del lugar de la tolerancia dianoética en la democracia, véase *supra* § I, 2, B.

<sup>323</sup> Aunque también cabe hablar de un espacio público de los desacuerdos razonables, que conforman, precisamente, el espacio propio de la tolerancia en una democracia liberal. Véase *infra* cap. III § II y III; cap. VIII § II, 5 y 6.

autoestima, respeto y confianza en sí mismos de quienes se identifican con él, e impediría a estas personas verse como miembros de pleno derecho de la comunidad política y de la sociedad. Así las cosas, las cuestiones no triviales de tolerancia emergerían cuando los miembros de algún colectivo marginado rechazan mantener sus diferencias en la esfera privada, donde sí que son aceptadas, y deciden mostrarlas en público; incluso, deciden reivindicar el derecho a que sean aceptadas como “normales” por las instituciones públicas.<sup>324</sup>

Pero ¿por qué identificar la visibilidad pública de los rasgos diferenciales de ciertas minorías con la tolerancia? Lo diferente no siempre causa disgusto, desagrado o desaprobación en sí mismo, eso es cierto; sin embargo, algo identificado como distinto, cualquier pretensión de que se modifique lo normal en consideración a ello, genera resistencias, y no ya por los lazos emocionales con las propias raíces y tradiciones que puedan concurrir. Basta como motivo la falta de disposición a cambiar lo que siempre se ha venido haciendo. De este modo, demandar el reconocimiento de las diferencias de grupo equivaldría a demandar tolerancia: disposición a no intervenir contra algo que se rechaza, motivada por razones que implican, de una u otra manera, respeto (de reconocimiento). Además, ello tenga tal rechazo origen simplemente en la referida resistencia al cambio, lo tenga en el afán de perpetuar un estado de cosas que brinda a una persona supremacía de estatus, o se encuentre asociado a otras causas.

Correctamente, Galeotti señala que la tolerancia puede involucrar sobreponerse a la renuencia a asumir el costo material y de esfuerzo requerido para atender algunas medidas reivindicadas por las minorías: atenciones para adecuar los menús de los restaurantes de servicio público y de empresa a la diversidad de tabúes relativos a la comida; gastos suplementarios que conlleva la admisión de matrimonios entre homosexuales para la seguridad social; molestias derivadas de reorganizar el calendario laboral y escolar para adaptarlo a las distintas festividades religiosas; etcétera.<sup>325</sup> Pero, desde luego, los retos más serios para la tolerancia surgen cuando nos topamos con prácticas que chocan con el modo común de entender los valores liberales: matrimonios concertados por familiares, cirugías genitales, poligamia o pretensión de educar a los menores en valores contrarios al ideario liberal. En estos supuestos, el margen para la tolerancia puede ser muy limitado, controvertido, e incluso no existir en absoluto. A menudo, más que de tolerancia habremos de referirnos a sus límites.<sup>326</sup>

<sup>324</sup> Galeotti (2002: 99-101).

<sup>325</sup> *Ibidem*: 86-92; 106-109.

<sup>326</sup> Sobre estos, véase *infra* § I, 2, E.

No obstante, como sostendré, la fidelidad a los valores liberales conlleva no perder de vista su pretensión de justificabilidad racional.<sup>327</sup> La aceptación de tales valores simplemente como elementos de una tradición a la que se pertenece es contradictoria, por oponerse al significado auténtico del liberalismo.<sup>328</sup> De hecho, como se ha reseñado, el liberalismo ha evolucionado dando lugar a interpretaciones de sus principios básicos muy alejadas de sus orígenes. Por tanto, no puede despreciarse de antemano algún tipo de ajuste entre el principio liberal básico de la igual libertad correspondiente a todos los ciudadanos y las pretensiones de minorías que alegan ser marginadas.

En un interesante artículo, Bikhu Parekh defiende, precisamente, que la aparición de una práctica minoritaria que se opone a “los valores operativos” de una sociedad, los cuales regulan su vida pública, ofrece una oportunidad para reconsiderar tales valores. Esta reconsideración debe estar asociada a un diálogo con la minoría concernida, que debe contribuir también a que la minoría revise sus planteamientos, y que solo pueda mantenerse en la medida en que la minoría justifique sus pretensiones, apelando a valores susceptibles de ser compartidos por el conjunto de la comunidad política. La discusión sobre la aceptabilidad de una práctica o su visibilidad pública debe tomar en consideración diversos aspectos: primero, lo que representa esta práctica para la forma de vida minoritaria; segundo, lo persuasivo de la defensa que se haya hecho de ella; tercero, la importancia del valor operativo de la sociedad que es lesionado por la práctica, cuya aceptación se pretende, y cuarto, la justificación del último aspecto mencionado.

Con base en todo ello, Parekh llega a conclusiones bastante razonables acerca de cómo lidiar con casos difíciles, como los antes citados. Así, este autor sostiene que puede aceptarse públicamente la intervención de los familiares en el concierto de matrimonios, siempre que los contrayentes no sufran coacción; que la poligamia no es en sí misma contraria a la dignidad humana, la igualdad ni otro gran valor, aunque no resulte admisible en las actuales condiciones de desigualdad entre hombres y mujeres; que la mutilación genital debe prohibirse con carácter general, permitiéndose la excepción si puede demostrarse que la demanda de mutilación es genuinamente voluntaria o está basada en creencias profundamente mantenidas. Pero lo más interesante de la propuesta de Parekh, según me parece, es que evidencia la dependencia que mantiene la tolerancia vinculada al reconocimiento respecto de la tolerancia necesaria para realizar el ideal de gobierno democrático, de la que se habló en el parágrafo anterior y volverá a hacerse en el próximo.<sup>329</sup>

<sup>327</sup> Véase *infra* § I, 2, D.

<sup>328</sup> Véase *infra* cap. VIII § III, 4.

<sup>329</sup> Parekh (1999); véase *supra* § I, 2, B; *infra* § I, 2, D.

Relacionado con cómo la tolerancia asociada al reconocimiento se ve supeditada a aquella que requiere el autogobierno colectivo de personas libres e iguales, merece destacarse un problema de la tesis de Galeotti. Sin duda, Galeotti acierta al identificar una fuente genuinamente contemporánea de conflictos entre personas que ostentan posiciones asimétricas de poder; sin embargo, no es correcto hacer equivaler simplemente tolerancia y reconocimiento, como parece sugerir Galeotti. Ello porque la dirección en la que debe encaminarse el reconocimiento no es siempre clara.

Un ejemplo de esto último nos lo ofrecen los nacionalismos en los Estados plurinacionales. El discurso nacionalista frecuentemente se asocia con una trayectoria de ofensas, a las cuales se responsabiliza de que una cierta nación no haya logrado conformarse como organización política independiente, y de que los caracteres de tal nación no gocen de la visibilidad pública que les correspondería. De esta manera, el discurso nacionalista entraña la reivindicación de que se respete el modo —vinculado a un grupo incluyente— en que ciertas personas se expresan a sí mismas como humanas, a pesar de las resistencias que ello pudiera suscitar en quienes controlan los recursos simbólicos definitorios de la categoría de la “normalidad”. Pero la retórica victimista del nacionalismo, por justificada que pueda hallarse si observamos la historia, no se compadece necesariamente con la hegemonía cultural o política de la que actualmente pueda gozar en un territorio determinado. Esta hegemonía, de presentarse, también puede dar lugar a nuevas minorías, que ven constreñidas su capacidad de hacer visibles sus rasgos diferenciales. Algo parecido pasa con los derechos de los individuos, cuando se conceden derechos sobre la tierra a comunidades indígenas: si los derechos de los individuos no entran en la categoría de reconocimiento, al no estar asociados a una forma de vida colectiva, ¿dejan por ello de constituir un asunto no trivial de tolerancia?

Igualmente, como Galeotti advierte, las cuestiones simbólicas se encuentran muy entrelazadas con cuestiones materiales de diverso tipo. Cabe preguntarse, en este sentido, qué pasa cuando las demandas de reconocimiento simbólico se presentan ligadas a la obtención de mayores recursos económicos (como ocurre con las demandas de mayores cuotas de autonomía de las nacionalidades). ¿Debe considerarse una falta de tolerancia simplemente el que tales recursos no sean concedidos?

Los ejemplos anteriores ilustran bien que si es cierto que la noción de tolerancia como reconocimiento sirve para identificar aquellos retos seguramente más importantes para la tolerancia al día de hoy, ello no implica la caducidad de la “tolerancia política”. La universalización geográfica y personal de la democracia, con todas sus limitaciones, ha venido a reforzar el valor de la tolerancia, que hace posible la convivencia de personas con posi-

ciones enfrentadas sobre cómo conducir los asuntos públicos, al igual que el entendimiento en torno a cuestiones prácticas, particularmente políticas.<sup>330</sup> De hecho, en línea con lo sostenido por Iris Marion Young, pienso que la solución más adecuada para los problemas, que tienen que ver con el reconocimiento de las identidades minoritarias, pasa por medidas que favorezcan las aptitudes y el apoderamiento (*empowerment*) de las minorías para hacer oír su voz; medidas institucionales relativas a la organización de los foros públicos —mediáticos y físicos— y de apoyo al asociacionismo.<sup>331</sup> El objetivo es acabar con las asimetrías relativas a la capacidad de participar políticamente en la conformación del orden público. De esta manera, las minorías pueden llegar a hacerse corresponsables de la acomodación de las prácticas que les son características. La tolerancia puede presentarse como una virtud cívica a ejercer por unos ciudadanos respecto de otros, que es lo ideal dentro de una sociedad democrática. El propósito de la tolerancia no debe, por tanto, formularse directamente como el reconocimiento de cualesquier rasgos diferenciales de las minorías, en términos generales.

Para que las medidas de fortalecimiento de la posición de las minorías puedan adoptarse se precisa de la superación de resistencias, que impiden que el punto de vista minoritario cuente como uno más a la hora de discutirse las opciones sobre cómo organizar la vida social y política. En lo que a superar tales resistencias respecta, tolerancia y reconocimiento aparecen como sinónimos; sin embargo, la generalización de esta sinonimia, la cual parece desprenderse de la posición de Galeotti, no la estimo conveniente. En este sentido, si bien Galeotti busca reformular la tolerancia desde el punto de vista de las necesidades de las víctimas, no siempre tiene en cuenta la carga despectiva que el concepto de tolerancia conserva, y que es irrazonable que se proyecte sobre algunas de las demandas relacionadas con la integración de las minorías.

Galeotti habla de la presencia pública de los homosexuales —se entiende que en marchas o declarando su condición sexual en su candidatura a cargos públicos o en el desempeño de estos— como parte de esa tolerancia; sin embargo, en muchos lugares del mundo estas cuestiones no resultan controvertidas en absoluto. Desde el punto de vista de los valores políticos vigentes y de la interpretación común de las normas jurídicas no hay lugar a cuestionar el derecho de reunión y manifestación de una asociación o grupo homosexual. Igualmente, Galeotti vincula la tolerancia-como-reconocimiento a que se prohíban conductas como las manifestaciones racistas. Pero la prohibición

<sup>330</sup> Sobre lo anterior, véase la crítica de Lukes (1997) a Galeotti.

<sup>331</sup> Young (2000).

de tales manifestaciones resulta normal en las democracias contemporáneas, en determinadas circunstancias. Más bien lo anormal, lo que necesita ser justificado, es que se toleren actos tan contrarios a los principios públicos de las democracias liberales, como los pronunciamientos racistas.<sup>332</sup>

En todo caso, es cierto que al día de hoy los principales problemas ligados con la tolerancia tienen que ver con la integración de ciertas diferencias de colectividades, que se encuentran en posición de debilidad dada su reciente integración en las sociedades democráticas o una larga trayectoria de discriminaciones heredada. Pero también existen otras manifestaciones netamente contemporáneas de la intolerancia que nada tienen que ver con lo anterior y no pueden despreciarse en absoluto. Me refiero, por ejemplo, a la profunda intolerancia que llegan a manifestar quienes mantienen posiciones encontradas acerca de la eutanasia, la interrupción del embarazo o la experimentación con embriones humanos, o acerca de cuestiones medioambientales de las que dependería, según algunos, la supervivencia de la especie humana. La notable presencia de estos asuntos en la agenda política de las democracias contemporáneas impide identificar reductivamente tolerancia con reconocimiento, por más consideración que merezca la correlación entre ambas nociones.<sup>333</sup>

#### D. *La justificación del componente activo o positivo de la tolerancia. Una propuesta*

Espero que las anteriores consideraciones hayan servido para convencer al lector de la corrección de atribuir un sentido activo o positivo a la tolerancia, tanto en su relación con la participación política como con el reconocimiento. Igualmente, para convencerle de la centralidad que corresponde a la participación política en la conducción de aquellos asuntos públicos ligados a la diversidad social y el conflicto de razones; asimismo, ligados a unas situaciones que la literatura denomina, precisamente, “circunstancias de la tolerancia”. Esta posición fundamental de la participación política puede predicarse, de hecho, sobre el conjunto de la democracia y del Estado social y democrático de derecho. Es más, me encuentro entre quienes piensan que en la participación se encuentra el núcleo normativo del régimen y de la forma estatal referidas. Intentar demostrar este punto de vista nos alejaría, sin embargo, demasiado del tratamiento de algunas cuestiones básicas sobre el concepto y las razones de la tolerancia en las democracias liberales contemporáneas que nos ocupa, y no creo, por lo demás, que pudiera decir

<sup>332</sup> Véase *infra* § I, 2, E.

<sup>333</sup> Véase *infra* cap. IV § III, 1 y 2. Sobre la cuestión de la tolerancia y las demandas de reconocimiento de las identidades colectivas, véase *infra* cap. VII, en general.



nada especialmente original al respecto.<sup>334</sup> Pero independientemente de que concedamos mayor o menor prioridad al autogobierno colectivo como componente del régimen democrático, la importancia que generalmente se le reconoce basta para que no pueda obviarse una justificación del componente activo o positivo de la tolerancia que hace posible tal autogobierno.

En relación con la justificación del componente activo o positivo de la tolerancia, nos encontramos con distintas concepciones dentro del pensamiento liberal contemporáneo, algunas de las cuales serán estudiadas con detalle en la tercera parte del libro. Muy sucintamente, allí tendremos ocasión de exponer y evaluar defensas de la búsqueda de entendimiento, por encima de las diferencias, basadas en tres argumentos: el primero, la necesidad de convivir y hasta de cooperar, a pesar de la existencia de discrepancias, incluso irreconciliables (Berlin); el segundo, que la inclinación a la comprensión de lo diferente constituye un valor básico de una forma de vida, la *nuestra*, de bondades prácticas manifiestas (Rorty, Walzer y Raz), y el tercero, que solo mediante la tolerancia, con ese componente positivo, puede realizarse el ideal del autogobierno colectivo en una sociedad democrática pluralista, ideal que comparten por definición los miembros de tal sociedad (Rawls).

El lector se preguntará con toda razón por cuál de las justificaciones de la tolerancia referidas se inclina el autor de esta tesis. Me parece oportuno aclarárselo en este momento, pues el criterio al respecto va a informar, como no podía ser de otro modo, las valoraciones de las concepciones y conceptos de la tolerancia que aparecen a lo largo de la obra. No obstante, me permito recomendar al lector que vuelva a leer el presente apartado al concluir la lectura del libro, pues muy posiblemente cobrará un significado más rico entonces.

En términos generales, la teoría de la tolerancia de John Rawls me parece adecuada para las democracias liberales contemporáneas, y en su mayor parte también correcta. Un gran acierto de esta teoría es que lleva la tolerancia, en la forma de “principio de legitimidad”,<sup>335</sup> hasta el fundamento del poder político, desconectándolo de cualquier doctrina filosófica religiosa particular; lo cual parece imprescindible en una sociedad pluralista; sin em-

<sup>334</sup> Hoy en día, el autor más representativo de la visión que sitúa la participación política como núcleo tanto de la democracia como del Estado democrático de derecho es Jürgen Habermas. Para una exposición de su teoría en este sentido, véase Habermas (1998a: especialmente cap. 5o.). Coincido sustancialmente con la recepción crítica del pensamiento de Habermas elaborada por Seyla Benhabib (1986; 1992; 1996; 1997). Sobre tal recepción crítica, en cuanto a lo relevante para la tolerancia, véase *infra* este mismo parágrafo.

<sup>335</sup> Sobre la tolerancia como principio, véase *infra* § I, 3. Acerca del modo en que el principio de tolerancia se presenta en el liberalismo político de Rawls, véase *infra* cap. VIII § I, 5 y 6.

bargo, no hace de este principio algo que determine filosóficamente de una vez por todas la organización constitucional y de los derechos y obligaciones básicos. Ciertamente, Rawls incurre en algún exceso filosófico en este sentido: al ligar, por ejemplo, la definición de lo razonable con la asunción de las cargas del juicio, o —este mucho menos grave— al identificar taxativamente la posibilidad de un entendimiento político en una sociedad pluralista con la razón pública.<sup>336</sup> Pero es de apreciar mucho el modo en que Rawls ubica a la tolerancia en el centro de la comunicación de los ciudadanos, orientado al entendimiento en materia política, particularmente en lo referente a las cuestiones constitucionales y de justicia básica; también cómo centra el problema de la tolerancia, no en el trato de la minoría por la mayoría —donde lo había situado Mill—, sino en la relación entre el conjunto de los ciudadanos, quienes separados por sus diferentes concepciones del mundo, necesitan, sin embargo, buscar puntos de encuentro para poder ejercer el poder de una manera que pueda ser reconocido por todos como propio.

Rawls especifica con gran acierto los deberes de civilidad en que consiste la virtud de tolerar en una sociedad democrática: realizar las propuestas de fórmulas justas de cooperación de manera que puedan ser aceptadas por el conjunto de la ciudadanía, independientemente de su concepción del mundo; mantener abierta la posibilidad de adoptar la postura del oponente; reconocer el rango moral de su concepción existencial, y procurar la economía del desacuerdo moral; esto es, buscar puntos de convergencia entre la propia visión de las cosas y la de otros ciudadanos cuyas ópticas rechazamos.<sup>337</sup> También el liberalismo político ofrece elementos para perfilar con bastante precisión el ámbito de lo tolerable, tanto la frontera de lo intolerable como de lo que debe ser respetado sin más.<sup>338</sup>

No obstante, según defenderé, el liberalismo político peca de no tener lo bastante en cuenta que el valor de la cultura política liberal en un contexto de pluralismo cosmovisivo es, prioritariamente, pragmático, no semántico;<sup>339</sup> es decir, que la fuerza normativa de la cultura liberal no proviene básicamente de su carácter de tradición de una comunidad política particular, sino de integrar un conjunto de ideas y valores susceptibles de ser compartidos por los miembros de una sociedad moderna, a pesar de sus diferencias.

<sup>336</sup> Sostengo esta crítica en *infra* cap. VIII § IV, 9 y II, 4, respectivamente.

<sup>337</sup> Véase *infra* cap. VIII § II, 3.

<sup>338</sup> Sobre esto, véase *infra* cap. VIII § II, 5, A; III, 6 y 7.

<sup>339</sup> Sobre lo que sigue acerca de Rawls, véase *infra* cap. VIII § IV, 10. Por cierto, para autores como Walzer y Rorty el problema del liberalismo político sería justo el contrario: no asumir plenamente las consecuencias de que el valor de su proyecto político emana de expresar una determinada forma de vida.

Desde luego que los valores y las normas que componen la cultura liberal demandan ser asumidos por los ciudadanos por su contenido particular, en cuanto expresión de una historia y de una forma de vida determinadas. Los seres humanos somos históricos por constitución. Nuestra identidad, incluso como sujetos individuales, es indisociable de una serie de símbolos y experiencias compartidas, y la cultura política viene a representar ese bagaje común en lo que toca a la organización y al gobierno de un grupo de personas que se reconocen a sí mismas como comunidad política. Las democracias liberales comparten, a su vez, un núcleo de valores y normas, que cabe identificar como ideas básicas de la cultura política de las democracias constitucionales. Todas estas pautas normativas comunitarias deben ser atendidas, en principio.

Sin embargo, en las condiciones de pluralismo de las democracias contemporáneas, el valor de las tradiciones es cuestionado a menudo, no solo por la existencia de una diversidad de doctrinas religiosas o filosóficas, como constata Rawls, sino también por la existencia de diversas formas y estilos de vida. Las primeras ya fueron definidas líneas arriba.<sup>340</sup> En cuanto a los segundos, estos conllevan, igualmente, diversidad de prácticas, además de ideológicas, y tienen que ver con la experimentación cultural consecuencia del estrecho vínculo entre desarrollo de la modernidad y de la reflexividad.<sup>341</sup> La consecuencia de todo ello es que resulta muy incierta la posibilidad de que “una tradición como tal, nuestra forma de vida”, sirva de trama del orden político de las sociedades liberales. En todo caso, cuando la tradición se torne problemática, no podrá acudirse a ella como razón última: la vigencia en las democracias liberales de la legitimidad por consentimiento como principio fundamental lo impide.

De hecho, incluso la manera en que el liberalismo político acoge la legitimidad por consentimiento, empleando nociones como las de consenso superpuesto y entendimiento sobre la base de la razón pública, habla de una apropiación reflexiva de este componente esencial de la tradición liberal. Tal apropiación reflexiva de los valores liberales viene informada por un propósito: lograr un amplio acuerdo sobre los principios directivos de la cooperación social. El liberalismo político debiera asumir con todas sus consecuencias este sesgo pragmático, que corresponde a su relación con la cultura política liberal, y consiguientemente, no debiera tener inconveniente en apartarse de lo que normalmente se entiende por valores liberales, siempre que con ello cupiera reducir el espectro de discrepancias en torno a los principios sociales básicos antes citados.

<sup>340</sup> Véase *supra* § I, 2, C.

<sup>341</sup> Sobre este fenómeno y los retos que suponen para la tolerancia, véase *infra* cap. IV § III.

La lectura del liberalismo político que propongo cuadra, por lo demás, con la admisión por este de una comunidad más extensa que la liberal, la sociedad política de los pueblos “decentes”; también con que la trama del liberalismo político no es la tradición liberal como tal, sino una “selección” de elementos de esta susceptibles de ofrecer una descripción de la realidad y una propuesta de organización política que no coincida con ninguna cosmovisión en particular. Además, no se resume este planteamiento interpretativo del liberalismo político, que sostendré con más detalle en el último capítulo, en una simple apuesta por el refinamiento teórico.<sup>342</sup>

Resulta que el pluralismo cosmovisivo existente tanto dentro de las fronteras de las sociedades democráticas como en el ámbito transnacional proviene, en parte, de formas de vida que han mantenido y aún mantienen una pugna histórica con el liberalismo. En vista de ello, reivindicar que la respuesta a los desafíos derivados del pluralismo cosmovisivo ha de provenir de los valores de la tradición hegemónica entraña una solución que puede no resultar demasiado atractiva para las comunidades de valor con menos capacidad de imponerse. Tales comunidades pueden percibir la relación con el liberalismo político como no más que un *modus vivendi*. Además, en un contexto cultural donde el valor inmanente de la tradición no se considera justificación normativa suficiente —como es el contexto moderno—, radicar en una tradición dada los cimientos del orden sociopolítico enfrenta a los propios liberales al problema de cómo cerciorarse de sus presupuestos de partida.<sup>343</sup> Todas estas razones también avalan la crítica de aquellas defensas de los valores liberales, en general, y de la tolerancia, en particular, que se apoyan en la pertenencia de tales valores a una forma particular de vida. Defensas como las de Joseph Raz, Michael Walzer, Richard Rorty o, en algún momento, John Gray.<sup>344</sup>

Ahora bien, si la democracia liberal “entendida como tradición” no siempre ofrece un horizonte normativo suficiente; por tanto, no siempre basta con justificar la tolerancia como virtud liberal. ¿Qué plataforma normativa nos permite cerciorarnos de la corrección de nuestras pautas liberales de convicción y acción, además de, eventualmente, orientar su reforma? De entrada, podemos obtener una respuesta para esta pregunta considerando el cariz reflexivo asociado a la propia noción liberal de autonomía: la apre-

<sup>342</sup> Véase *infra* cap. VIII § IV, 10.

<sup>343</sup> Lo que se ha expuesto desde el principio del párrafo parafrasea el segundo párrafo de cap. VIII § IV, 10.

<sup>344</sup> Sobre la crítica a la posición *grasso modo* identificable con la de Raz, véase *infra* cap. VII § III. En cuanto las críticas a Walzer y Rorty, véase *infra* cap. VI. John Gray mantiene este alegato por la tolerancia en Gray (1995: 29), y también en su apoyo a Joseph Raz como una justificación pluralista consecuente del liberalismo en Gray (1986).

hensión del auténtico significado de la tradición liberal pasa por interpretar esta como un conjunto de ideas, cuyo valor estriba no en que son nuestras, sino en que podemos persuadir a los demás y persuadirnos de su adecuación y corrección a través de un discurso argumentativo.<sup>345</sup> El contractualismo rawlsiano, con su noción de lo legítimo como aquello que cualquier persona racional y razonable admitiría como buenas razones, se hace eco, de hecho, de esta visión reflexiva del sujeto liberal. El problema es que Rawls remite el valor de las categorías de lo “racional” y lo “razonable”, de nuevo, a la cultura política liberal.<sup>346</sup> ¿Acaso no cabe concebir un entendimiento sobre cuestiones políticas que descansa en pautas normativas más universales?

Pienso que sí, puesto que puede buscarse un fundamento para ese entendimiento a partir de pautas cuyo valor no emana de pertenecer a una tradición dada. Estas pautas son precisamente las “presuposiciones normativas sobre las que descansa la práctica de tratar mediante el diálogo los desacuerdos” acerca de la verdad o corrección de los enunciados teóricos o prácticos.<sup>347</sup> Entre estas presuposiciones, junto a las lógico-semánticas —como el principio de no contradicción y el de consistencia—, hallamos las presuposiciones de reconocimiento recíproco, que implican admitir la sinceridad y honestidad de todos los participantes, salvo prueba en contrario; además, nos encontramos con las presuposiciones pragmáticas del discurso argumentativo. A diferencia de las anteriores, que también están presentes en otras formas de interacción social, estas últimas son peculiares del discurso comunicativo y definen su esencia, en el sentido de que constituyen las asunciones necesarias e inevitables que todos debemos realizar para participar competentemente en el discurso argumentativo. La fundamental de estas reglas pragmáticas es que todo agente capaz de habla y acción puede participar en los discursos en igualdad de condiciones.

Las reglas pragmáticas del discurso argumentativo reflejan el ideal moral de que debemos respetarnos los unos a los otros en tanto que seres cuyos puntos de vista merecen igual consideración. Como se entiende actualmente, de este ideal de respeto moral universal se deriva de que debemos tratarnos los unos a los otros como seres humanos con rasgos concretos y peculiares, cuya capacidad de expresar su punto de vista debe potenciarse mediante la creación de prácticas sociales que encarnen en lo posible el ideal discursivo. Por decirlo con Karl-Otto Apel, “compartimos con los demás la responsa-

<sup>345</sup> Respecto a esto, véase *infra* cap. VII § III, 4.

<sup>346</sup> Sobre este problema, y una interpretación del liberalismo político que trata de superarlo, véase *infra* cap. VIII § IV, especialmente núms. 5 y ss.

<sup>347</sup> Sobre lo que sigue, véase Habermas (1985) en la interpretación crítica de Benhabib (1986: 304-309), (1992: caps. 1o. y 2o.) y (1997).

bilidad de que se produzca la comunicación de las diferentes concepciones acerca de un mismo tema”.<sup>348</sup>

La citada corresponsabilidad para el receptor de los mensajes significa que debe intentar superar aquellos obstáculos (prejuicios, apego a las propias ideas, falta de información, etcétera) que se opongan a estar en una situación de tomar en serio el punto de vista del otro, en tanto que propuesta normativa de la que puede emanar lo que tenga en adelante como verdadero o correcto, desplazando eventualmente —no necesariamente— sus creencias. En cuanto al emisor, la corresponsabilidad en la elucidación dialógica de la verdad exige considerar las convicciones ajenas a la hora de emitir sus propios juicios.

Las presuposiciones normativas del discurso rigen, además de para los diálogos presenciales, para los diálogos “virtuales”. No me refiero con esto únicamente a los desarrollados sin contar con la asistencia física de los interlocutores, sino, en general, a aquellos diálogos en los que se sustancia la reflexión razonada sobre cualquier tipo de cuestión. No hay pensamiento que no suponga un diálogo con otros, sean los otros que han escrito los libros que uno ha leído; sean los otros que uno es capaz de reconstruir con el conocimiento del medio del cual dispone; sea ese conjunto, en su mayor parte anónimo, autor de las reglas que permite la comunicación orientada al entendimiento teórico y práctico.

En todo caso, la reflexión argumentativa debe respetar las reglas lógico-semánticas y, cuando rebata objeciones, debe presuponer que el autor de estas es honesto. O, mejor dicho, una persona no puede, sin justificarlo adecuadamente, obviar la réplica a las objeciones que se plantean a una posición que defiende amparándose en que se trata de manifestaciones “no auténticas” de los críticos o de racionalizaciones que encubren propósitos perversos. Tampoco puede una reflexión correctamente llevada dejar de lado perspectivas relevantes, lo cual, tratándose de ética o de política, implica que no pueden ignorarse los puntos de vista de los afectados por una cuestión dada.

En el ámbito político de una sociedad democrática es verdad que los diálogos virtuales no deben sustituir a los reales, bajo la pena de alterar la sustancia democrática del régimen político. Es verdad también que cabe medir el grado de democracia de una sociedad por la capacidad demostrada de los ciudadanos comunes, al margen de los aparatos de los partidos y las corporaciones, para alterar el curso de los acontecimientos políticos. Pero no es menos cierto que los diálogos virtuales son imprescindibles, al menos por tres razones: la primera, por la propia constitución dialógica de la autonomía

<sup>348</sup> Apel (1997: 205).

de los sujetos, quienes requieren de la reflexión para esclarecer su punto de vista ante sí mismos; la segunda razón, porque es imposible un debate presencial en el que intervengan efectivamente todos los que tengan algo que decir al respecto de un asunto, desde los expertos hasta aquellos que tienen un interés lejano en la materia, y la tercera, porque coincide que las personas —y, cabría generalizar, los seres vivos— más vulnerables de una sociedad son las menos organizadas y las que más carecen de aptitudes para hacer oír su voz en una democracia dada, si es que no tienen directamente vetada esta posibilidad. Respecto de esto último, pensemos en los niños, los enfermos mentales, los inmigrantes ilegales, las generaciones pasadas o futuras y los habitantes de países en vías de desarrollo, a quienes cabe considerar como los miembros menos favorecidos de nuestro mundializado sistema de cooperación social.

En cuanto a la justificación de las reglas pragmáticas del discurso, Apel planteó que se derivaban directamente de la concepción de la autoconsistencia (*Selbsteinstimmigkeit*) de la razón como razón comunicativa. De ella surgiría la obligación moral de la tolerancia positiva, que incluiría no tratar al otro como un mero instrumento de los propios propósitos o un oponente estratégico (un conegociador), sino como un posible coautor de la pretensión de verdad o corrección que estamos llamados a compartir.<sup>349</sup> Me parece más aceptable otra exposición de la misma idea: que algunas normas mínimas, como la reciprocidad y la simetría de los participantes en un diálogo racional, se encuentran entre las reglas de la argumentación que no se pueden negar con buenas razones. Quien pretenda demostrar mediante un discurso argumentativo que no existe una ética mínima que rija tal tipo de discurso incurrirá en una contradicción preformativa; esto porque para argumentarlo debería hacer lo contrario que sostiene de palabra; es decir, que una defensa argumentada de la desigualdad debe apelar, para ser correcta, a la aceptación universal; por ejemplo, una aceptación que incluye a quienes se postula tratar desigualmente. Esto significa admitir en la conversación a quienes no se reconoce como iguales: si esos seres inferiores son llamados a asentir, se les está presumiendo también capacidad para disentir.<sup>350</sup> Como arguye Habermas, en este sentido, pertenece a la lógica de la argumentación de que algo se considere cierto “sin hacer acepción de personas”.<sup>351</sup> Esto es lo que permite distinguir una argumentación discursiva de un argumento de autoridad, por ejemplo.

<sup>349</sup> *Idem.*

<sup>350</sup> Benhabib (1992: 33).

<sup>351</sup> Habermas (2000c: 149).

No obstante lo dicho, hay que reconocer que las reglas pragmáticas del discurso, los principios de respeto moral universal y de igual reciprocidad, tal y como los entendemos actualmente, provienen de un compromiso con una filosofía moral universalista, que debe relacionarse con la Ilustración. La justificación del propio punto de vista argumentativamente, analizando los presupuestos que lo sostienen, ha constituido un ideal del *logos* occidental desde sus comienzos en los diálogos socráticos. Pero en los contextos culturales premodernos, el fundamento último de la verdad dependía menos de la sola argumentación que con la modernidad. En una sociedad tradicional, la verdad discursiva podía tener un ámbito de vigencia amplio, como ocurriera en la Grecia clásica o en la Europa medieval, donde el discurso filosófico y teológico alcanzaron, respectivamente, altos niveles de sofisticación; sin embargo, en tales sociedades los fundamentos últimos de la verdad no se sostenían (o no siempre) en una justificación discursiva: un componente esencial de la verdad tradicional es la preservación de su integridad, dada la orientación hacia el pasado de la tradición, para la cual lo acaecido es el tiempo desde el cual se organiza el futuro.<sup>352</sup> Esto explica la vigencia del argumento de autoridad en la filosofía escolástica, al igual que el que la teoría aristotélica de la esclavitud por naturaleza pudiera sustentarse en la descripción de unos hechos “por sí mismos evidentes”, en tanto que apoyados por prácticas habituales de las ciudades griegas.<sup>353</sup>

El desencantamiento del mundo, la emergencia de una ontología dualista (naturaleza/cultura), la separación tanto intelectual como societal de las esferas de la ciencia, el derecho, la ética, la estética y la teología, son procesos que, según se vio, están vinculados a la diversificación de los referentes normativos en la modernidad, y la conflictividad derivada de ellos ha contribuido también a la racionalización del mundo de la vida; esto es, entre otros fenómenos, a que la solidaridad social pase de depender de lo sagrado a hacerlo de la fuerza racional de pretensiones de validez criticables. De esta manera, la reproducción de las tradiciones culturales, el establecimiento de la integración social y la formación de la identidad individual se han visto crecientemente afectadas por el medio que es la comunicación mediante discursos argumentativos. Además, con ello se ha visto beneficiado, por cierto, el desarrollo de la tolerancia, pues frente a un orden normativo basado en criterios tan rígidos, como la tradición interpretada con arreglo a sus propias pautas o la religión, los cuales escapan al control de los seres humanos, la

<sup>352</sup> Giddens (1997: 81-110).

<sup>353</sup> Benhabib (1986: 271).



prioridad de la argumentación implica también la prioridad de sobreponerse a los rechazos del “otro” que no son elegidos.<sup>354</sup>

Aun cuando la emergencia en los procesos racionalizadores de las fuentes sociales del sentido de la existencia puedan localizarse en Europa, desde su inicio la dinámica de la modernidad activó fuerzas históricas a escala mundial, que a su vez transformaron la misma modernidad en un proyecto humano común. El relato de la modernización política y moral va más allá de lo europeo y de lo occidental, pues debe incluir las resistencias antiimperialistas a la colonización británica, francesa y española, los movimientos de liberación nacional de países africanos y asiáticos, y así hasta las actuales reivindicaciones indigenistas de que se abran los mercados de los países industrializados a los países subdesarrollados, o de que estos no se vean privados de los avances médicos y de la tecnología agraria por la normativa sobre patentes.<sup>355</sup>

Los hechos referidos no justifican, por sí mismos, las reglas pragmáticas de la argumentación; asimismo, no justifican que el presupuesto del igual respeto a los participantes en la comunicación deba presidir los contactos entre las personas orientados a establecer las pautas por las cuales debe regirse la vida ética o política. En lo que a la tolerancia se refiere, el relato histórico ofrecido tampoco justifica la obligación de superar el desagrado o la reprobación para permitir el desarrollo de un diálogo argumentativo, que ofrezca una salida pacífica y cooperativa a los desacuerdos que pudieran plantearse. Es más, lo que tal relato evidencia es que el encauzamiento de las discrepancias políticas a través del diálogo depende de un cierto tipo de desarrollo histórico: un desarrollo que dé lugar a que se generalice una forma de socialización, a través de la cual los sujetos sean adiestrados cognoscitiva y afectivamente en prácticas de reconocimiento mutuo. Sin esta común socialización no cabe pensar en una democracia deliberativa como forma de gobierno, y cuando hablo de democracia deliberativa me refiero a un régimen en el que rige con cierto vigor el ideal democrático que incorpora la doctrina liberal de la opinión pública. Además, sin la socialización referida tampoco es concebible una ciudadanía que tenga en la virtud de la tolerancia positiva una de sus señas de identidad.<sup>356</sup>

Ahora bien, la constatación de la modernidad de los ideales políticos —al menos los oficiales— en buena parte del planeta, incluso en sociedades cuya estructura dista mucho de ser moderna, sí que hace muy difícil pensar en una legitimación convencional o tradicional de los patrones normativos,

<sup>354</sup> Véase *infra* cap. VI § II, 4; Benhabib (1986: 241-248); (1992: 40-42).

<sup>355</sup> Benhabib (1995: 15-19).

<sup>356</sup> Wellmer (1991: 162); Benhabib (1986: 316-327); Guerra (1996: 14).

que pudiera ser compartida por el conjunto de los miembros de una sociedad contemporánea. Lo mismo puede predicarse con respecto a la modernidad, que también impregna los ideales políticos de esa red política, más o menos organizada, que conocemos por “sociedad internacional”, compuesta por organizaciones internacionales —gubernamentales y no gubernamentales— y por la interacción formal e informal entre sujetos en foros físicos de diversa naturaleza o a través de los medios de comunicación. Es por eso que incluso los partícipes de morales convencionales tienden a defender sus valores de un modo postradicional; esto es, a defender el valor de la tradición no sobre la base de su sentido tradicional, sino reflexivamente mediante unos argumentos que no apelan al punto de vista interno de la tradición, sino a convencer a un público socializado en el contexto de los valores ilustrados de la necesidad de proteger y promover tradiciones amenazadas por el desarrollo de la reflexividad moderna.<sup>357</sup>

Todo ello apunta a que un régimen basado en la comunicación mediante discursos argumentados, que cumplen con las presuposiciones normativas anteriormente detalladas, es preferible a otras opciones, al efecto de permitir establemente la convivencia pacífica y la cooperación social. Existe, ciertamente, una relación estrecha entre este tipo de régimen basado en la ética o política dialógica y la modernidad, pues la practicabilidad del primero trae causa de la segunda. Pero tal relación más que invalidar el paradigma normativo dialógico por sectario, lo avala por su adecuación a unas condiciones sociales irremisiblemente modernas,<sup>358</sup> una adecuación que se sustancia en la vocación de universalidad y en el antropocentrismo de los ideales políticos modernos por encima de cualquier compromiso con tradiciones o religiones particulares. Es sabido que históricamente tal universalidad se ha manifestado más como un ideal que como algo efectivo.<sup>359</sup> Pero también es cierto que el ideal de igual libertad para todos ha animado y sigue animando múltiples críticas y luchas sociales, que han tenido su proyección práctica.

En todo caso, no hay que perder de vista que “más que la capacidad para suscitar el acuerdo racional, el criterio de corrección de las prácticas sociales y políticas debe ser que permitan el florecimiento y la continuación del acuerdo razonado como forma de vida”. Cuando el peso del examen moral en la ética comunicativa se desplaza del consenso a la idea de una conversación en curso, comenzamos a preguntarnos no en qué podríamos estar todos de acuerdo como resultado de los discursos prácticos, sino qué podría

<sup>357</sup> Giddens (1997: 128 y 129).

<sup>358</sup> Benhabib (1992: 44 y 45).

<sup>359</sup> Sobre una versión actual de esta crítica, véase *infra* cap. VII § I.

aceptarse, o incluso necesitarse, para mantener entre nosotros la práctica de la conversación moral. Cuando se pone el acento en el “proceso deliberativo conducente” a un acuerdo racional (y regido por los principios de respeto universal y reciprocidad igualitaria), en vez de en el acuerdo racional mismo, se elude la crítica que los teóricos deontológicos de los derechos planteaban al utilitarismo: se evita someter el juicio sobre la corrección de las obligaciones morales negativas a la indeterminación derivada de que los afectados mantengan criterios erróneos acerca de sus intereses. El ejemplo que pone Benhabib es el del principio *neminem laede*: si nos atenemos al resultado de un acuerdo racional no podría sostenerse, ante la posibilidad de que existan masoquistas entre los afectados por la norma; sin embargo, si el criterio es que la norma pueda ser aceptada por los afectados en cuanto participantes de un discurso regido por los principios de respeto universal e igualdad recíproca, la norma *neminem laede* resulta correcta como norma de acción. Por tanto, infligir sufrimiento innecesario socava la posibilidad misma de un diálogo que no conduzca a la disolución de la comunidad de comunicación. En este sentido, la universalidad no es solo un procedimiento formal, sino que implica la proyección utópica de una forma de vida en la que reinan el respeto y la reciprocidad.<sup>360</sup>

Este criterio de la corrección normativa, como aquello que permite que los asuntos sean dirimidos con arreglo a deliberaciones regidas por los principios lógico-semánticos, de respeto universal y de reciprocidad igualitaria, tiene la ventaja de la inclusividad que le provee su carácter formal. Además, es un criterio que, por ejemplo, permite una reinterpretación del liberalismo político de John Rawls, la cual salva los defectos que me permitía achacarle líneas arriba. En vez de considerar que la razonabilidad obtiene su fuerza última de la pertenencia a una tradición (la liberal), podemos cerciorarnos de la corrección de este criterio considerando su posible congruencia con una fórmula de resolución de los asuntos públicos basada en la discusión racional de estos. Así, la “disposición a proponer y aceptar términos equitativos de cooperación social” o a “admitir las cargas del juicio” se ven revalidadas como virtudes cívicas, por cuanto hacen depender la corrección de los principios o decisiones políticas adoptadas, de que puedan llegar a ser aceptadas racionalmente por el conjunto de los implicados. Lo mismo ocurre con el conjunto de deberes de civilidad en los que consiste, según el liberalismo político de Rawls, la tolerancia.<sup>361</sup>

<sup>360</sup> Benhabib (1992: 35-38).

<sup>361</sup> Véase *supra* nota 338.

### E. *Los límites de la tolerancia*

Según se ha planteado, el autogobierno colectivo requiere de la disposición a superar el rechazo que puedan suscitar las posiciones ajenas, de manera que tales posiciones lleguen a ser tomadas en cuenta como propuesta normativa. Esta disposición se apoya en el respeto debido a los otros en cuanto seres cuyos puntos de vista merecen igual consideración, un respeto que encuentra su fundamento en la indeterminación de la verdad, tanto teórica como práctica, en una visión constructivista y no objetivista de la verdad. Esta visión de la verdad asocia su determinación a un proceso cooperativo que nunca puede darse definitivamente por concluido en términos epistemológicos, aunque deba cerrarse formalmente para atender nuestras necesidades prácticas. La tolerancia, como el respeto en el cual se apoya, tiene una vocación universal. Pero una tolerancia y un respeto literalmente universales resultarían autofágicos y equivalentes, a la postre, a la intolerancia y el desprecio universales.<sup>362</sup> Por eso, una teoría normativa aceptable de la tolerancia debe incluir una definición de sus límites, que, eso sí, deben tender al mínimo imprescindible para mantener un orden político justo. Cabe decir que es una justicia que, conforme al criterio de corrección normativa que he mantenido en el parágrafo anterior, está ligada a la preservación de las condiciones político-sociales que hacen posible la resolución dialogada de los conflictos.

En consonancia con lo dicho, debe negarse el respeto y la consideración de miembros aptos para la cooperación social, a quienes mantienen concepciones del mundo, soluciones políticas o formas de vida claramente incompatibles a la articulación dialogada de las discrepancias: movimientos o sectas contrarios a la libertad de conciencia, que no admitan un estatuto de iguales derechos para todos los ciudadanos, o que nieguen la humanidad integral de grupos de ciudadanos definidos por su raza, religión u orientación sexual. No estamos cívicamente obligados a sobreponernos al rechazo que nos susciten tales posiciones, sea por su intolerancia, sea por su falta de reconocimiento de derechos. Por consiguiente, tampoco tenemos por qué reconsiderar nuestros principios y normas de convivencia para hospedar sus pretensiones de verdad o corrección. Ello también supone que no es prescriptivo el diálogo con quienes practican violaciones de derechos o las amparan con sus manifestaciones, o con quienes no admiten un estatuto de iguales derechos para todos los ciudadanos (otra cosa es que la prudencia haga tal diálogo conveniente). La estabilidad de la democracia depende, entre otras cosas, de que sea públicamente conocido que solo se pueden obtener réditos

<sup>362</sup> Sobre este asunto, véase *infra* cap. IV § II, 1 y 2; cap. VII § II, 2.

políticos cumpliendo las normas reguladoras de la libertad y la igualdad de los ciudadanos, en lo referente a la protección, frente a la coacción, del derecho a la participación política y del reparto de cargas y beneficios sociales.

Lo anterior no implica, sin embargo, que las sectas o movimientos referidos deban ser prohibidos o perseguidos en todo caso. Como regla general, corresponde tolerarlas (en sentido negativo de no someterlas a coacción) a pesar de la razonable reprobación que puedan suscitar, siempre que se den dos condiciones: primera, que no incurran en violaciones de derechos, y segunda, que, dadas las circunstancias, la libertad de los intolerantes no suponga riesgo para el sistema de libertades de la generalidad de los ciudadanos.<sup>363</sup>

Claramente, ni un régimen democrático deliberativo ni el Estado social y democrático de derecho como institución que idealmente encarna este régimen<sup>364</sup> pueden sancionar o discriminar a sus ciudadanos por lo que piensen o por la forma en que vivan, pues esta tolerancia básica es el fundamento del resto del sistema de libertades. No obstante, esto no perjudica la facultad del Estado de llevar a cabo ciertos controles al efecto de evitar que se vea dañado el sistema de libertades, controles de quienes apoyan un régimen no democrático de gobierno, la subversión del régimen político establecido por medios no democráticos, o bien políticas abiertamente contrarias al reconocimiento de la igual dignidad de las personas y el disfrute de

<sup>363</sup> En este punto sigo a John Rawls (1971: 35) y a Galeotti (2002: cap. 5o.). Sobre la justificación de la tolerancia de los intolerantes en la obra de Rawls, véase *infra* cap. VIII § III, 2.

<sup>364</sup> La relación conceptual entre Estado liberal o de derecho y democracia deliberativa se torna evidente cuando consideramos que la deliberación presupone libertades individuales suficientes como para que surjan y prosperen las discrepancias, como demuestra el contraejemplo de la teoría rousseauiana de la voluntad general. También la democracia deliberativa presupone la integración social, que institucionalmente se plasma en el carácter también social del Estado. En este sentido, no es concebible un derecho efectivo a la participación política sin derechos sociales y criterios del bienestar normal correctos. Pues no cabe hablar de poder del pueblo si parte de este carece de los recursos y capacidades necesarias para ejercitar sus derechos políticos. No obstante estos presupuestos, la determinación concreta del alcance de los derechos sociales no puede establecerse a priori con detalle. Una completa justificación de la democracia deliberativa como esencia del Estado social y democrático de derecho puede hallarse en Habermas (1998a).

En adelante me referiré al Estado liberal, al Estado liberal democrático, o al Estado social y democrático de derecho como sinónimos, salvo manifestación en contrario. Entiendo que históricamente la democracia deliberativa pertenece a la familia del pensamiento liberal democrático, y que no existe un modelo, ni histórico ni intelectual, de Estado democrático-deliberativo que no sea al tiempo liberal. El discurso se desenvolverá, por supuesto, en términos normativos, referidos al ideal de la democracia liberal, tal y como entiendo que resulta justificable. Este ideal fue descrito sumariamente en el párrafo anterior (I, 2, D). Con arreglo a este ideal, muchos Estados autodenominados democráticos y liberales no podrían ser considerados como tales.

sus derechos y, por supuesto, controles dirigidos a evitar cualquier forma de criminalidad que pudiera venir inspirada por idearios contrarios al liberalismo democrático. En todos estos casos no estamos sino ante supuestos particulares de la obligación general que tiene el Estado de proteger la libertad de sus ciudadanos. Desde luego, los controles deben atenerse al mínimo imprescindible, ponderarse en función de las circunstancias y desarrollarse con garantías suficientes para que el Estado no vea alterada su sustancia liberal. Pero ello no empece para que la acción pública incluya legítimamente —y mediando las garantías oportunas— la vigilancia de personas, e incluso la intervención de sus comunicaciones y la prohibición de ciertas asociaciones, si el peligro para la seguridad pública es grave y no existe alternativa menos costosa para las libertades: nótese el peso de las apreciaciones prudenciales en el establecimiento de los límites de lo tolerable.

En lo que respecta a la expresión de ideas u opiniones contrarias a los principios liberales de convivencia, las restricciones generales deben limitarse a evitar la violación de derechos. Esto significa que las expresiones solo pueden prohibirse o sancionarse legítimamente cuando ellas mismas lesionen derechos o inciten a ello. Como es sabido, que una manifestación o publicación devenga lesión de derechos —como ocurre con las injurias, coacciones y otras violaciones de la intimidad o del honor— depende de las circunstancias en las que se haya producido, y también estas circunstancias pueden condicionar legítimamente las libertades de expresión, manifestación y reunión para evitar desórdenes públicos.

Por lo demás, la posibilidad de que manifestar una idea u opinión contraria a los principios liberales de convivencia suponga un riesgo para el sistema general de libertades, sin que medie violación de derechos o incitación a ello, es muy restringida dentro de una democracia en condiciones normales. Sería el caso de las instigaciones a la sublevación o la desobediencia, y no en cualquier situación ni por cualquier persona: prácticamente solo por cargos públicos o empleados públicos en ejercicio de sus funciones. Asimismo, debe distinguirse el objeto y la forma de la desobediencia, pues la desobediencia civil pacífica, dirigida a realizar los principios constitucionales que han sido dejados de respetar por alguna norma legal o de rango inferior y que no eluda la sanción prescrita por las autoridades democráticas, podría demostrarse finalmente como legítima y reflejarse ello en la sanción aplicable.<sup>365</sup>

En cuanto a las ideas u opiniones denigrantes de personas en razón de su raza, género, religión u orientación sexual, puede resultar de interés la prevención de estas formas de humillación para demarcar simbólicamente la plenitud de pertenencia a la comunidad política de grupos de personas

<sup>365</sup> Ugartemendia Eceizabarrena (1999).

que sufren discriminación de hecho.<sup>366</sup> Pero aparte de su sentido de prevención especial y de reconocimiento público, esto no supone más que un caso especial de la regla general de vetar las expresiones lesivas de derechos. En estos supuestos, la interpretación de cuándo se produce lesión de derechos debe ser muy restrictiva y dejar espacio para la crítica de las tradiciones, formas y opciones de vida. De lo contrario, si las creencias y formas de vida se reducen a rasgos identitarios que no pueden ser cuestionados sin que se entiendan humilladas las personas, se suprimen las condiciones que permiten a los individuos adquirir sus convicciones consciente y reflexivamente, y revisarlas del mismo modo.<sup>367</sup> Estas condiciones son un elemento importante de la justificación del respeto y de la tolerancia en razón de la autonomía, así como de la doctrina liberal de la opinión pública; además, vienen requeridas por la posibilidad misma de justificar proposiciones normativas, según se refirió anteriormente.<sup>368</sup>

Aunque las personas o asociaciones que las sostengan puedan ser controladas para preservar la seguridad pública conforme a lo expuesto, lo que no debe prohibirse bajo ningún concepto es la difusión de teorías (pseudo) científicas, historiográficas, filosóficas o religiosas contrarias a los principios liberales, e incluso atentatorias de la dignidad de ciertas personas. El descrédito de tales teorías debe encomendarse al debate académico y en los medios de comunicación, así como a la labor socializadora de estos medios y de las instituciones educativas.<sup>369</sup> De otro modo, quedaría bajo sospecha la solvencia del liberalismo, de la filosofía de los derechos humanos o de la comunidad científica como institución de una sociedad abierta: la tolerancia obedece aquí, más que a la razón de Estado, a la razón de civilización.

Igualmente, debe descartarse cualquier censura previa a estas teorías. En materia religiosa, porque ello supondría quebrar la separación entre la Iglesia y el Estado, constitutiva del Estado liberal. En materia educativa, porque es preciso confiar en los profesionales de la enseñanza y la comunicación. Un proceder distinto perjudicaría la libertad de expresión y el carácter crítico, innovador y abierto de las instituciones académicas, un carácter del cual depende que tales instituciones cumplan con la tarea de formar personas capaces de dirigir sus vidas, tanto individual como colectivamente, y también

<sup>366</sup> Sobre este asunto y lo que sigue, véase Galeotti (2002: 150 y ss.).

<sup>367</sup> Jones (1999: 80). Véase *infra* cap. VII § III, 2.

<sup>368</sup> Véase *supra* § I, 2, D.

<sup>369</sup> Un buen ejemplo de esta labor es la reciente y costosa campaña emprendida por la Universidad de Harvard para desacreditar el creacionismo en los Estados Unidos. Como muestra de lo que no debe hacerse, cabe mencionar la sentencia del Tribunal Constitucional alemán, que justificaba la prohibición de la conferencia de un historiador “revisionista” de la historia del Tercer Reich “por mantener tesis inciertas” (Galeotti, 2002: 160-167).

capaces de adquirir virtudes imprescindibles para conjugar la autonomía de modo colectivo, como es la virtud de la tolerancia en todos sus sentidos.

La afirmación anterior no supone que el Estado deba permanecer neutral ante lo que la mayoría de la comunidad científica considera como un error. A los poderes públicos democráticos corresponde fomentar el conocimiento de los hallazgos científicos y filosóficos (incluidas las líneas de investigación minoritarias, aunque razonables)<sup>370</sup> y de la creación artística. Esto se debe al compromiso que los poderes públicos democráticos deben mantener con el libre desarrollo de la personalidad de los individuos, además del ejercicio de derechos más concretos, que, como el derecho a la salud, depende de que se disponga de una información veraz. Cabe decir que es un compromiso que no es nuevo, pero cuya dimensión material y personal se han ido extendiendo en virtud de un proceso que fue referido páginas arriba.<sup>371</sup>

Además, el Estado debe promover los valores básicos del liberalismo y la democracia, con vistas a favorecer el libre desarrollo de la personalidad de los ciudadanos, y para proteger las facultades e instituciones que les brindan la oportunidad de autogobernarse tanto individual como colectivamente. Por eso, el contenido de los currículos escolares debe estar en consonancia con los valores democrático-liberales, al igual que la programación infantil televisiva, con lo cual cabe que el Estado intervenga para corregir y contrarrestar la actuación de agentes educativos que fomenten valores contrarios a la democracia liberal o ideas incontrovertiblemente falsas; por ejemplo, que se obligue a que todas las personas, independientemente de su religión, reciban formación e información suficientes para poder ejercer plenamente sus derechos, aunque esta formación e información sea contraria a las creencias religiosas de sus padres; sin embargo, esta intervención correctora no puede suponer la prohibición de difundir lo que desde el punto de vista de los valores vigentes se considera falso o incorrecto en cualquier foro público.

La identificación del Estado con los valores de la democracia liberal comporta también restricciones especiales para los empleados y cargos públicos en cuanto a la posibilidad de manifestarse en contra del sistema de libertades, de su igual disfrute por todos los ciudadanos o de la igual dignidad de las personas. Ello incluso si estas manifestaciones se plantean al amparo de doctrinas (supuestamente) científicas, filosóficas o religiosas. Estas restricciones pueden plantearse como obligaciones jurídicas de las personas en cuya actividad se materializa la acción del Estado, obligaciones cuyo incumplimiento puede dar lugar a responsabilidades administrativas o penales,

<sup>370</sup> Sobre la noción de los desacuerdos razonables, véase *infra* cap. III § II, 3; cap. VIII § II, 4, B.

<sup>371</sup> Véase *supra* § I, 2, A.



según la gravedad. Pero más allá de ello, existe una responsabilidad política inequívoca de los cargos públicos por sus manifestaciones.

En una sociedad pluralista lo normal es que hallemos posturas enfrentadas acerca de los límites de lo tolerable. Discusiones sobre si se dan o no las circunstancias políticas y jurídicas para que el Estado restrinja legítimamente los derechos de las personas con el objeto de defender el sistema de libertades; acerca de hasta dónde puede llegar la injerencia del Estado a tal efecto, o en cuanto al modo adecuado de ponderar la libertad de expresión con otras libertades. Que se consiga sacar partido a estas diferencias en beneficio del conjunto de los ciudadanos y de la democracia dependerá en buena medida de lo bien implantado que se encuentre el valor de la tolerancia (positiva). En otras palabras, la calidad democrática de las decisiones adoptadas sobre los referidos asuntos estará en función de hasta dónde llega la práctica del diálogo y el interés por las soluciones inclusivas en una sociedad dada. Determinados arreglos institucionales (mayorías cualificadas, descentralización del poder que propicien mayorías concurrentes, independencia de la administración de justicia, auténtico pluralismo informativo), determinadas coyunturas y, sobre todo, el precipitado de experiencias en la cultura política pueden favorecer la vigencia de la tolerancia (positiva) o, lo que es lo mismo, de un diálogo no solo ritual.

### 3. *La tolerancia, virtud y principio de legitimidad*

La identificación de la tolerancia como principio político recoge, al igual que ocurre con la tolerancia como virtud, una parte de la comprensión común de esta. Como señala Cohen, es convencional entender la tolerancia como un “principio político sustantivo que condena la imposición de una forma autoritaria de creencia religiosa o, en una acepción más amplia, una forma autoritaria de moralidad personal”.<sup>372</sup> Emplear el término “tolerancia” para referirse a la norma de organización y funcionamiento de los actuales Estados liberales conlleva a una abstracción de las más notables diferencias que existen entre dos prácticas desarrolladas a lo largo de la historia: las primeras formas modernas de emancipación de los fines políticos respecto de la ética religiosa, por un lado, y el modo en que esta emancipación se reproduce en las democracias liberales contemporáneas, por otro.

<sup>372</sup> Cohen (1994: 1505), en el mismo sentido Richards (1996: 135). García Guitián (2002: 58) también reconoce una concepción de la tolerancia (*T2*) que identifica a esta con uno de los valores políticos básicos, consistente en “la existencia de amplios ámbitos de libertad donde los individuos pueden perseguir sus proyectos de vida diferentes y respecto a los cuales se exige al menos cierto grado de neutralidad estatal”.

En contraste con lo usual en la primera modernidad, en las democracias de hoy en día la autonomía de la política no pasa por el sacrificio de las convicciones de unas autoridades confesionalmente comprometidas con una fe concreta. Tal separación entre política y convicciones particulares no se consigue gracias a tolerar (limitadamente) el “error” de alguna minoría, sino mediante un régimen de derechos.

Sin embargo, para unas sociedades que, como la europea de los siglos XVII y XVIII y la de los primeros colonos norteamericanos, tenían en la fe su bien máspreciado, el final de un régimen de intolerancia representó un hecho tan palpable y digno de celebración, que, por comparación, el tránsito de un régimen de tolerancia a otro de igualdad de derechos bien puede considerarse tan solo como una cuestión de detalle. Tanto más cuanto que el advenimiento de la tolerancia supuso el cese de persecuciones o de guerras civiles. Esto explicaría que los herederos de aquellas sociedades puedan seguir refiriéndose como “tolerancia” o “principio de tolerancia” a cualquier modo institucional de definir los objetivos políticos que evite la sujeción de estos a los valores religiosos o *éticos* de una comunidad particular.<sup>373</sup> Ello a pesar de que tal denominación peque de anacrónica en el contexto de las democracias contemporáneas, donde el poder político no se encuentra oficialmente comprometido con una ética particular y, por ello, no ha de tolerar que esta ética no se vea realizada por la política.

En el ámbito anglosajón, el apelativo de tolerancia para cualquier régimen excluyente de la imposición de creencias sectarias se ve, además, apoyado por varias circunstancias. Comenzando por el Reino Unido, la *Toleration Act* de 1689 estableció el carácter no exclusivo de la Iglesia anglicana, con la cual, en todo caso, la corona sigue manteniendo un compromiso oficial. Pero esta norma no ha sido abrogada por otra de carácter más general, sino que se le han ido añadiendo disposiciones complementarias relativas a los derechos de los católicos y los judíos entre finales del siglo XVIII y mediados del XIX.<sup>374</sup>

En los Estados Unidos, a pesar de que la influencia de Madison evitó cualquier referencia a la tolerancia en el texto de la Primera Enmienda de la Constitución, la libertad de conciencia que allí se proclama se plasma en dos obligaciones del poder político: la de no dictar leyes que establezcan un cre-

<sup>373</sup> A lo largo del trabajo emplearé la palabra *ético*, distinguiéndolo oportunamente con la cursiva, para referirme a los valores de una comunidad particular. En estos casos, *ético* se opone a *moral*, significando esto último un conjunto de normas de valor pretendidamente universal. Estas denominaciones provienen de la tradición filosófica alemana y, según me parece, han desplazado entre nosotros a un uso de lo *ético versus moral* que era prácticamente opuesto al citado.

<sup>374</sup> Scarman (1987: 50).

do oficial, y la de no dictar leyes que prohíban el libre ejercicio religioso. Este enfoque referido a los límites del poder, antes que a los derechos subjetivos de las personas, debe explicarse por la gran autoridad que la obra *Carta sobre la tolerancia* ejerció sobre todo el pensamiento religioso y político norteamericano del siglo XVIII referente a la libertad religiosa; esta autoridad se vio reforzada por la consciente reelaboración de las ideas lockeanas realizada por Jefferson y Madison. A partir de estas notables influencias, la teoría de Locke sobre la tolerancia ha configurado, en aspectos sustanciales, la jurisprudencia estadounidense en materia de libertad de conciencia. Las concepciones jurídicas de la libertad de expresión, el derecho a la intimidad, e incluso la discriminación racial, se asientan sobre diversas ideas originales de Locke, como la de radicar la legitimidad de la tolerancia en el contractualismo, la de que no existe una única correcta de las escrituras, o la de que el poder civil debe limitarse a perseguir los fines que le son propios. No es de extrañar, por tanto, que la teoría constitucional estadounidense hable indistintamente de libertades, derechos o tolerancia de pensamiento, expresión y acción.

Junto a las anteriores consideraciones históricas que explican la persistencia de la asociación entre el término “tolerancia” y el régimen de libertad de conciencia, opinión y expresión vigente en las democracias contemporáneas, cabe aducir algunas razones que justifican que sigamos hablando de principio de tolerancia. La principal justificación es lo acuñada que se encuentra tal noción en la literatura jurídica y politológica, aspecto reforzado tras que John Rawls la adoptara como elemento central de su liberalismo político. Partiendo de este hecho, hay que reconocer que el principio de tolerancia, definido como principio político que condena la imposición de creencias religiosas o moralidades personales, sirve para denominar un valor básico de las democracias liberales, de un modo que rinde homenaje a su origen, que “bien entendido” lleva la impronta del refuerzo de los valores cívicos que corresponde al caso.

La orientación correcta de tal homenaje pienso que la ofrece el mismo Rawls en su introducción al libro *El liberalismo político*: recordar que la vitalidad del régimen de libertades del cual disfrutamos, al igual que la posibilidad de la cooperación social en su conjunto, pasa por renunciar a imponer nuestras convicciones por trascendentes que nos parezcan.<sup>375</sup> Esta renuncia no compete ahora a autócratas u oligarcas, sino a los ciudadanos, en quienes reside la soberanía. Si la organización, y aun el fundamento de las normas relativas a derechos y libertades, se rige por el principio de tolerancia, esto depende en última instancia de que los ciudadanos se muestren dispuestos a ejercitar la virtud de la tolerancia de una cierta manera: no apoyando po-

<sup>375</sup> Rawls (1993: XVII y ss. [13 y ss.]).

líticas, disposiciones jurídicas y reformas constitucionales que impliquen la imposición de una forma de vida particular más allá de lo necesario para sostener la cooperación social con arreglo a principios decididos individual o colectivamente, sino, al contrario, estando dispuestos a reformular los términos de la convivencia, de una manera que incluya puntos de vista hasta un cierto momento excluidos, para que el ideal de autogobierno colectivo se realice al máximo, lo cual conlleva la facultad de revisar los propios juicios acerca de lo políticamente debido.

De esta manera, la referencia al principio de tolerancia capta la conexión que corresponde a la virtud de la tolerancia con el valor liberal básico de la independencia del Estado respecto de cualquier confesión religiosa, concepción particular de la vida buena, forma o estilo de vida. Este valor liberal dota de un sentido normativo a la tolerancia, del cual carece en ausencia de buenas razones que la justifiquen: sin ellas no se justifica que deba tolerarse algo que alguien desprecia como incorrecto, inconveniente o desagradable.<sup>376</sup> Así, sería correcto decir que la virtud de la tolerancia en una democracia liberal tiene por objeto realizar el principio de tolerancia.

La relación entre principio y virtud de tolerancia es, por lo demás, estrecha: por un lado, un poder político cuyo fundamento y acción vengan dados por creencias sectarias (esto es, que no se rija por el principio de tolerancia en estos aspectos) no puede ser aceptado como legítimo por aquellos cuya personalidad moral incorpora la virtud de la tolerancia, y por otro, la estabilidad de un régimen liberal depende de ciertas disposiciones de los ciudadanos, entre las cuales se encuentran tanto la participación del valor de la tolerancia como su puesta en práctica. Debido a la importancia de estas actitudes y conductas, el reconocimiento pleno de la condición de ciudadano se encuentra supeditado a que se manifieste la virtud de la tolerancia, según se ha planteado. Además, se entiende legítimo que se estimule la adquisición de esta virtud y se desaliente el seguimiento de concepciones del bien incompatibles con ella.

En todo caso, para evitar equívocos y no incurrir en anacronismos o invitar a una visión del Estado como institución de la “mayoría” en vez del “conjunto” de los ciudadanos, sería bueno hablar de principio de tolerancia, y no de tolerancia a secas, cuando se hable, en general, de la organización o el fundamento del Estado. Ciertamente, el Estado liberal-democrático tolera, en sentido estricto, cierto tipo de conductas o formas de vida, según se expuso en el apartado anterior: aquellas que no puede respetar y que, sin embargo, no se considera correcto o conveniente prohibir. Pero no es la tolerancia del Estado constitucional democrático como tal, sino la protección y

<sup>376</sup> Véase *infra* § II, 2.

la promoción de las libertades, la pieza clave de la articulación del pluralismo característico de las sociedades contemporáneas.<sup>377</sup>

#### 4. *La tolerancia como apelativo genérico de la articulación de la diversidad*

En el apartado anterior fue señalado cómo resultaba común en Europa y en Norteamérica denominar “tolerancia” o “principio de tolerancia” a cualquier modo institucional de separación entre fines políticos y valores religiosos o éticos de una comunidad particular. A partir de este uso lingüístico, han habido tratadistas de la tolerancia que, como Michael Walzer, han postulado ampliar el significado de esta hasta cubrir un amplio espectro de motivaciones y disposiciones ante la diversidad: la resignación, la aceptación estoica, la indiferencia, la curiosidad o el entusiasmo.<sup>378</sup> El problema de este enfoque es que ignora la peculiaridad de la tolerancia respecto a otras instituciones articuladoras de las diferencias, que es el sobreponerse a una dificultad derivada de la lesión de una convicción. Mientras existan tales dificultades, merecerá la pena mantener la reflexión sobre la tolerancia en tal sentido específico, frente al entusiasmo o el respeto por los derechos de los demás. El propio Walzer reconoce que es “extraño” entender la tolerancia en un sentido tan amplio que incorpore lo que se aprueba, y la razón que ofrece para mantener su postura tiene que ver con que, incluso, a gente muy pluralista siempre le va a ser difícil convivir con cierto tipo de diferencias. Pero con esta razón, precisamente, Walzer refuerza la idea de que la tolerancia tiene que ver con sobreponerse a la lesión de una convicción.<sup>379</sup> En cuanto a que “incluso a quienes no tienen esas dificultades se les puede llamar con propiedad tolerantes” simplemente porque “coexisten con otros que siguen siendo algo diferente a lo que ellos conocen, algo extraño y ajeno”, del tenor literal de estas palabras no se desprende ninguna justificación, solo el establecimiento de una convención por parte de Walzer para entenderse con el lector: “de todas las personas que sean capaces de hacer eso, diré que poseen la virtud de la tolerancia”.<sup>380</sup> Cosa distinta es que, cuando concurren tales diferencias, sea previsible la aparición de dificultades la superación de las cuales exija tolerancia en sentido específico.

Antes que Walzer, Preston King había atribuido a *toleration* el significado de “todo el abanico de disposiciones opuestas a la intolerancia”. Pero, a la vez, este autor reservaba *tolerance* para referirse a los supuestos en los que

<sup>377</sup> Sobre este asunto, además de lo dicho hasta el momento, véase *infra* cap. III.

<sup>378</sup> Walzer (1998: 25-27).

<sup>379</sup> Toscano (2000: 175).

<sup>380</sup> Walzer (1998: 26).

se actuaba neutral o favorablemente con relación a asuntos respecto de los cuales se manifestaba una disposición negativa.<sup>381</sup> Este modo de definir la tolerancia tiene la virtud de hacerse cargo de la polisemia existente, y puede servir como clave de entendimiento entre un escritor y sus lectores; sin embargo, la propuesta terminológica de King no ha obtenido un reconocimiento general. Por eso, su empleo sin más tiene un cierto sesgo esotérico, que resulta más pronunciado cuando se considera el problema de la traducción a otros idiomas del binomio *toleration/ tolerance*. Tal traducción exigiría, las más de las veces, la creación de neologismos de improbable fortuna.

Por otra parte, hay quien, como Bernard Williams, distingue entre virtud y práctica política de la tolerancia, siendo la primera una conducta que implica un rechazo previo que se supera por razones morales, y la segunda un “arreglárselas con lo diferente” (*to put up with the existence of the other, differing, group*) que puede sostenerse por razones diversas: desde la indiferencia a la que puede dar lugar la convivencia continuada con lo diferente, hasta la prudencia basada en evitar a toda costa los males que conlleva la intolerancia, pasando por el escepticismo acerca de la posibilidad de determinar “el bien”. El concepto de práctica política de la tolerancia de Williams presenta la ventaja, frente a los de tolerancia o *toleration* de Walzer y King, respectivamente, ya que incorpora la idea de que el trato con lo diferente conlleva alguna dificultad, lo cual supone fidelidad respecto al sentido original y etimológico de la tolerancia.

Es en la práctica política en lo que debe depositarse una mayor esperanza, según Williams, ya que la virtud implica un tipo de motivación más exigente y, por ello, cabe esperar mayores dificultades de implantación.<sup>382</sup> La distinción planteada por Williams tiene, desde luego, su razón de ser, y lo mismo puede predicarse del juicio que emite sobre una y otra forma de tolerancia; sin embargo, debe quedar muy claro que una cosa es la expectativa razonable de que sea la práctica, y no la virtud de la tolerancia, la institución que tiene más visos de prosperar en el mundo en su conjunto, y otra distinta cuál es la opción preferente en este asunto. Williams es un convencido de que la teoría que mejor describe la estructura de valores existente, y que más puede servirnos para orientarnos, es el pluralismo filosófico. En el capítulo quinto me ocuparé de intentar demostrar lo erróneo de esta posición y, particularmente, lo infructuoso que resulta intentar fundamentar la tolerancia sobre ello.<sup>383</sup>

<sup>381</sup> King (1998: XI-XIV).

<sup>382</sup> Williams (1996).

<sup>383</sup> Véase *infra* cap. V.

## II. LAS CIRCUNSTANCIAS DE LA TOLERANCIA

En el largo epígrafe anterior se abordó el concepto de tolerancia con la intención de poner orden ante la polisemia que le afecta y esclarecer sus causas. Una importante conclusión que puede desprenderse del concepto es la presencia de una serie de elementos constantemente asociados a la tolerancia; estos elementos son los del vínculo de la tolerancia con la diversidad social, la reprobación o el disgusto que suscita alguna práctica o creencia, la existencia de algún tipo de jerarquía (fáctica o normativa) y la existencia de buenas razones para sobreponerse (tolerar) al rechazo inicial. Todos estos elementos son denominados por la literatura que se ocupa del concepto de tolerancia, como “circunstancias de la tolerancia”, y el propósito de este epígrafe es incidir con mayor detalle sobre ellos.

Las circunstancias de la tolerancia son rasgos propios de la virtud de la tolerancia y también de las prácticas políticas de tolerancia de las cuales habla Bernard Williams, prácticas que incluyen las formas prudenciales de tolerancia, inspiradas por la razón de Estado o la razón de civilización;<sup>384</sup> sin embargo, en una democracia liberal el principio de tolerancia solo se encuentra tangencialmente afectado por las circunstancias de la tolerancia: el principio establece que el orden político debe evitar imponer cualquier creencia religiosa o moralidad particular. Ello exige que una eventual mayoría comprometida con un credo o moralidad particular se abstenga de imponer su forma de vida, a pesar del rechazo que le suponga consentir que el orden sociopolítico no se ajuste a sus convicciones. Pero en sociedades heterogéneas, como son las democracias modernas, lo más probable es que el principio deba sustanciarse en una pluralidad de ejercicios de la virtud de la tolerancia por ciudadanos, cada uno de los cuales rechazan conductas diversas entre sí. Finalmente, las definiciones de la tolerancia que la asocian con cualquier modo de articular las diferencias mantienen una relación incierta con las circunstancias de la tolerancia: en lo que toca a la tolerancia, según King, solo la circunstancia de diversidad social se halla incuestionablemente asociada a la de tolerancia. En cuanto a Walzer, la tolerancia se encuentra asociada en todo caso a dos de las circunstancias de la tolerancia: la existencia de diversidad social y la competencia adecuada para tolerar o no hacerlo. Pero el componente de lesión de una convicción o de ponderación de razones puede estar presente en alguno de los regímenes de tolerancia y ausente en otros.<sup>385</sup>

<sup>384</sup> Véase *supra* § I, 2, E; cap. I § I, 2.

<sup>385</sup> Sobre la teoría de la tolerancia de Walzer, véase *infra* cap. VI § II, 1.

Tras estas observaciones, invito al lector a que me acompañe en el repaso de lo que, según el común de la literatura acerca del concepto de tolerancia, se conocen como “circunstancias de la tolerancia”, esas condiciones o requisitos que han de darse para que un acto consistente en no intervenir contra una práctica social que se rechaza se considere como una práctica o virtud de tolerancia.

### 1. *La existencia de diversidad social*

Está claro que la tolerancia requiere, como circunstancia básica, de la existencia de diversidad social.<sup>386</sup> Michael Walzer afirma que la tolerancia “hace posible la diferencia”, mientras “la diferencia hace necesaria la tolerancia”.<sup>387</sup> Igualmente, el liberalismo político de Rawls vincula el hecho del pluralismo de valores con la necesidad que tienen las democracias contemporáneas de tolerancia para procurarse un orden sociopolítico estable.<sup>388</sup> Ciertamente, en la hipótesis de una absoluta concordancia entre el sistema de valores de todos los sujetos y el vigente en el entorno no habría lugar para ningún tipo de conflicto normativo. Podría producirse, si acaso, aburrimiento, pero este ya sería un indicio de disonancia entre los valores de la sociedad y los de alguno de sus miembros particulares.

Glenn Newey distingue entre las circunstancias y las condiciones de la tolerancia. Las circunstancias serían aquellos hechos de la vida social y política que brindan la oportunidad para actuar de forma tolerante. Tales hechos explicarían que nos encontremos con que un agente considere el comportamiento de otro u otros objetable, hasta el punto de merecer que se intervenga en su contra. Newey destaca, entre estas circunstancias, la existencia de diferencias interpersonales en materia de creencias y hábitos, que pueden dar lugar a conflictos. Junto a las circunstancias que ofrecen la oportunidad de tolerar, Newey identifica una serie de criterios que determinan si un agente dado ha respondido o no de manera tolerante al reto presentado por las referidas circunstancias. Estos criterios configuran las condiciones de la tolerancia, las cuales componen un modelo con el que identificar una conducta tolerante, independientemente de las orientaciones de valor de las partes implicadas.<sup>389</sup> La generalidad de los teóricos de la tolerancia no establecen, sin embar-

<sup>386</sup> Señalada por Mendus (1989: 8), reproducida por De Páramo (1993: 21).

<sup>387</sup> Walzer (1998: 13).

<sup>388</sup> Sobre este aspecto del pensamiento de Rawls, véase *infra* cap. VIII § I, 2, especialmente nota 281.

<sup>389</sup> Newey (1999: 21 y 22).



go, diferencia alguna entre circunstancias y condiciones de la tolerancia. Lo que Newey denomina “condiciones de la tolerancia”, siguiendo una metodología filosófica analítica que atiende a reconstruir lógicamente la práctica, normalmente se consideran, desde una perspectiva naturalista, también circunstancias de la tolerancia, hechos que han de concurrir para asimilar un comportamiento dado a un acto de tolerancia. Pienso que Newey acierta al distinguir entre hechos que han de estar presentes para que podamos pensar en que se origine una práctica social de tolerancia, pero que no son constitutivos de la práctica en sí, y otros hechos ligados a la identidad del acto de tolerancia, que serían los que se relacionan a continuación.

## 2. *La lesión de una convicción*

También es de sentido común que, para que pueda darse la tolerancia, la naturaleza de la diversidad ha de dar lugar a la lesión de una convicción, provocando así un rechazo. Obviamente no se tolera aquello que se promueve, aprueba o cuya razón de existir se acepta, pero tampoco aquello que nos resulta indiferente. La idea de tolerancia “anda siempre acompañada de la idea de mal”, pues allí donde no encontramos nada indeseable no hay lugar a hablar de ella.<sup>390</sup>

Algunos autores se suman al requerimiento de que una convicción sea lesionada el de “una tendencia a prohibir el acto tolerado”, que vendría a ser sintomática de la importancia o persistencia que para el sujeto tiene la convicción herida.<sup>391</sup> Esta exigencia adicional estaría justificada de modo lógico por la relación circular que formalmente mantienen la tolerancia y la intolerancia: la tolerancia se encuentra referida a una intolerancia previa, la cual puede entenderse como un desear que no se produzca el acto tolerado.<sup>392</sup> Este deseo, derivado de lo que Garzón Valdés denomina “sistema normativo básico”, conduciría a una intervención proscriptora de no mediar otro sistema normativo justificante.<sup>393</sup>

<sup>390</sup> Garzón Valdés (1992: 16). En el mismo sentido, véase Mendus (1989: 8), Cranston (1987: 101) y De Páramo (1993). También Nicholson habla de “desaprobación”, aunque restringida al campo moral (1985: 160).

<sup>391</sup> Garzón Valdés (1992: 16); Schmitt (1992: 73).

<sup>392</sup> Bueno (1978).

<sup>393</sup> Garzón Valdés (1992: 18 y 19). Nótese que aun cuando normalmente las razones desaprobatorias y las justificantes de la tolerancia emanen de valores distintos, también pueden desprenderse de diversas interpretaciones del alcance de un mismo valor: así, por ejemplo, el apego por el valor de la autonomía puede motivar nuestra inclinación a vetar la difusión de literatura política o religiosa que propugna la obediencia ciega a un líder, pero nos sobrepo-

Sin embargo, la imbricación psicológica entre los sistemas normativo y justificante puede ser la tónica para un buen número de personas. Por definición será un rasgo de quienes hayan adquirido la tolerancia como una virtud, como algo asociado a su modo normal de actuar y su carácter. De esta forma, alguien que haya integrado la tolerancia como un aspecto de su personalidad tenderá menos a prohibir aquello que lesiona sus convicciones que quien no posea la virtud cívica de la tolerancia, sin que ello suponga dejar de rechazar un buen número de conductas. Solo excluyendo la tendencia a prohibir el acto desaprobado como requisito de la tolerancia podemos evitar la conclusión, difícilmente aceptable, de que son más tolerantes los agraciados por la contingencia de una mayor proclividad hacia la censura o la irritación.<sup>394</sup>

Otra cuestión relacionada con la lesión de una convicción como circunstancia de la tolerancia es si, para apreciar que estamos ante un acto de tolerancia, es preciso que concurra una inicial desaprobación basada en convicciones morales (*disapproval*), o si basta con el simple sentimiento de desagrado (*dislike*). Sobre este tema del ámbito de la tolerancia son referentes clásicos las posiciones de Peter Nicholson y Mary Warnock. Según el primero, solo podemos hablar de tolerancia si a lo que nos sobreponemos es a la lesión de una convicción moral, pues la tolerancia “es una cuestión de elección moral y nuestros gustos e inclinaciones son irrelevantes”. Ello sería así, porque “nuestros sentimientos no están moralmente fundados, y no pueden ser el fundamento de ninguna posición moral”.<sup>395</sup> Warnock replica que los sentimientos sí están implicados en nuestros juicios morales, como se refleja en el uso ordinario del término “intolerable”, que indica también que algo es (psicológicamente) insoportable. Con todo esto, la autora está dispuesta a admitir que podemos distinguir entre un sentido restringido o “fuerte”, y otro amplio o “débil” de tolerancia, dependiendo de si lo que se toleran son

nemos a aquella inclinación por el respeto que nos merece el derecho de las personas para decidir libremente (Newey, 1999: 35-39).

<sup>394</sup> Sobre la tolerancia como virtud conforme a un modelo aristotélico y lo poco adecuado de considerar la motivación como componente de los actos de tolerancia, véase Newey (1999: cap. 3o.). La tesis de Newey es radical hasta el punto de considerar que un acto de tolerancia no requiere siquiera desaprobación, pues la incorporación de la virtud de la tolerancia al carácter implica idealmente una identificación plena entre virtud y estructura de la personalidad. Horton (1996) mantiene también que la tolerancia como virtud no se agota en actos que dependan de la experiencia de sufrir la lesión de una convicción. La ventaja de la posición de Horton es que no se adscribe a ninguna concepción comprehensiva del ser humano, sino que opera fundamentándose en una serie de reducciones al absurdo. La principal de estas reducciones tiene que ver con la paradoja del racista tolerante, que se comenta líneas más abajo en este mismo parágrafo II, 2.

<sup>395</sup> Nicholson (1985: 160 y 161).

contravenciones morales o de gusto, respectivamente, aun cuando la frontera entre ambos tipos de orientaciones no esté firmemente definida. Pero ambos sentidos, fuerte y débil, de tolerancia son considerados por Warnock como parte del ideal moral de esta. De otra manera no se entiende la crítica de Warnock a Nicholson, quien se muestra dispuesto a admitir que un concepto de tolerancia que incorporara el sobreponerse al disgusto podría ser interesante como término descriptivo para el estudio histórico o sociológico de la tolerancia.<sup>396</sup>

Warnock lleva razón en achacar un excesivo reduccionismo al planteamiento de Nicholson, y al rechazar que nuestros sentimientos no estén moralmente fundados o no puedan servir de cimiento para una posición moral<sup>397</sup> (con todo esto, pienso que sería exacto decir que no podemos cimentar una posición moral exclusivamente sobre nuestros sentimientos). Pero, como ha señalado John Horton, en el planteamiento de Nicholson subyace una preocupación que no puede ser desatendida. En este sentido, si concedemos mérito moral —o mérito cívico, si hablamos de normatividad política— a la tolerancia en sentido extenso o débil podríamos estar evaluando como virtuosas conductas que no lo son y reforzando ciertos tipos de desprecio moralmente inaceptables, pues la tolerancia, como se ha dicho, conlleva el rechazo de lo tolerado. Un buen ejemplo de ello sería el del racismo: Cranston arguye que, a menos que incluyamos los gustos entre las convicciones cuya lesión cuenta como circunstancia de la tolerancia, no podríamos considerar tolerante a quien se resista a dejarse llevar por sus prejuicios raciales.<sup>398</sup> Pero ¿acaso es apropiado considerar al racista visceral que se contiene como un ejemplo de tolerancia?

Garzón Valdés distingue en el acto de tolerar la concurrencia de dos sistemas normativos: el primero (sistema normativo básico) motiva el rechazo inicial de la conducta, mientras que la presencia de otro sistema normativo justificante explica que este rechazo no concluya en algún tipo de intervención obstaculizante o proscriptora.<sup>399</sup> A partir de aquí, este autor ha planteado (sin duda expresando la opinión general de quienes han teorizado sobre la tolerancia) que el sistema normativo justificante es el que proporciona las razones de la tolerancia, y que, por consiguiente, siempre que las razones justificantes últimas sean morales, se puede estar de acuerdo con Nicholson

<sup>396</sup> Warnok (1987: 126 y 127).

<sup>397</sup> Así lo estima Horton (1996: 31), cuyo magnífico trabajo está en la base de la siguiente argumentación.

<sup>398</sup> Citado por Nicholson (1987: 160).

<sup>399</sup> Garzón Valdés (1992: 18 y 19).

en que la tolerancia es “un asunto de elección moral”.<sup>400</sup> Anette Schmitt va más lejos y explicita lo que está lógicamente contenido en el texto de Garzón Valdés:<sup>401</sup> “que la tolerancia, en tanto *ideal* moral, es una cuestión de las razones morales que abogan en favor de la omisión de la intervención”, y que es “irrelevante” el tipo de rechazo que subyace al acto de tolerancia; tanto da que sea de tipo moral, irracional o subjetivo.<sup>402</sup> En este sentido, lo que importaría —según estos autores— serían las razones por las cuales toleramos, y la dimensión moral relevante tendría que ver con que esas razones fueran buenas o malas.<sup>403</sup> De esta manera, sería moral la permisividad del racista motivada por el respeto a la dignidad humana, y no lo sería si la pereza fuera la causa. Este planteamiento vendría apoyado, además, por lo moralmente preferible que resulta la tolerancia frente a la intolerancia. Pero de él se deriva una conclusión paradójica en un sentido similar al que antes adjúramos con relación a la tendencia a prohibir; esto es, que nos hacemos más tolerantes adquiriendo un mayor número de prejuicios, por irracionales o inmorales que sean, si después conseguimos contenernos y no actuar en consecuencia.<sup>404</sup>

La paradójica conclusión recién expuesta nos invita a definir el ámbito de la tolerancia de otra manera, si es que queremos preservar un concepto de tolerancia vinculado a la función moral, ética y política que la tolerancia debe cumplir. O, dicho de otro modo, si es que queremos preservar el valor positivo que la noción de tolerancia ha adquirido como forma de relación humana, valor adquirido no únicamente al facilitar la coexistencia

<sup>400</sup> *Ibidem*: 19-21.

<sup>401</sup> Ni Nicholson ni Garzón Valdés distinguen entre lo que significa que la tolerancia sea “una cuestión de elección moral” y lo que significaría la tolerancia como ideal moral.

<sup>402</sup> Schmitt (1992: 77). La cursiva es mía.

<sup>403</sup> Garzón Valdés (1992: 21-23).

<sup>404</sup> Horton (1994: 16 y 17) fue el primero en enunciar esta paradoja del racista tolerante, la cual discute extensamente en Horton (1996: 31-41). No obstante, Raz (1988: 401-403) había incorporado antes el carácter valioso de la objeción inicial como requisito de la tolerancia. Newey (1999: 22-25), en su extenso análisis del concepto de tolerancia, distingue dos maneras de entender el requisito de justificabilidad o razonabilidad del juicio reprobatorio. Una de ellas es la que denomina “cuasinaturalista”, la cual remite la noción de razonabilidad al entendimiento del agente tolerante. De esta forma entendida, lo exigible sería que el agente tolerante se asegurara de la firmeza de su convicción desaprobatoria, que la actitud del agente tolerante estuviera caracterizada por un mínimo de coherencia y de racionalidad. El otro modo de interpretar el requisito de razonabilidad, según Newey, es el holístico: la determinación de si alguien actúa o no de modo tolerante con relación a un tercero estaría en función del juicio de un observador, no siendo suficiente el referente evaluativo del presunto tolerante. Entiendo que este juicio holístico puede fundarse en una perspectiva particular o en lo que Newey (1999: 162-165) afortunadamente califica de perspectiva sinóptica; es decir, un punto de vista coincidente con una teoría normativa ideal.

pacífica originaria en contextos de pluralismo religioso, sino también al abrir el camino hacia el reconocimiento de derechos y libertades, incluidas las relacionadas con la definición y el control público del poder.<sup>405</sup> Esta definición moral y políticamente aceptable del ámbito de la tolerancia me parece evidente que pasa por que no baste como circunstancia o condición de esta con que una persona no intervenga contra algo que ella desprecia. En su lugar, debe exigirse como un requisito de la tolerancia que “no estemos ante la lesión de una convicción incorrecta”. Al actuar así no hacemos más que asumir plenamente lo que supone que la práctica de la tolerancia se encuentra íntegramente inserta en el contexto intersubjetivo de las normas y valores: del mismo modo que hay prácticas que (como el asesinato) no merecen ser toleradas, porque no deben ser permitidas, existen otras que (como la igualdad de trato al de otra raza) no pueden constituir un objeto propio de la tolerancia, porque no es correcto ni razonable objetarlas. En lo que a estas últimas se refiere, la tolerancia no puede ser la respuesta moral ni políticamente correspondiente, sino que es exigible una forma más directa de respeto.<sup>406</sup>

“Una repercusión importante de establecer la corrección de la objeción inicial como requisito de la virtud, moral o cívica, de la tolerancia es que ésta pasa a no consistir únicamente en la disposición a abstenerse a intervenir contra lo que disgusta o se desapruueba: también supone restricciones del juicio”. El ejercicio de la virtud de la tolerancia implica que no se mantenga un espectro excesivo de objeciones respecto a actos ajenos. “La superación de prejuicios irrazonables es, por tanto, parte de lo que significa llegar a ser tolerante”, lo cual casa con una de las acepciones ordinarias de la noción de tolerancia. Esto trae aparejado que en las personas el ideal moral o cívico de tolerancia se identifica con una virtud del carácter, “algo adquirido hasta el punto de que se convierte en hábito, algo querido por la voluntad y que acaba siendo asimismo objeto de deseo”.<sup>407</sup> En cuanto a las instituciones, lo que es preciso es que exista un compromiso con el fomento de tal virtud.

Este requerimiento adicional, de que la objeción provenga de la lesión razonable de una convicción, no excluye, sin embargo, que resulte virtuoso tolerar actos que contravengan gustos. El valor de muchas tradiciones en las sociedades modernas es prácticamente el de una preferencia estética: en principio, no hay nada de reprochable en permitir ritos funerarios poco habituales entre nosotros, como la cremación en pira y la sumersión de los restos mortales; pero cabría tildar de razonable la resistencia a admitir este tipo de

<sup>405</sup> Walzer (1998: 13-16); De Lucas (1992: 118).

<sup>406</sup> Horton (1996: 30-32).

<sup>407</sup> Camps (1990: 24).

ritos, cuya autorización precisaría de tolerancia además de las pertinentes medidas sanitarias. También preferencias estéticas son, en parte, las que se enfrentan cuando se trata de adoptar decisiones relativas a la urbanización de las ciudades o las políticas de ocio. Igualmente, la virtud de la tolerancia podría predicarse de cualquier supuesto en que la gente tiene derecho a imponer sus gustos, pero opta por abstenerse.<sup>408</sup>

Obviamente, si cabe apreciar como razonables unas u otras objeciones es algo que puede variar entre democracias, dependiendo del contexto ético —de valores particulares de una comunidad— en que nos desenvolvamos. En principio, en las democracias contemporáneas no es razonable objetar el derecho de todo ciudadano a un régimen igual de derechos, independientemente de su género, raza, religión, ideología u orientación sexual. Precisamente, de esta norma emanan, en parte, las críticas al reconocimiento de un espacio legítimo de la tolerancia en el Estado social y democrático de derecho, un asunto del cual versará el siguiente capítulo.<sup>409</sup> Por ilustrar más concretamente el tema, el derecho de los vegetarianos a contar con menús adecuados a sus convicciones en los restaurantes de instituciones públicas, o a que las parejas homosexuales disfruten de los mismos derechos civiles y beneficios públicos que las heterosexuales, no son conceptos asentados en la cultura política de los mexicanos o los franceses de comienzos del siglo XXI. Todavía puede considerarse razonable cuestionar decisiones orientadas a hacer efectivos los derechos y beneficios citados, aunque, desde luego, no por cualquier razón.

En cualquier caso, junto a criterios claros sobre lo que es razonable cuestionar y lo que no, siempre encontraremos casos dudosos dentro de un contexto ético o político dado, al igual que hallaremos zonas de penumbra acerca de si un acto debe ser tolerado o directamente prohibido. Se trata de problemas morales o políticos a dirimir mediante argumentos del mismo tipo.

### 3. *Competencia adecuada: tolerancia y dimensiones del poder*

La que suele reconocerse como tercera circunstancia de la tolerancia es la de que “el agente tolerante tenga la competencia adecuada” para prohibir, obstaculizar o interferir el acto que se desapruueba. Tal competencia puede tener un fundamento jurídico, moral, en los principios del orden político o provenir de la posición relacional en las estructuras sociales y políticas. Acer-

<sup>408</sup> Horton (1996: 33).

<sup>409</sup> Véase *infra* cap. III.

tadamente, Annette Schmitt ha señalado que la esencia del requisito de la competencia adecuada es que solo puede practicar la tolerancia quien está en condiciones de no ser tolerante, y que, de este modo, la “voluntariedad viene a ser un elemento constitutivo de la tolerancia”.<sup>410</sup> Habida cuenta de ello, y en lo que respecta a la tolerancia como virtud cívica, es interesante que la competencia sea entendida no únicamente como competencia efectiva, sino también como hipótesis contrafáctica.<sup>411</sup> De esta manera, debe bastar para considerar tolerante a alguien su disposición a no intervenir contra lo que rechaza, en el supuesto de que “tuviera” el poder para hacerlo, lo cual es lógico, pues si bien las cualidades morales se ponen a prueba ante situaciones de hecho, que tales situaciones concurran no es condición para poseerlas.

De lo anterior se deriva igualmente que si asumimos un hecho porque carecemos de capacidad para modificarlo, esto no pueda entenderse como tolerancia. Aunque, en lo que a este último asunto se refiere, no hay que perder de vista que, como ocurre con la justicia, cabe contemplar grados o niveles de tolerancia. De modo que ante la absoluta impotencia de oponerse a una situación, sí que no cabría hablar de tolerancia en modo alguno. Pero si se dispone de cierta capacidad de poner trabas a un estado de cosas, aunque sea con un alto coste para sí mismo, sí que podría comenzarse a hablar, modestamente, de tolerancia. En este sentido, pensemos en el supuesto en el cual un fanático político o religioso considera el precio en vidas propias de persistir en una guerra por motivos ideológicos como razón para aceptar un régimen de tolerancia: ¿no supone este ponderar el valor de la vida frente al valor de las creencias un ejercicio, cierto que mínimo, de tolerancia? Pienso que sí, solo que se trataría de una tolerancia insignificante según el esquema de valores de las democracias contemporáneas y, por ello, nosotros no reconoceríamos ese comportamiento como tal.

Según Garzón Valdés,<sup>412</sup> la circunstancia de la competencia adecuada no supone necesariamente que exista una relación de suprasubordinación, pues cabe una competencia para prohibir actos entre iguales, “derivada de la capacidad que cada cual tiene para defenderse a sí mismo frente a daños u ofensas”; esto es cierto. Hasta un grupo minoritario puede condicionar una decisión, e incluso vetarla, solo con encontrarse en una posición de chantaje; sin embargo, asociar la tolerancia exclusivamente con el poder, concebido como un control observable de unas personas sobre otras y consecuencia de

<sup>410</sup> Biedenkopf (1974: 168), cit. por Schmitt (1992: 79). Análisis concurrentes de esta circunstancia de la competencia adecuada se encuentran en Mendus (1989: 9), Savater (1990: 30) y De Páramo (1993: 22).

<sup>411</sup> Así lo plantea oportunamente Horton (1996: 29).

<sup>412</sup> Garzón Valdés (1992: 18).

acciones motivadas por preferencias reveladas, no capta parte del significado que hoy se atribuye a la tolerancia, ni es adecuado a la riqueza semántica asociada actualmente a la noción de poder.<sup>413</sup>

El poder no solo se manifiesta en la capacidad directa de prohibir o permitir una conducta. También es poder la facultad que un actor individual o colectivo tiene para, potencialmente, condicionar el comportamiento de otros agentes mediante su influencia, derivada de una disposición material y simbólica de las cosas que ofrece ventajas a unas personas sobre otras. En una sociedad democrática, la inclusión de temas excluidos de la agenda pública o la atención de preferencias marginadas está en manos de quienes integran la mayoría normal, particularmente de quienes tienen atribuida su representación legal o mediática, pero en general de todos los ciudadanos que, en mayor o menor medida, disponen de recursos para incidir sobre la adopción de decisiones políticas. Tomando esto en consideración, parecería razonable reformular la tolerancia de manera que no se restringiera a la ausencia de intervenciones deliberadas contra ciertas prácticas o creencias que se desapruban; reformularla de manera que la tolerancia incluyera, igualmente, la ausencia de dominación por parte de quienes se benefician de una estructura estable de incentivos y cargas. Ello implicaría que la tolerancia consista no solo en omisiones, sino también en acciones para integrar las expresiones de la diversidad humana en condiciones de igualdad, tanto material como simbólica. Tal es el sentido de la identificación de la tolerancia con el reconocimiento, que si no es correcta como pretensión de equivalencia total, sí que aprehende una porción de verdad, según se expuso anteriormente.<sup>414</sup>

Respecto a la variante “tolerancia horizontal recíproca”, entiendo que la reciprocidad puede ser causa justificante de la tolerancia, pero no afecta a la competencia adecuada. Tiene por ello que ver, más que con esta, con la siguiente circunstancia de la tolerancia, la de que la tolerancia viene determinada por la ponderación de razones. Si lo que hacemos en virtud de la reciprocidad es renunciar a una situación de superioridad respecto al otro (incluso la superioridad eventual de, pongamos, una posición de chantaje), entonces lo que estamos es reconociéndonos mutuamente derechos y estableciendo garantías para asegurarlos, algo que va más allá de la tolerancia.<sup>415</sup>

<sup>413</sup> Sobre este último asunto, véase Máiz (2003), cuya lectura ha informado la reflexión que sigue.

<sup>414</sup> Véase *supra* § I, 2, C.

<sup>415</sup> De Lucas (1993: 120-122).



#### 4. *Ponderación de razones*

Según se entiende comúnmente, es también circunstancia de la tolerancia que esta sea producto de la “*ponderación de los argumentos* a favor de la permisión o prohibición del acto en cuestión”.<sup>416</sup> Cabe decir que sin este criterio no podríamos distinguir al tolerante de aquel que distraídamente, o por falta de voluntad, deja de boicotear una acción con la que está en desacuerdo.<sup>417</sup> Este componente de las razones justificantes de la tolerancia es el espacio en que la doctrina mayoritaria sobre la tolerancia ubica la dimensión moral, y de ahí la exigencia de la ponderación reflexiva. Las teorías morales y políticas de la tolerancia han sido y son, mayormente, teorías acerca de su justificación. Hay que apreciar, sin embargo, la existencia histórica de regímenes de tolerancia basados en la tradición.

<sup>416</sup> Garzón Valdés (1992: 16).

<sup>417</sup> *Ibidem*.



### CAPÍTULO III

## EL SENTIDO DE LA TOLERANCIA EN EL CONTEXTO DEL ESTADO SOCIAL Y DEMOCRÁTICO DE DERECHO

Nadie discute el importante papel desempeñado por la teoría y la práctica de la tolerancia en el desarrollo de la ideología y las instituciones liberales;<sup>418</sup> sin embargo, sí que se cuestiona que sea adecuado rendir culto público a la tolerancia en las sociedades democrático-liberales de hoy, en las que la libertad, la igualdad y el respeto por el pluralismo social y político cuentan como valores fundamentales del orden jurídico-político y la vida ciudadana. Como se examinó en el capítulo anterior, este cuestionamiento se dirige, frecuentemente contra una concepción de la tolerancia vinculada a la promoción de ámbitos negativos de libertad, en favor de propuestas de reformulación del concepto de tolerancia, que lo asimilan a una disposición positiva respecto a las formas de vida e identidades colectivas minoritarias, una disposición que es entendida como interés por aquellas identidades, o bien como reconocimiento público de su valor distintivo.<sup>419</sup> Pero también encontramos otra crítica más radical, que más que redefinir la tolerancia para adecuarla a las condiciones sociopolíticas de las democracias constitucionales, busca que se declare el anacronismo público de la tolerancia en ellas, salvo casos contados.

Arguye la citada crítica que los valores básicos del Estado social y democrático de derecho son escasamente compatibles con dos presupuestos de la tolerancia, entendida según el grueso de su práctica histórica y de los análisis filosóficos del concepto: por una parte, con que la tolerancia se dirige a actos *prima facie* reprobables, hasta el punto de considerarlos merecedores de prohibición o de algún tipo de traba, y por otra, con que es requisito de la tolerancia una situación de competencia adecuada para prohibir, obstaculi-

<sup>418</sup> La redacción de este capítulo se ha beneficiado de discusiones con David (Fco.) Sánchez-La Fuente y Manuel Arias. El profesor de derecho constitucional, Rafael Naranjo, leyó un borrador del trabajo y me apuntó algunos extremos confusos que apreciaba. Confío en haber sabido aprovechar los consejos de todos ellos.

<sup>419</sup> Sobre estos asuntos, véase *supra* cap. II § I, 2, B y C.

zar, sancionar o interferir el acto que se desaprueba.<sup>420</sup> Los dos componentes de la crítica se encuentran ligados, ya que la posibilidad de hablar públicamente de la práctica de la tolerancia en el Estado democrático de derecho se niega, porque presuponiendo la tolerancia a una intolerancia previa, “a nadie le cabe arrogarse la legitimidad para reprobar públicamente creencias y prácticas con las que no está de acuerdo, cuando la libertad, la igualdad y el pluralismo son principios básicos del orden político reconocidos como tales por el derecho”. La tolerancia estaría, así, supuestamente fuera de lugar en el Estado de derecho, porque en este régimen solo del derecho puede emanar un poder legítimo, tanto para controlar las conductas como para establecer su valor público.

Este capítulo se va a ocupar de examinar esta crítica, que si en principio tiene que ver con un debate muy específico de la filosofía jurídica y política, se apoya y se refuerza en concepciones de la razón pública que gozan de gran predicamento. Más concretamente, el capítulo se va a centrar en la supuesta oposición entre la tolerancia, por un lado, y las normas sobre principios básicos del orden jurídico-político y derechos fundamentales, por otro.

El objetivo es determinar si hay lugar para tolerancia en el ámbito jurídico de una sociedad democrático liberal y qué puede significar la tolerancia como principio interpretativo y de aplicación del derecho. Si se llegara a demostrar que la tolerancia es compatible con —e incluso un presupuesto de— que los ciudadanos dispongan de espacios de libertad protegidos jurídicamente, quedaría en cuestión la idea ilustrada de que la tolerancia es un concepto ominoso en tanto que presupone una relación de sujeción.<sup>421</sup>

La crítica de la tolerancia en la línea de Paine o Kant ha sido recuperada por el filósofo Javier De Lucas, planteando que allí, donde existen ámbitos de libertad reconocidos jurídicamente, hablar de tolerancia es ignorar el estatuto de derecho adquirido. Adelanto que, a pesar de sus bondades, esta crítica no me parece del todo aceptable.<sup>422</sup> Según se expondrá, a pesar del momento de verdad que aprehende el juicio de De Lucas, este no se halla en consonancia con la conexión que el discurso jurídico mantiene respecto a las lógicas del discurso teórico y práctico en general, y con las evidencias de desacuerdos razonables en la interpretación y aplicación del derecho.

A mayor abundamiento, de una concepción del derecho y los derechos, que incorpore las evidencias de lo flexible de su estructura y contenidos, se desprende una visión de la realidad política, que concuerda mejor con la

<sup>420</sup> Véase *supra* cap. II § II, 2 y 3.

<sup>421</sup> Véase *supra* cap. I § III, 2, B.

<sup>422</sup> De Lucas (1992: 118); (1996: 158).

posibilidad de actualizar el principio de soberanía popular, prescindiendo al máximo de hipóstasis. En este sentido, en las páginas siguientes se afronta la tensión existente entre liberalismo y democracia, extrayendo conclusiones favorables a la necesidad de apellidar la democracia, si quiere ser viable como republicana, democracia republicana compatible con, y también correctora de, un segundo apellido que bien pudiera ser el de kantiana.<sup>423</sup>

En el fondo se trata de una disputa de familia, pues la tesis de la irrelevancia de la tolerancia en el contexto del Estado democrático de derecho, al igual que la discrepante que aquí expongo, se orienta a acuñar un lenguaje político inclusivo para una época en la que la idea de pluralismo aglutina mucho afán de emancipación. En el modelo terminológico de inclusividad que De Lucas defiende, acuso, sin embargo, una semilla de disgregación social: es el coste de la fijeza jurídica con la que se pretende proteger la irreversibilidad de la integración. Ese tributo se lo puede ahorrar uno con no renunciar al legado de renovación moral y de reflexividad sobre los límites de la inclusión, que es propio de la historia de la tolerancia. Creo que es una preciosa herencia esta, cuya valía explica que el concepto de tolerancia siga asociado al de una práctica y valor altamente apreciables, y sobre cuya base puede asentarse una noción estipulativa de tolerancia como tolerancia dianoética, sin necesidad de violentar el contenido semántico tradicional del término.<sup>424</sup>

¿Conlleva la propuesta que aquí se sostiene asumir un alto grado de inseguridad, incompatible con el tipo de vertebración jurídica de la que, sin duda, no puede prescindirse en una sociedad moderna? Yo diría, más bien, que lo que se propugna en este capítulo es fijar en términos razonablemente modestos nuestras expectativas respecto al derecho como mecanismo de integración social. Por tanto, esta es una apuesta congruente con la evolución de la teoría del derecho y del constitucionalismo posterior a la Segunda Guerra Mundial. En este sentido, este es un pensamiento en el que la crítica del positivismo legalista aparece acompañada de una reflexión sobre la relevancia de las convenciones sociales, los juicios morales, la comunidad de intérpretes y la estructura y las reglas generales de la argumentación para la interpretación y la aplicación del derecho.<sup>425</sup> O, lo que es lo mismo, reivindicar el lugar que corresponde a una virtud cívica, como la tolerancia en

<sup>423</sup> Una sustanciosa elaboración del republicanismo kantiano la ofrece Habermas (1998a: especialmente cap. 5o.). En la obra citada hallamos, sin embargo, cierta desconsideración del componente republicano a favor del kantiano y, con ello, cierta inconsistencia, según ha criticado certeramente Vallespín (1997: 219 y ss.).

<sup>424</sup> Véase *supra* cap. II § I, 2, B.

<sup>425</sup> Véase al respecto, Atienza (1991); Prieto Sanchís (1987: cap. II). Las cuestiones citadas son centrales en la revisión de la teoría general del derecho elaborada por Nino (1994).

el contexto de la práctica jurídica, que está en consonancia con una noción del derecho nada marginal en la actualidad, que lo presenta como una realidad no clausurada de antemano, y cuya interpretación, lejos de poder seguir identificándose con el descubrimiento de verdades objetivas sitas en el ordenamiento, se encuentra asociada a una serie de juicios de valor, que, en una medida considerable, el derecho no puede regular.

La tesis que se defiende a continuación se ubica también en la estela del pensamiento sobre la tolerancia de Hobbes y, en parte, de Locke, en cuanto se justifica la tolerancia sobre la base de las limitaciones del derecho para controlar el fuero interno de los ciudadanos. No obstante, a diferencia de tales concepciones clásicas de la tolerancia, se entenderá que esta no se agota en un no hacer: la faceta de omisión debe vincularse a la obtención de un pronunciamiento (en lo que nos interesa, acerca del sentido de las normas jurídicas) que provenga del compromiso o del consenso, según se haga derivar la tolerancia del pluralismo o de un racionalismo dialógico, como el que se defendió en el anterior capítulo. La tolerancia relevante en el campo jurídico es, pues, de tipo activo o positivo.

Es momento ya de comenzar el desarrollo argumental de las ideas esbozadas. A tal efecto, en el siguiente epígrafe se expondrá la tensión existente entre la legitimidad democrático liberal y la tolerancia. En el segundo epígrafe se analiza la práctica incompatibilidad de la tolerancia con el derecho interpretado sistemáticamente, y la distinta conclusión a la que se llega tras advertir la centralidad de la argumentación jurídica en la interpretación y aplicación del derecho, así como lo imprescindible que es la tolerancia para que tal argumentación llegue a buen fin. En el tercer epígrafe se destaca la relevancia que tienen los juicios de valor no reglados jurídicamente en la interpretación del sentido de los derechos fundamentales, especialmente en lo tocante a los conflictos derivados de la diversidad de identidades grupales. A la luz de esta relevancia, se defiende la oportunidad de articular estos conflictos en un lenguaje de la tolerancia antes que de los derechos, y también de remitir la solución de estos conflictos a foros no judiciales. Cabe decir que este lenguaje y este foro son más fieles a la posibilidad de tratar estos problemas con la flexibilidad necesaria.

## I. LEGITIMIDAD DEMOCRÁTICO-LIBERAL Y TOLERANCIA PARADÓJICA

Lo supuestamente anacrónico que sería, en general, la tolerancia en el contexto de un Estado democrático de derecho se ha justificado, en parte, sobre la base de la vigencia pública del valor de la pluralidad. Para entender

esta crítica hay que partir de que, ciertamente, no se tolera aquello que se promueve, aprueba o cuya razón de existir se acepta, pero tampoco lo que nos resulta indiferente. Según capta la segunda circunstancia o requisito de la tolerancia, la idea de tolerancia “anda siempre acompañada de la idea de mal”, pues allí donde no encontramos nada indeseable, no hay lugar a hablar de ella. Hablar de tolerancia es hablar de que un agente se sobrepone a la inclinación a intervenir contra la realización de un acto que lesiona alguna de sus convicciones.<sup>426</sup>

En los orígenes históricos de la tolerancia era evidente, y nada problemático, el compromiso del Estado con un credo determinado, el cual constituía una pieza clave de la legitimidad política, por lo que la legalidad de cultos divergentes del oficial era algo solo tolerado.<sup>427</sup> Tiempo después, cuando John Stuart Mill escribiera *Sobre la libertad*, la legitimidad democrática parece presentarse naturalmente desconectada de la protección de la libertad individual y avalando la revancha de las clases hasta entonces excluidas de la política o las veleidades de unas masas iletradas. En estas circunstancias, también era lógico que se demandara tolerancia a la mayoría, homogénea en sus comunes intereses materiales o su gregario seguimiento de las convenciones.<sup>428</sup>

No obstante —destaca con razón la opinión contraria a reconocer un lugar notable a la tolerancia en las democracias liberales contemporáneas—, las cosas han cambiado y ya no se acepta que pueda sufrirse desconsideración pública en razón de creencias religiosas, clase social o ideal de vida, pues estas características no son relevantes para la pertenencia de pleno derecho en la sociedad política. El lenguaje de la legitimidad no es hoy en día el de la teología política en ninguna medida, y tampoco es el de una democracia condensa en la que la consolidación del gobierno por mayoría sea el principal objetivo. Por el contrario, el nuestro sería un lenguaje de los derechos y el problema principal sería el de la articulación de la diversidad de identidades colectivas.<sup>429</sup> En este contexto, filósofos como De Lucas plantean que no hay lugar para que públicamente se tolere lo que ya ha sido reconocido derecho, pues tal cosa no puede ser valorada como un mal en ninguna circunstancia sin ignorar los estatutos de bien jurídico o dignidad ciudadana alcanzados.<sup>430</sup>

<sup>426</sup> Véase *supra* cap. II § II, 2.

<sup>427</sup> Véase *supra* cap. I § I, 2, A.

<sup>428</sup> Véase *supra* cap. I § III, 2, C.

<sup>429</sup> De Lucas (1996).

<sup>430</sup> De Lucas (1992: 118), (1996: 158). En el mismo sentido, aunque atendiendo a la legislación positiva de las sociedades democráticas, Comanducci (1997: 188-190) entiende que en una sociedad en la que todos sus miembros tienen reconocidos la posesión de derechos fundamentales no existen problemas de tolerancia, sino de conflicto de derechos. También Tomás y Valiente (1996: 246 y ss.) mantiene que donde hay derechos queda menos espacio para la

Según el citado autor, una vez institucionalizados constitucionalmente el pluralismo, la igualdad y las libertades, la tolerancia pierde prácticamente todo su sentido en cuanto principio público. Por ello, se estima erróneo describir el orden jurídico-político de las democracias liberales contemporáneas a partir del valor de la tolerancia y, sobre todo, apelar a ella prescriptivamente. Tal cosa equivaldría a “rebajar los derechos”, pues la tolerancia “no puede ser hoy proclamad[a] como un objetivo a alcanzar sin retroceder en el estatuto obtenido para las conductas en relación con las cuales se reclama su beneficio”.<sup>431</sup>

El planteamiento de De Lucas apunta a una resolución sensata de la denominada “paradoja del censor tolerante”; esto es, a eludir la contraintuitiva conclusión de que se es más tolerante cuantos más prejuicios se tengan, por irracionales o inmorales que sean, siempre que nos abstengamos de trasladar nuestra repulsa a oposición práctica. Esta paradoja se hace cargo de una preocupación que no puede ser desatendida, y es la de que ampliar mucho la definición de la tolerancia moralmente meritoria supone reforzar tipos de desprecio inaceptables y reproducir formas injustificables de marginación simbólica. En este sentido, ¿sería correcto, por ejemplo, considerar al racista visceral un ejemplo de tolerancia en tanto no toma ninguna medida contra la llegada de vecinos de otra raza a su bloque de apartamentos? La estrategia que han desarrollado teóricos como John Horton, Joseph Raz o Glen Newey para eludir la citada paradoja es exigir como condición de la tolerancia que no baste que una persona no intervenga contra algo que ella en particular desprecia, sino que la reprobación inicial sea valiosa, justificable o, al menos, razonable.<sup>432</sup> Pero ¿qué significa esto?, ¿qué punto de vista cuenta como sinóptico a los efectos de emitir el juicio de razonabilidad de las objeciones iniciales?

De Lucas piensa que los comportamientos aceptables, según los valores fundamentales de la organización de la democracia pluralista, no pueden ser objeto de reprobación razonable y, por ende, tampoco cabe calificar de tolerancia la superación de una actitud negativa frente a aquellos. Según parece decir este autor, la irrazonabilidad de la reprobación proviene tanto del reconocimiento jurídico como del reconocimiento público más general de los valores, si bien pone el acento en la protección jurídica de estos. En

tolerancia, porque no hay lugar a una consideración peyorativa de la heterodoxia o a la concesión graciosa de la libertad; sin embargo, admite que sería posible una nueva concepción de tal práctica adecuada a la nueva situación, “como respeto recíproco entre hombres iguales en derechos y libertades, pero que no se gustan” (*ibidem*: 249).

<sup>431</sup> De Lucas (1992: 118, 123 y 124), (1996: 154).

<sup>432</sup> Véase *supra* cap. II § II, 2, especialmente nota 402.



este capítulo, el interés se centrará en el ámbito jurídico, conforme se ha anunciado. Es de esperar, en todo caso, que si la supuesta irrelevancia jurídica de la tolerancia es adecuadamente contestada, con mayor motivo pueda defenderse su lugar en el contexto de la razón pública democrática. Al fin y al cabo, la esfera de la razón pública es menos autorreferencial y en ella el establecimiento de valores, aun cuando orientados informalmente por el derecho no se encuentra rígidamente reglado. Pero ¿qué grado de autorreferencialidad es razonable atribuir al derecho? Pienso que esta es una pregunta importante de cara a determinar el lugar que corresponde a la tolerancia en la interpretación y la aplicación de las normas jurídicas.

## II. SISTEMA JURÍDICO, ARGUMENTACIÓN JURÍDICA Y TOLERANCIA *DIANOÉTICA*

### 1. *El derecho como sistema*

Desde un punto de vista jurídico es, en principio, sostenible que solo lo que contraviene el ordenamiento puede estimarse como un “mal” por parte de los poderes públicos, los cuales no pueden tolerarlo de ningún modo al ser su competencia coextensiva de lo dispuesto por el derecho. Una vez identificado el Estado con el sistema jurídico, solo el amparo de una norma convierte en aceptable la violación de otra. Así, puede que existan situaciones antijurídicas a primera vista y que resulten no serlo tras un nuevo examen del derecho vigente. Pero esto no implica la existencia de conflictos para el sistema jurídico en su conjunto, pues tanto el criterio de lo admisible como el de poder público los provee el derecho mismo, al cual dota de integración la Constitución, que, en este sentido, debiera evitar incluir normas excesivamente vagas.<sup>433</sup> El paradigma predominante en la interpretación y la aplicación del derecho concibe al ordenamiento como una realidad positiva “en su principal parte determinada”.<sup>434</sup> En consonancia con esta noción, la estructura jurídica del Estado de derecho es entendida como un sistema de “normas dato”, de cuya aplicación resultan una serie de “normas resultado” con un valor dado por el sistema de fuentes.<sup>435</sup> Todo ello bajo el supuesto de que existe un pronunciamiento cierto del derecho en relación con las conductas jurídicamente relevantes en un momento dado, aunque este no sea *prima facie* evidente.

<sup>433</sup> Kelsen (1988: 143).

<sup>434</sup> Estévez Araujo (1994: 51-55; 66-69); Häberle (1978b: 59 y ss.).

<sup>435</sup> Sobre dos nociones de la seguridad jurídica establecidas en torno a los conceptos de “norma dato” y “norma resultado”, véase Pérez Luño (1991: 100).

Las consecuencias prácticas de las anteriores consideraciones quedan patentes, por ejemplo, cuando un operador jurídico público se enfrenta a un acto de desobediencia civil. Jurídicamente hablando, el Estado no dispone de la opción entre tolerar o castigar al desobediente civil en razón de que su acto se encamine o no a la protección de un bien colectivo; en este sentido, deberá ser castigado si no puede beneficiarse de la protección de las normas de derechos fundamentales, de las normas que regulan las causas legales de justificación de las conductas infractoras —como la legítima defensa, el estado de necesidad o el ejercicio legítimo de un derecho—, o si no cabe mostrar la inconstitucionalidad de la norma contra la que se dirige la desobediencia. La posibilidad de un indulto total o parcial a los desobedientes civiles tampoco es expresión de tolerancia con arreglo a una interpretación del Estado de derecho como sistema de normas, pues la dimensión jurídica relevante de cara al juicio de legitimidad depende de si se concedió con arreglo a derecho.<sup>436</sup>

En otro orden de cosas, cuando los ciudadanos se abstienen de ejercer la competencia jurídica de la que disponen para prohibir actos a otros ciudadanos —esto es, la competencia derivada de los derechos subjetivos o de la activación de una respuesta pública ante una conducta antijurídica—, resulta irrelevante para el derecho si ello estuvo motivado por un acto de tolerancia: en este caso, la intencionalidad de la acción solo es trascendente en términos jurídicos, en lo que respecta a la ausencia de vicios de la voluntad de los particulares, o en cuanto a que no se produzca una instrumentación ilícita de las normas que protegen el interés público.

## *2. Los juicios implicados en la interpretación de las normas*

El punto de vista del Estado de derecho como sistema jurídico es muy valioso, pues se orienta prioritariamente al control de coherencia del ordenamiento, el cual es un bien a proteger en tanto que también lo es la seguridad jurídica: sin esta se disipan las virtudes del derecho como protector de la capacidad de autogobierno y medio de integración de una sociedad pluralista en la que la obediencia al derecho no responde directamente a que este exprese una particular forma comunal de vida. Pero como pone de manifiesto el abundante cuerpo de doctrina jurídica existente, no hay algo parecido a una interpretación definitiva del sistema jurídico. Si este hecho puede tener algo que ver con la falta de esmero del legislador o de los autores de la Constitución, en absoluto se reduce a ello.

<sup>436</sup> Ugartemendia Eceizabarrena (1999).

La idea de preceptos jurídicos capaces de regular la totalidad de los supuestos de hecho posibles es simplemente borgiana. Normalmente, si una disposición jurídica incide o no sobre un fenómeno, o las consecuencias precisas de tal incidencia, siempre va a ser objeto de interpretación y, por ello, es posible que hallemos desacuerdos al respecto, que deben relacionarse con que la interpretación de las normas jurídicas depende de una serie de juicios referidos tanto a la determinación de hechos como de valores, cuya adopción el derecho no puede regular exhaustivamente. De esta manera, la interpretación jurídica implica, para empezar, un juicio constatativo de la prescripción o prescripciones contenidas en las normas jurídicas, lo cual conlleva, a su vez, a asignar el sentido semántico, gramatical y pragmático al enunciado de una norma, con la eventualidad de tener que fijar el sentido de una expresión o de una conexión sintáctica ambigua, o delimitar la aplicabilidad de una expresión real o potencialmente vaga.

Estas operaciones hermenéuticas requieren de criterios normativos, entre ellos hallamos las pautas de interpretación de las normas y las reglas sobre el peso a reconocer a tales pautas en caso de contradicción: si el sentido otorgado históricamente por el legislador a un precepto difiere del sentido común o técnico del lenguaje, ¿qué lectura debe hacerse? Igualmente, la determinación del sentido semántico, gramatical o pragmático implica otras prescripciones, entre estas existen reglas como las siguientes: que no pueden entenderse las normas de un mismo sistema jurídico de modo que ellas aparezcan como mutuamente contradictorias; de manera que no agregue nada al sistema jurídico; como si no tuvieran el efecto de distinguir con precisión entre diversas situaciones; dejando de abarcar situaciones que deben ser resueltas; etcétera. También existen reglas que avalan la justificación de operaciones no estrictamente lógicas, como el método de “inducción jurídica”, mediante el cual se inducen principios de normas para extender las soluciones dadas por las normas a casos no contemplados por estas.

Además de fijar el sentido semántico, gramatical y pragmático de las prescripciones contenidas en las normas, la interpretación del derecho implica extraer consecuencias lógicas de esas normas para los casos en cuestión. En algunos casos, esta tarea supone afrontar lagunas, contradicciones y redundancias, cuya resolución remite a máximas —como la prioridad de la ley superior, de la posterior o de la especial—, las cuales a la hora de ser aplicadas pueden entrar en contradicción mutua forzando a decidir al intérprete: así, una ley especial puede ser, por ejemplo, anterior a una ley general. La subsunción del caso individual en la norma, por último, requiere tanto de una nueva derivación de implicaciones lógicas referidas esta vez al caso individual como del establecimiento de los hechos sobre los cuales ha de recaer la

regulación jurídica. Tal elucidación de los hechos encierra, a su vez, dos tipos de juicios: por un lado, los juicios empírico formales, como son los juicios de evidencia empíricos, los pragmáticos acerca del sentido de las conductas y las inferencias lógicas requeridas tanto para la emisión de esos juicios como para construir una narración coherente de los hechos, y por otro lado, los juicios normativos. A estos últimos hace referencia el añejo debate acerca de la inextricable presencia de valores en la investigación social, el más reciente sobre la trascendencia de los criterios de estilo que presiden el relato de los hechos que fundamentan las resoluciones judiciales y, más concretamente, las diferentes concepciones jurídicas de la realidad relevante, como son las diferentes teorías penales de la causalidad.<sup>437</sup>

Los ordenamientos, ya sea directamente, o bien a través del peso decisivo atribuido a la jurisprudencia, incorporan algún tipo de regulación de las distintas facetas de la interpretación referidas, y la observación de esta regulación constituye un requisito de validez de los juicios interpretativos y de aplicación. Pero tales normas son objetos de interpretación y aplicación susceptibles de presentar indeterminaciones que no pueden salvarse mediante una sencilla operación autorreferencial. En este sentido, pensemos en las evidentes limitaciones a estos efectos de la casuística o de los pronunciamientos necesariamente indeterminados sobre el contenido material de las operaciones interpretativas, o en las dificultades para interpretar la voluntad auténtica del legislador cuando en una exposición de motivos apela a diversos valores de los que puede derivarse una distinta interpretación de las normas, o en la existencia de narraciones dispares sobre los orígenes históricos de una norma; a lo que debe añadirse la indefinición que resulta de la pluralidad de precedentes o del valor solo relativo de estos.

La apertura a la interpretación será todavía mayor en lo que toca a los preceptos que protegen los valores fundamentales del régimen político, dada la abstracción que necesariamente caracteriza a las normas constitucionales de una sociedad pluralista y democrática, y que tiene que ver con que tales normas deben procurar atraer la adhesión a lo largo del tiempo de la diversidad de creencias existente y no hipotecar excesivamente la capacidad del *demos* de autodeterminarse en cada momento. Con relación a estas normas de derechos fundamentales, la interpretación puede acarrear, junto a las tareas antes referidas, la emisión, incluso, de juicios morales-universales y de juicios de conformidad con la forma de vida particular de los miembros de la comunidad jurídica, cuando se trata de fijar el sentido con-

<sup>437</sup> En la descripción general de los juicios implicados en la interpretación jurídica, he seguido a Nino (1994: cap. 3o.). Acerca de la interpretación de las evidencias de hecho, véase Calvo González (1993).

creto de ciertos pronunciamientos como puede ser el reconocimiento del derecho a la vida, a la intimidad o a la propia imagen.<sup>438</sup> En el contexto del Estado social, los juicios pragmáticos acerca de la realización de las prescripciones contenidas en las normas de derechos fundamentales pueden ser particularmente complejos. Frente a lo acaecido en el Estado liberal, en el Estado social la violencia física deja de entenderse como la única fuente de amenazas para la libertad, para contar también como tales las desigualdades económicas, de consideración social y hasta de capacidad física. Ello implica que la protección jurídico-constitucional de la libertad ya no puede entenderse exclusivamente como delimitación de una esfera libre de la acción de terceros, en especial la esfera libre del agente dotado del monopolio legítimo de la coacción (el Estado). Por el contrario, los derechos fundamentales también van a presentarse como potestades de los ciudadanos para exigir a los poderes públicos el control de fuerzas sociales y desequilibrios naturales, que se oponen a la realización de los fines de las personas; un control al que, por lo demás, las Constituciones obligan a los poderes públicos en diversos sentidos (planificación económica, promoción de la cultura y el deporte, remoción de los obstáculos al libre desarrollo de la personalidad, etcétera) de modo general. Además, esto conduce a dotar a las normas reguladoras de tales derechos de un componente de “principio”:<sup>439</sup> frente a las reglas que incluyen la especificación de las condiciones de su aplicación —condiciones que representan rasgos típicos de situaciones—, los principios se presentan con una pretensión de validez inespecífica, o solo restringidos en cuanto a su ámbito de aplicación por condiciones muy generales y, en todo caso, necesitadas de interpretación. En cuanto se admiten los principios así entendidos como ingredientes “normales” del discurso jurídico, y se admite que cabe una justificación superior de la aplicación de una norma efectuada a la luz de principios, se tornan ficticios tanto el carácter cerrado del sistema jurídico como la irresolubilidad de los conflictos entre reglas.<sup>440</sup>

### 3. *El discurso argumentativo como trama de la interpretación jurídica*

#### A. *El discurso argumentativo como modelo del discurso jurídico*

El panorama recién expuesto nos da razón de en qué medida la realidad de la interpretación y la aplicación del derecho no es aprehendida por

<sup>438</sup> Atienza (1991: 238).

<sup>439</sup> Zagrebelsky (1995: cap. 5o.); Habermas (1998a: 317-326); Estévez Araujo (1994: 109-112).

<sup>440</sup> Habermas (1998a: 278 y 279). La definición de principio jurídico es de Dworkin (1984).

la concepción del derecho como un sistema completo de disposiciones del que puede derivarse la solución de todos los problemas relevantes. Ello particularmente en lo que se refiere a las normas reguladoras de los derechos fundamentales, las cuales son, por cierto, mayormente involucradas en aquellos conflictos sociales relacionados con la tolerancia. Las normas dato y el sistema de fuentes ofrecen criterios para determinar la solución correcta de un problema jurídico. Pero “el valor que debemos otorgar finalmente a esos preceptos viene dado por la fuerza de convicción de una argumentación que incluye consideraciones normativas de carácter jurídico y otras de índole más general”.

La propia estructura de la práctica forense se hace eco de la dependencia que la interpretación y la aplicación del derecho mantienen respecto del discurso argumentativo. Las opciones ofrecidas a cada una de las partes para proponer la interpretación más adecuada al caso, la necesidad de justificar las resoluciones administrativas y judiciales, y las posibilidades de recurso y revisión de estas, tienen el sentido de evitar la arbitrariedad de las decisiones judiciales, al vincularlas a la justificación argumentada más correcta disponible. Lo mismo ocurre con la pauta de legitimidad de la interpretación y la aplicación pública del derecho: aun cuando la legitimidad de las decisiones administrativas, judiciales y del tribunal constitucional provenga en parte de un factor “inmediatamente” decisionista, que hace buena la decisión en la medida en que proviene de la autoridad competente,<sup>441</sup> los factores de verdad fáctica y adecuación interpretativa presiden el discurso modélico de aplicación.

Así pues, la interpretación y la aplicación de las normas jurídicas aparecen ligadas a un proceso de comunicación entre los operadores jurídicos, que “en el contexto de un juego de lenguaje definido por el derecho positivo” se encamina idealmente al establecimiento de proposiciones normativas con arreglo a la fuerza del mejor argumento. Puesto que la validez de un discurso interpretativo o de aplicación de las normas jurídicas supone que tal discurso esté en consonancia con los contenidos materiales y procedimentales dispuestos por aquellas, la racionalidad en conjunto de este discurso dependerá en buena medida de la que quepa predicar del tramo de derecho positivo interpretado o aplicado. Normalmente se parte de la presunción de validez de las normas que deben interpretarse o aplicarse, tanto materiales como de procedimiento. De manera que lo que con más frecuencia resulta problemá-

<sup>441</sup> Decimos “inmediatamente”, porque la potestad jurídica decisoria de los referidos órganos públicos también está sancionada por el procedimiento democrático, mediante el cual han sido designados quienes ocupan tales cargos y/o las normas reguladoras de su designación, al igual que por la validez de tales procedimientos y normas.

tico, además de ser objeto de discusión, es la descripción del estado de cosas existente, o la posibilidad o alcance de la aplicabilidad de las normas a ese estado de cosas, o bien ambas cuestiones.

Así, como norma general, el juego argumentativo a resolver mediante la fuerza del mejor razonamiento no abarca la elucidación de juicios relativos a la conformidad con normas morales universalizables, la concordancia con los valores comunitarios o la adecuación pragmática, que son propios del discurso político.<sup>442</sup> Esta regla general se exceptúa, sin embargo, cuando el derecho reenvía a convenciones sociales para ser interpretado o aplicado en aquellos supuestos de interpretación jurídica desarrollada en el contexto de la producción normativa o la jurisprudencia constitucional. En estas últimas circunstancias, el intérprete del derecho puede tener que formular un juicio moral-universal y/o ético-particular,<sup>443</sup> además de pragmático, para dotar de sentido concreto a una norma que reconoce genéricamente un derecho fundamental, ya sea con fines de desarrollo legislativo, o bien con objeto de controlar tal desarrollo. Cabe decir que el valor del discurso interpretativo mismo estará también en función de la corrección de tales juicios.

#### *B. Objeciones a una concepción dialógica del discurso interpretativo y de aplicación de las normas jurídicas*

El presentar la interpretación y la aplicación jurídicas como un fenómeno regido por la lógica del diálogo ha de hacer frente a, al menos, tres objeciones.

En primer lugar, la estructura del derecho moderno es la de un cuerpo de normas que no se justifica por cumplir con una religión, tradición, visión del bien o filosofía comprensiva, y a la que, por ello, resulta indiferente el fuero interno de las personas. Esto conlleva a que los ciudadanos dispongan de libertad de arbitrio en tanto no infrinjan los preceptos jurídicos, lo cual incluye la posibilidad de relacionarse con aquellos estratégicamente; sin embargo, la interpretación y la aplicación del derecho que producen las instituciones públicas es del todo ajena a esta aproximación estratégica, salvo perversiones para las que el ordenamiento debe prever una respuesta correctora. Además, el referente de toda interpretación del derecho es esta actividad pública identificada con la mejor argumentación jurídica, que corresponde producir a las autoridades, en particular a los tribunales de justicia, como muestra del valor reconocido a la jurisprudencia por la práctica

<sup>442</sup> Habermas (1998a: 305-307; 172 y ss.).

<sup>443</sup> Sobre el concepto de lo ético, por contraposición a lo moral-universal, véase *supra* cap. II, nota 372.

forense. Tal cosa supone que un discurso interpretativo que no implique de algún modo un juicio imparcial desde el punto de vista de la autoridad pública carecerá de valor, pues no podrá ser aceptado por la autoridad pública encargada de asignar el derecho.<sup>444</sup>

En segundo lugar, hay que considerar aquellas prácticas (como la producción de normas y la resolución de conflictos a través de la negociación o mediación) en las que se reconoce públicamente el juego estratégico en las tareas de interpretación y de aplicación del derecho. Tal reconocimiento público lo es también jurídico en lo que toca a las organizaciones de intereses que, por ejemplo, concretan las condiciones laborales en un convenio colectivo. Respecto a la actividad de los partidos políticos, la legitimidad franca o simple tolerancia de la acción estratégica es una cuestión ligada a la concepción que se tenga de la democracia: una teoría elitista o modelo pluralista-competitivo de esta asumirá como incuestionable la dimensión estratégica, mientras que una visión republicana o dialógica solo admitirá como legítima la racionalidad estratégica en el marco de la prioridad de mecanismos que la orienten al logro del bien común o al consenso racional, respectivamente. Desde este último punto de vista racional-consensual de la legitimidad democrática, la aceptabilidad de la interpretación o la aplicación negociada del derecho viene dada por la equitativa situación de la que (no solo jurídica, sino también políticamente) se provee a quienes participan en las negociaciones. Pero, en todo caso, la validez de las operaciones jurídicas derivada de la comunicación estratégica estará sujeta a que el acuerdo fáctico, tanto acerca de la descripción de los hechos como acerca de las normas pertinentes, sea admisible desde el punto de vista de un juez, que vela imparcialmente por la integridad del ordenamiento, lo cual supone que ni la negociación ni la mediación dirigidas a concertar algún tipo de regulación jurídica pueden zafarse de la interpretación y la aplicación conforme con lo que resultaría de una comunicación regida por la regla del mejor argumento y orientada a determinar la interpretación del derecho adecuada a un caso, en el contexto de un juego de un lenguaje definido por el derecho positivo.

Por último, a partir de una comprensión de los principios jurídicos como generadores de “criterios para *tomar posición* ante situaciones concretas pero que *a priori* aparecen indeterminadas”, y de la importancia de estos en el derecho contemporáneo, se ha postulado la obsolescencia de seguir vinculando el razonamiento jurídico con el horizonte de una sola respuesta del ordenamiento para cada caso. La justificación de este planteamiento se apoya básicamente, por un lado, en la hegemonía de la que goza la Constitución

<sup>444</sup> Alexy (1983).



en la estructura jurídica de los Estados del bienestar; y por otro, en la configuración de tal Constitución en las sociedades pluralistas: esta se presenta en la forma de un “compromiso de posibilidades”, más que de “un proyecto rígidamente ordenador que pueda asumirse como un *a priori* de la política”. Lo inestable de las relaciones entre actores políticos identificados con diversos intereses, valores o comprensiones de estos tendría su correlato en la variabilidad del significado de los principios constitutivos del ordenamiento jurídico. En este sentido, el contenido de tales principios y las relaciones entre estos puede que sean esbozados por las declaraciones constitucionales, pero su alcance concreto cambiaría según la evolución de las ideas y los equilibrios alcanzados.

Según esta tesis mantenida por Zagrebelsky, quien concibe al derecho en la sociedad democrático-liberal contemporánea como dúctil, salvo excepciones, los principios jurídicos básicos no se hallarían ordenados jerárquicamente: otra cosa sería incompatible con la constitución material pluralista de las sociedades contemporáneas. Resultaría ilusorio pensar en una síntesis conceptual que fijara “de una vez por todas las relaciones entre las partes, degradándolas a simples elementos constitutivos de una realidad conceptual que las englobe con absoluta fijeza”.<sup>445</sup> Las circunstancias actuales exigirían, más que una ciencia del derecho construida según demostraciones *more geométrico* a imagen y semejanza de las disciplinas lógico-formales, la práctica de la *Jurisprudencia*; es decir, de “un conocimiento racional material del derecho orientado a los contenidos, y presidida por el criterio de lo más a lo menos oportuno, de lo menos a lo más adecuado y productivo”; un conocimiento que tenga como presupuesto que no quepa pensar en una ponderación de los principios perfectamente formalizada.

La identificación de los principios jurídicos con valores, que practican los tribunales constitucionales alemán o español, pertenecería a ese enfoque del derecho como *Jurisprudencia*, pues supone reconocer a tales principios la disponibilidad para ser ponderados a fin de conciliarlos. Por ello, según Zagrebelsky, la virtualidad para ser relativizados es lo que convierte a los principios en herramientas de integración social especialmente adecuadas para una época de pluralismo; esto es, para una época en la cual el horizonte de la supervivencia del mundo debe primar sobre el de la realización de los propios proyectos. La razonabilidad, el espíritu de “adaptación” en orden a evitar conflictos adoptando soluciones que satisfagan lo más posible a todos, sería el criterio rector de la mencionada *Jurisprudencia*, lo cual implica que una actitud abierta a la composición y al arreglo debe ser considerada como

<sup>445</sup> Zagrebelsky (1995: 10, 15-18 y 122-126).

el elemento fundamental de la interpretación y de la aplicación jurídicas.<sup>446</sup> Esta actitud ensalzada por Zagrebelsky bien podría denominarse tolerancia.

En esta posición del derecho dúctil referida pueden distinguirse dos argumentos: uno es el relativo a la aptitud del pluralismo filosófico como ideal regulativo de nuestras relaciones jurídicas y políticas, el cual ya ha sido discutido y habrá de serlo más posteriormente,<sup>447</sup> y otro es el que postula tratar a los principios jurídicos como valores, de manera que su significado no se haga depender de la práctica de argumentar orientada a la determinación de la respuesta válida. Acerca de esto último, Habermas parece ir más lejos aún que Zagrebelsky; dice aquel que al pretender los valores una preferibilidad particular y no la universal de las reglas, el proceso de posponer unos valores a otros “se efectúa, bien de forma discrecional o arbitraria, o bien de forma no reflexiva, es decir, conforme a estándares o a jerarquías a los que se está acostumbrado”, pero, en cualquier caso, escapando “a todo rigor conceptual y lógico”. Por ello, en caso de una colisión entre normas la tarea consistiría en “hallar entre las normas aplicables *prima facie* aquella que se acomoda *mejor* a la situación de aplicación”, de manera que pudiera establecerse entre la norma que venga al caso y las que quedan en segundo plano “una relación con sentido, de suerte que no se vea afectada la coherencia del sistema jurídico en conjunto”.<sup>448</sup>

La definición de Habermas de la labor pertinente en caso de conflicto de normas es, desde luego, correcta; pero en absoluto acredita la supuesta contraposición entre normas y valores que él mismo postula, más bien lo contrario. Con su estipulación del proceder en caso de conflicto, Habermas vincula el objetivo de establecer la norma que venga al caso con la tarea de hallar no simplemente la norma adecuada, sino la mejor, la más adecuada, algo que eventualmente implica la ponderación de valores. En este sentido, la supuesta oposición entre normas y valores, de la cual se derivaría la ineptitud de los valores como referentes de la interpretación jurídica, es difícil de sostener cuando consideramos lo siguiente: toda norma implica una obligación (*ob-ligare*, una ligazón con lo externo), esta obligación un deber, un débito de acción, y este deber una falta de acciones debidas, la extrema escasez de las cuales, hasta el punto de la ausencia, convierte en valiosas.<sup>449</sup> Tal valor puede circunscribirse a las opiniones de ciertos grupos particulares —a la concep-

<sup>446</sup> *Ibidem*: 15-18, 122-126 y 147.

<sup>447</sup> Véase *infra* § II, 5, y las referencias que allí se indican.

<sup>448</sup> Habermas (1998a: 332 y 333). El énfasis es mío. La crítica de Habermas a la práctica por el Tribunal Constitucional alemán de la jurisprudencia de valores se halla en *ibidem*: 326 y ss.

<sup>449</sup> Aranguren (1990: 234 y ss.).

ción que una comunidad tenga del significado de “protección del medio ambiente”, por ejemplo—, pero también puede presentarse como objeto de acuerdo universal —como sería el valor de la sostenibilidad ecológica u otros valores abstractos, como la justicia o la libertad—. En este último caso, los valores aspiran a un estatuto epistemológico semejante al de los hechos.

Lo anterior nos revela cómo los valores tornan inteligible la demanda de acción en que las normas prescriptivas de obligaciones y deberes consisten. No podría ser de otra forma, pues la justificación argumental, en términos generales, se realiza sobre la base de unos valores, siendo parte fundamental del sentido de una proposición el valor que entraña.<sup>450</sup> Todo ello conlleva a que acudir a la ponderación de valores para esclarecer el alcance de una norma obligatoria que concurre con otra u otras a regular un supuesto de hecho sea correcto, y de ningún modo extraño al entendimiento racional. El que se emprenda o no la ponderación es ya una cuestión a dirimir con arreglo al principio filosófico de economía, de forma que la necesidad de realizar juicios pragmáticos de ese nivel de abstracción dependerá de que, con otras operaciones más sencillas y menos especulativas, no sea posible resolver el conflicto de normas de que se trate.

En el contexto de la elucidación del significado que una comunidad jurídica particular otorga a disposiciones emanadas de ella, el papel correspondiente a la reflexión moral en torno a valores universales será el modesto, pero llegado el punto fundamental de determinar límites semánticos irrebables del sentido de las normas; sin embargo, sí hay un tipo de reflexión axiológica que por excelencia se presenta vinculado a la interpretación jurídica, esta es la elucidación de las compresiones éticas particulares de ciertos valores por tal comunidad. Aunque, claro está, tratándose de interpretación del derecho, los valores a considerar con prioridad son los plasmados jurídicamente; por ejemplo, en principios jurídicos, exposiciones de motivos, la lectura sistemática del ordenamiento, los antecedentes jurisprudenciales, etcétera. Esta delimitación del universo del discurso relativo a los valores, al igual que del discurso científico o hermenéutico, “no resta racionalidad a la empresa de interpretar y aplicar el derecho: solo delimita su ámbito, condicionado por el derecho vigente”.

#### *4. La tolerancia como presupuesto del entendimiento práctico-jurídico*

El derecho regula el proceso de comunicación entre los operadores jurídicos tendente a interpretar y aplicar el ordenamiento por las instituciones

<sup>450</sup> Perelman (1989: 131-135).

públicas. Las garantías procedimentales procuran asegurar tanto la simetría entre las partes en los procesos como la libertad y la imparcialidad de las autoridades encargadas de dirimir los conflictos adjudicando una respuesta jurídica. Ello, junto con la obligación de los tribunales de conocer el derecho vigente y su potestad de controlar la admisión de las pruebas y practicarlas de oficio, busca limitar el impacto de la orientación estratégica de las partes en el proceso, de forma que pueda llegarse a recopilar la información necesaria para reconstruir y enjuiciar los hechos adecuadamente.<sup>451</sup>

A favor de la protección jurídica de los intereses públicos y como expresión del autogobierno en el ámbito jurídico, se permite cooperar en la interpretación y la aplicación del derecho a ciudadanos en cuanto tales, ya sea través de sus representantes políticos (así el recurso de inconstitucionalidad), o bien directamente (caso del jurado, los trámites de inspección pública o la acusación popular, por ejemplo). Pero por bueno que sea el mecanismo establecido para la selección de los miembros del jurado, no puede garantizarse que los prejuicios no hagan acto de presencia a la hora de interpretar los hechos que les son sometidos. Igualmente, ni el sistema procesal de los recursos ni el correccional de las sanciones pueden impedir que el apego de un juez por la doctrina que particularmente mantiene, o por la dominante, interfieran en la posibilidad de que el derecho se interprete y aplique conforme a la fuerza del mejor argumento. Este tipo de contingencias afectan de manera más importante —porque hablamos de más personas y de controles menos rigurosos implicados— a la interpretación y a la aplicación de las normas jurídicas asociadas al funcionamiento cotidiano de la administración (pensemos en la gran cantidad de supuestos del ejercicio de la potestad discrecional de esta).

En resumidas cuentas, como una manifestación más del viejo problema de la vigilancia de los custodios, nos encontramos con que el derecho no puede procurar por sí mismo el tipo de comunicación que requiere para su interpretación y su aplicación. El dominio de la arbitrariedad también depende de la disposición de los operadores jurídicos para sobreponerse al rechazo que pueda causarles cualquier desafío a las propias ideas o intereses y para comprender los puntos de vista ajenos. En esta disposición dianoética se ha llegado a entender actualmente que también consiste la tolerancia, según se expuso en el capítulo anterior.<sup>452</sup>

Según se ha indicado, en el contexto de la interpretación y la aplicación de las normas jurídicas, los modos y los términos de la comunicación se encuentran circunscritos por el derecho positivo. La racionalidad del tramo de

<sup>451</sup> Habermas (1998a: 307-309).

<sup>452</sup> Véase *supra* cap. II § I, 3, B y D.

derecho interpretado está normalmente fuera de discusión, de manera que solo han de afrontarse tres tipos de asuntos: la descripción del estado de cosas existente; la posibilidad o alcance de la aplicabilidad de las normas a ese estado de cosas, o ambas cuestiones a un tiempo. Sobre estos tres temas versan las pretensiones de verdad o corrección que componen los discursos jurídicos interpretativos y de aplicación, y a ellos se circunscribe el juego argumentativo a resolver mediante la fuerza del mejor argumento. Puesto que lo que está en juego es la activación del poder público coercitivo, a la hora de aplicar el derecho o de interpretarlo para su ejecución pública es razonable que la responsabilidad de conocer las posiciones ajenas no se haga depender simplemente de las motivaciones de ciudadanos y de autoridades: la preservación del derecho como vehículo de vertebración social y autogobierno exige proteger su integridad y su eficacia, por lo cual las exigencias de moralidad se trasladan, de entrada, a la regulación de la actividad interpretativa pública, la organización de los procedimientos de aplicación y, en última instancia, a la legítima imposición coercitiva de las normas.

Pero las cautelas referidas no aseguran un completo control sobre el fuero interno, ámbito final de la adopción de decisiones. Por eso, las garantías procesales y, en general, que se asegure la apertura de la interpretación y la aplicación del derecho a todos los interesados no pueden sustituir la tolerancia conforme a lo dicho; aun menos sustituible es la tolerancia cuando la interpretación jurídica se desenvuelve en las fronteras de lo político: procedimientos como las mayorías cualificadas (que promueven jurídicamente el pluralismo ideológico) tienen un alcance muy limitado.

En los supuestos de control constitucional de las normas se llegan a hacer precisos, incluso, juicios morales o relativos al significado auténtico de los valores particulares compartidos por la comunidad jurídica. Lo mismo ocurre con aquellos discursos jurídicos para cuya elaboración el intérprete cuenta con una amplísima discrecionalidad; por ejemplo, los que desarrollan las disposiciones constitucionales relativas a la competencia del Estado y los derechos fundamentales. Todos estos son asuntos en los que las concepciones existenciales, personales o de grupo se encuentran comprometidas especialmente. Además, ello requerirá una disposición más fuerte hacia la tolerancia que la normalmente necesaria para emitir los juicios constatativos de las prescripciones incorporadas en las normas, elegir los criterios relevantes para su interpretación, o asignar el sentido semántico, gramatical y pragmático a su enunciado. Hablo de tolerancia y me refiero a la de los operadores jurídicos implicados, en particular a la de los operadores públicos. Aunque el contexto intelectual y de autoridad provisto por las instituciones educativas, judiciales y hasta mediáticas condicionan la actividad de los intérpretes singulares ante un caso dado, ligar la validez de la interpretación y la aplicación

del derecho a la fuerza del mejor argumento conlleva, en estos asuntos más que en cualesquier otros, hacerlo también con la tolerancia.

Podría decirse que apelar aquí a la actividad legislativa como espacio de interpretación jurídica es muy forzado. No lo han visto así, sin embargo, los filósofos del derecho, quienes han echado en falta que no se considere normalmente la fase legislativa, incluso la prelegislativa, por parte de las teorías de la argumentación jurídica, cuando la validez de las propuestas legislativas también depende de su coherencia con el resto del ordenamiento, y ahí están los recursos de inconstitucionalidad o los conflictos de competencia para demostrarlo.<sup>453</sup>

Por otra parte, la improcedencia de la tolerancia en un Estado de derecho se afirma sobre la base de que la igualdad de los ciudadanos se encuentra reconocida y protegida por diversos derechos subjetivos, que la vinculan al pluralismo. Pero la concreción de estos derechos depende sobremanera de la tolerancia, según se ha expuesto: una tolerancia que debe manifestarse, antes que en ningún otro foro jurídico, en el de la representación más fiel de la soberanía popular que se encuentra en el parlamento; en su defecto, por parte de una representación, teóricamente técnica, de segundo grado, de tal soberanía popular como es la de la jurisprudencia constitucional.<sup>454</sup>

##### 5. *Dos modelos de tolerancia dianoética y su proyección sobre la interpretación y aplicación del derecho*

Líneas arriba se expuso una posición acerca del carácter del derecho contemporáneo, que implicaba una cierta justificación de la tolerancia.<sup>455</sup> Tal justificación hacía radicar la tolerancia en el pluralismo de valores, en el hecho de que existe una pluralidad de valores, algunos de ellos irreconciliables entre sí. Este pluralismo tendría que ver con que las necesidades humanas implican demandas en conflicto y, por ello, solo podrían ser satisfechas en formas de vida a menudo incompatibles, por un lado, que, al igual que las concepciones del bien rivales, se hallan vinculadas bien a matrices éticas diversas, y por otro, a diferentes comprensiones del significado de unos mismos valores. Esto último sería lo propio de las sociedades liberales caracterizadas por un consenso axiológico muy superficial, pero moralmente pluralistas en lo fundamental.<sup>456</sup>

<sup>453</sup> Atienza (1991: 237 y 238).

<sup>454</sup> Sobre cómo la efectividad de los derechos depende de la tolerancia, véase *infra* § III, 3.

<sup>455</sup> Véase *supra* § II, 3, B (tercera objeción).

<sup>456</sup> Sobre el pluralismo filosófico como justificación de la tolerancia, según John Gray, véase *supra* cap. I § I, 2, E —para una exposición más general—, e *infra* cap. V y cap. VIII § V, 3, A —para más detalles y evaluación—.

Según lo expuesto, en esta situación de irreductibilidad de los valores a uno o unos pocos comunes, solo la tolerancia haría posible la cooperación social por medio del derecho, una tolerancia entendida como composición y arreglo, como ajuste prudencial o estratégico de puntos de vista no susceptibles de síntesis en otro u otros más abarcentes. La estructura dúctil del derecho, la preponderancia de los principios jurídicos que configura el ordenamiento como estructuralmente abierto a la evolución de las ideas y de los compromisos, ofrecería un amplio espacio para esta tolerancia. La interpretación y la aplicación del derecho dependerían de esta disposición antes que de cualquier otra.

Sin embargo, la consistencia del pluralismo filosófico, no menos que una justificación de la tolerancia sobre bases pluralistas, es muy discutible. En cuanto a lo primero, la radical e irreductible diversidad de concepciones de la vida buena, que el pluralismo adopta como presupuesto, pasa por alto la capacidad de integración social que ha demostrado el ideario liberal democrático en las sociedades modernas. Ciertamente, la vigencia del liberalismo no supone el final de los conflictos políticos; pero la aceptación del ideario liberal democrático constituye una especie de *lingua franca*, a través de la cual puede lograrse un acuerdo sobre las cuestiones disputadas, un acuerdo que no solo se entienda como una componenda por los afectados, sino como parte de un orden social obligatorio por legítimo, incluso cuando algunos de los partícipes de tal acuerdo no hayan visto satisfechas sus pretensiones.

Por otra parte, aun cuando raramente el entendimiento se logre solo por la fuerza de las razones, y sea preciso acudir a la negociación o a la regla de la mayoría, lo importante es que exista un amplio reconocimiento público de que el sistema político, en general, puede garantizar que las reglas de la negociación o las posiciones ante la votación sean lo bastante equitativas. Aunque la misma noción de equidad no quepa definirla de modo incontrovertible en una sociedad pluralista, esto no quita para que en algún sentido crucial sí se halle determinada; por ejemplo, el del reconocimiento de iguales derechos políticos.

Además, para discriminar entre formas de vida que “merecen la pena vivirse” y otras que no, y evitar así que el *modus vivendi* postulado por el pluralismo dé lugar a un régimen cruel, se necesita entrar en un discurso que termine por implicar algo parecido a la evaluación de las relaciones sociales a la luz de lo aceptable por todos. Berlin o Gray pretenden que un concepto como el de “daño sistemático a los intereses humanos de los que depende cualquier tipo de vida *que merezca la pena vivirse*” es lo suficientemente unívoco-

co como para no dar lugar a un debate filosófico; pero esto parece, cuando menos, discutible.<sup>457</sup>

En lo que toca a la justificación de la tolerancia a partir del pluralismo, es dudoso que la primera arraigue en una sociedad que responda a la descripción que el segundo hace de ella; esto es, donde las personas mantienen esquemas de valor divergentes, carentes de relación jerárquica y hasta mutuamente ofensivos. Si no hay valores comprensivos del resto, tampoco hay razón para que los partícipes de los distintos sistemas normativos subordinen sus convicciones con vistas a lograr objetivos comunes. Si ningún valor merece más consideración que otro, ¿por qué es mejor tolerar que dejar de hacerlo? Puede responderse que “para evitar la crueldad o la destrucción mutua, o para hacer posible la propia forma de vida y otras que merezcan la pena vivirse”. Pero esto implica la capacidad de relativizar el valor de la propia forma de vida a favor de un supervalor, de modo que el integrista violento no parece estar dispuesto a hacer, por ejemplo. Esto nos devuelve a lo planteado en el párrafo anterior: ¿qué sentido exacto debemos dar al valor de evitar la crueldad, la destrucción mutua, o hacer posible la propia forma de vida y otras? ¿Hasta dónde debe llegar el minimalismo a la hora de definir estos valores, de modo que el pluralismo no se vea pervertido? Pienso que la respuesta a estas cuestiones remite a otro paradigma normativo, y ese es el dialógico, entendido conforme se defendió en el capítulo anterior.<sup>458</sup>

Con arreglo a una concepción de la interpretación y la aplicación del derecho en democracia como un entramado de discursos argumentativos, el espacio para la tolerancia también es notable, según se ha expuesto. Aunque una concepción del discurso jurídico lo considere un caso especial del discurso práctico, no puede contemplar tanta ductilidad para el derecho como la que le atribuyen quienes ven en aquel solo la expresión de un *modus vivendi* entre partícipes de formas de vida irreconciliables. Según se ha manifestado líneas arriba, la especialidad del discurso jurídico tiene mucho que ver con la necesidad de preservar la coherencia, en particular el componente determinante de esta coherencia que es la jerarquía normativa. Tal especialidad no afecta, sin embargo, a la relevancia de la tolerancia en la interpretación y la aplicación del derecho, más bien al contrario, ya que, conforme a lo expuesto, la realización de la coherencia y la jerarquía normativas mediante la interpretación y la aplicación del derecho requieren, además de ciertas

<sup>457</sup> Esta reflexión crítica del pluralismo se desarrolla más extensamente en *infra* cap. VIII § V, 3, A. Otras consideraciones críticas del pluralismo pueden hallarse en *infra* cap. V § II, 2.

<sup>458</sup> Una crítica al pluralismo en el mismo sentido, pero más extensa, se ofrece en *infra* cap. V § II, 3. En cuanto a la justificación dialógica de la tolerancia, lo que se refiere a continuación da por sentada la lectura de *supra* cap. II § I, 2, D.



garantías de procedimiento, de un sobreponerse a los prejuicios que eventualmente puedan oponérseles, un sobreponerse que bien cabe denominar “tolerancia”, y que se manifiesta particularmente cuando la interpretación jurídica conlleva la emisión de juicios morales o *éticos*.

El reconocimiento de un espacio para la tolerancia en el ámbito jurídico no resulta en absoluto problemático para quienes conciben la tolerancia como un principio de legitimidad o, más extensamente, como cualquier fórmula que permita combinar diferencia y coexistencia.<sup>459</sup> Entendida la tolerancia como principio que excluye que los fines del poder político vengan dados por convicciones *éticas* o religiosas particulares, el sistema liberal de derechos subjetivos debe considerarse una expresión de la tolerancia, y el Estado de derecho estaría regido por el principio de tolerancia. De hecho, ya se comentó en el capítulo anterior cómo la teoría constitucional estadounidense manejaba como sinónimos los términos “libertades”, “derechos” o “tolerancia” de pensamiento, expresión y acción. Además, en lo referente a la interpretación y la aplicación del derecho, el principio de tolerancia vendría a ser equivalente al principio *in dubio pro libertatis*.

Igualmente, el principio *in dubio pro libertatis* podría constituir una expresión jurídica de la tolerancia, entendida como cualquier fórmula que permita la coexistencia en una situación de diversidad social. Pero, además, otros principios tocantes a la interpretación y a la aplicación del derecho reflejarían la tolerancia, según este concepto de ella; por ejemplo, los principios regulativos de las competencias dentro de los Estados federales, como el principio de subsidiariedad. Eso sí, cada régimen de tolerancia tendría sus propios principios en este sentido, y estos podrían ser muy diferentes dependiendo del régimen. Conforme a lo indicado en el capítulo segundo, no considero especialmente adecuado este concepto tan amplio de tolerancia. Por lo demás, todo el debate acerca del lugar de la tolerancia en el Estado de derecho se centra en el concepto de tolerancia entendida como virtud.

### III. INDETERMINACIÓN JURÍDICA Y DEMOCRACIA; RESPONSABILIDAD Y TOLERANCIA

#### 1. *Los desacuerdos razonables como el ámbito jurídico propio de la tolerancia*

Frente a la defensa del lugar de la tolerancia en el ámbito jurídico que se ha planteado, cabría objetar el disvalor público de las actitudes despectivas finalmente superadas por la disposición a la tolerancia. Que un juez no preste la atención suficiente a los argumentos presentados por las partes o

<sup>459</sup> Véase *supra* cap. II § I, 3 y 4.

que no se ocupe bastante de conocer la doctrina que no sea de su agrado son actitudes reprobadas por el derecho, pues este exige imparcialidad y motivación de las resoluciones, y ello se entiende orientado a una interpretación correcta de las normas. De esta forma, la disposición a la tolerancia cognitiva de los operadores jurídicos estaría presupuesta por el derecho, de la misma forma que se les presume a aquellos las facultades de aprehender la realidad física e intencional, o de razonar normalmente. Por expresarlo en términos cercanos a Rawls, la disposición a la tolerancia de los operadores jurídicos formaría parte de la personalidad cívica (no psicológica) que el derecho de una sociedad liberal democrática atribuye a la generalidad de los ciudadanos y, en particular, a los encargados públicos de interpretar y aplicar las normas. En este sentido, a una persona, en tanto que miembro normal de una comunidad jurídica liberal democrática, se le entiende dotada de ciertas capacidades y cierta sensibilidad moral, que además incluye la tolerancia.<sup>460</sup> En el caso de un operador jurídico público, las expectativas son aún más exigentes en lo que toca no solo al conocimiento del derecho, sino también en cuanto a la prestancia a sobreponerse a las concepciones particulares de cada cual, de modo que las normas sean aplicadas con arreglo a lo que la comunidad jurídica de referencia considera razonable.

La idea anterior se ve avalada por la tesis de John Horton, de que haber superado prejuicios irrazonables es parte de lo que significa ser tolerante. Según esta tesis, poseer la virtud de la tolerancia presupone que normalmente no se adoptan juicios reprobatorios que no están en consonancia con los valores que imperan en una sociedad dada, y la tolerancia solo se manifiesta cuando a lo que se hace frente es a una intolerancia previa razonable, según esos mismos valores.<sup>461</sup> Solo que si aceptamos lo sostenido por De Lucas, tal manifestación de tolerancia “no podría producirse legítimamente en un contexto donde los juicios particulares de los operadores jurídicos acerca de las conductas y los valores protegidos por el derecho carecen de relevancia pública”.<sup>462</sup>

La posición de De Lucas —insistiré en lo ya dicho— estaría justificada en la medida en que pudiéramos concebir al derecho como un conjunto de proposiciones unívocas, mas no es siempre el caso. Verdaderamente, en todos los ámbitos jurídicos existen interpretaciones prácticamente unánimes del significado de muchos preceptos y otros que no se prestan a demasiada discusión. Podemos hablar, de hecho, de un núcleo jurídico cierto de los esta-

<sup>460</sup> Sobre esto, véase *infra* cap. VIII § I, 2 y 5; II, 2; III, 3, C.

<sup>461</sup> Véase *supra* cap. II § II, 2.

<sup>462</sup> Una excepción a este planteamiento general que admite De Lucas serían los casos de desobediencia civil, que después analizaré someramente.

tutos de ciudadanía de los países democráticos. En este sentido, hay aspectos nítidamente amparados e indiscutiblemente prohibidos por tales estatutos jurídicos. Pero también ocurre que los temas hoy más controvertidos, y respecto de los cuales se demanda habitualmente tolerancia —como los conflictos interculturales—, dan lugar a menudo a interpretaciones encontradas de las normas sobre derechos fundamentales. Esto lo hacen de modo que se generan desacuerdos que caben entenderlos como razonables entre los profesionales del derecho y los ciudadanos bien informados al respecto.

Aun cuando sea presupuesto del discurso jurídico que exista una única solución válida para cada caso, no es extraño que en la práctica resulte aceptable más de una respuesta jurídica para un mismo asunto. La consecuencia de que existan esas diversas respuestas aceptables es que una persona no deja de ser considerada un operador jurídico competente por el hecho de mantener una posición distinta a la mayoritaria. Esto es algo que evidencian claramente tanto la institución de los votos particulares de las sentencias como la diversidad de doctrina, que no es extraño encontrar sobre supuestos prácticamente iguales. Pues bien, entre estos planteamientos interpretativos que son apreciados como desacuerdos razonables, sí que la persona o la autoridad encargada de interpretar el derecho puede optar sin contravenir la normativa vigente. Aquí cabe que el operador jurídico cuestione razonablemente la protección brindada por el derecho a algunas conductas o la interpretación de algunos principios jurídicos.

Este ámbito jurídico de lo razonablemente objetable es cambiante según el momento y las comunidades de derecho. Pensemos, por ejemplo, en el reconocimiento de derechos privados y protecciones públicas a las parejas homosexuales. Esta cuestión era incierta en España antes de la ley que reconoció el matrimonio entre personas del mismo sexo. Al amparo de leyes de algunos gobiernos autónomos se llegaba a reconocer, incluso, la adopción conjunta o del hijo de la pareja, y alguna normativa estatal ofrecía garantías análogas a las de los matrimonios sobre materias específicas, como arrendamientos urbanos o víctimas del terrorismo. Pero la situación era distinta en otros lugares del país. Además, podía hallarse jurisprudencia que había asimilado la situación de algunas parejas homosexuales a la de los matrimonios en materia civil y hasta de seguridad social, junto con otra que había negado tal paridad. Tras aprobarse en 2005 la ley que reconocía el matrimonio entre personas del mismo sexo, sus detractores cuestionaron la coherencia de la norma con el resto del ordenamiento y recurrieron ante el tribunal constitucional. La admisión a trámite de tal recurso puede considerarse un indicio de la razonabilidad de los desacuerdos en torno a la constitucionalidad de la referida ley; sin embargo, una vez reconocida por una mayoría considerable

la constitucionalidad de la norma por parte del Alto Tribunal (2012), queda allanado el camino para que el matrimonio homosexual adquiera naturaleza de cierto en términos legales. Ahora bien, para que eso ocurra será preciso que políticamente no se decida alterar el régimen matrimonial para las parejas del mismo género, dando lugar a una previsible nueva pugna en el ámbito jurídico sobre el derecho de los homosexuales a casarse. Que una institución resulte razonablemente objetable en términos jurídicos es indicativo de la falta de consenso social y político acerca de su persistencia, y viceversa.

En el caso citado, las reflexiones en torno al cual pueden extrapolarse a lo ocurrido en México a partir del 2009 o más recientemente en Francia, las discrepancias en torno a lo dispuesto por el ordenamiento no pueden explicarse solo como una consecuencia del error o la maldad, sino que se trata de discrepancias razonables, en el sentido antes mencionado.<sup>463</sup> Por ello, admitir que una conducta está amparada jurídicamente conllevará un ejercicio de tolerancia, si este juicio va en contra de las convicciones que una persona tiene acerca de cómo se debería regular un cierto asunto. Es también lo que ocurriría si una autoridad judicial acepta como buenas las argumentaciones aportadas por un grupo antidemocrático, cuyos objetivos no comparte en absoluto, porque las considera jurídicamente las más correctas, aunque fuera consciente de que podría haberse amparado en el derecho para justificar una decisión más conforme con sus propias convicciones;<sup>464</sup> sin embargo, la mayor trascendencia de contemplar un espacio para la tolerancia en el ámbito jurídico debe buscarse en lo que esto viene a negar: que es posible solventar los conflictos más agudos de las sociedades contemporáneas mediante la respuesta jurídica adecuada, que espera para ser descubierta por los expertos en derecho. Esta creencia no sería correcta, según lo dicho; por tanto, la inflación de lo jurídico, que se conoce como “judicialización de la política”, carecería de soporte normativo. De este asunto trata el siguiente apartado.

## 2. *La tolerancia y el derecho a la diferencia*

Las anteriores reflexiones pueden resultar útiles para establecer pautas normativas con las cuales afrontar lo que también De Lucas considera como

<sup>463</sup> El lector habrá advertido que el concepto de lo razonable que se maneja se inspira claramente en el liberalismo político de John Rawls. La cuestión del lugar de la tolerancia en el Estado de derecho, desde el punto de vista de este liberalismo político, se trata en *infra* cap. VIII § II, especialmente el apartado núm. 4. Allí se vuelve a emplear, para el análisis de la obra rawlsiana, el aparato conceptual que se desarrolla en este capítulo, y el lector podrá apreciar si se ve revalidado o no.

<sup>464</sup> Ejemplos de esto los tenemos en las actuaciones de los miembros del tribunal constitucional en relación con posiciones jurídicas sostenidas por partidos o movimientos filioctarras.

los desafíos más significativos de la tolerancia actualmente: las cuestiones relacionadas con la identidad de un grupo social.<sup>465</sup> Como para Galeotti, para De Lucas “las demandas de aceptación pública de las diferencias” son características de ciertos grupos —tardíamente llegados a la sociedad o que han sufrido opresión, ignorancia o discriminación—, las que dan lugar a los más genuinos desafíos contemporáneos para la convivencia. Según se vio, estos desafíos suponen el desbordamiento de la articulación liberal de las discrepancias entre diferentes concepciones del mundo, en dos sentidos: primero, el de expandir espacialmente el reconocimiento de las diferencias del ámbito privado al público, y segundo, el de ampliar el grado de aceptación de las diferencias, pasando de la indiferencia y la no interferencia a la aprobación y reconocimiento públicos.<sup>466</sup> La consecuencia es que una diversidad de grupos —internamente plurales, por su parte— presionan para que sus hábitos característicos tengan reflejo en las instituciones y en los estándares públicos, como la regulación de la jornada laboral, del matrimonio, de la indumentaria y usos estéticos exigibles a empleados y escolares, o la configuración de la libertad sexual e integridad física; incluso, se reclaman derechos especiales para algunas de las prácticas características de estos grupos: condiciones laborales extraordinarias para quienes trabajan al servicio de sectas religiosas; excepción de la escolarización obligatoria o de algunas actividades académicas para los miembros de ciertas comunidades religiosas; especiales ceremonias funerarias y formas de sacrificio de animales; consumo ritual de estupefacientes, o control de recursos por comunidades indígenas según normas tradicionales.<sup>467</sup>

Existe una tendencia a presentar las referidas demandas como derechos avalados por la interpretación más adecuada de las normas sobre derechos fundamentales. Esta práctica se ha ejercido de manera particular e intensa en Estados Unidos, favorecida por el control constitucional difuso que allí se practica. Además, vinculada a ella se ha prodigado la solución judicial a los conflictos relacionados con la pluralidad de identidades colectivas, un tipo de solución que es defendida como óptima por quienes contemplan con pesimismo la posibilidad de que los intereses minoritarios tengan otra opción en un contexto de comunicación política profundamen-

<sup>465</sup> De Lucas (1996: 157).

<sup>466</sup> Galeotti (1997: 226 y 227). Véase *supra* cap. II § I, 2, C.

<sup>467</sup> Leader (1997) clasifica los “derechos a la tolerancia” como derechos de no interferencia, de garantía de acceso a las instituciones y estándares públicos, y derechos especiales. Parekh (1999) ofrece un catálogo de las principales prácticas minoritarias que han sido objeto de debate público en las sociedades liberales, así como de los principales argumentos esgrimidos en tales discusiones.

te irracional;<sup>468</sup> sin embargo, la cultura jurídica y política europea invita a resolver estos mismos asuntos de modo distinto: el marcado carácter social del modelo europeo de Estado; el peso que en este modelo tiene la idea de igualdad material e, institucionalmente, la administración, la jurisdicción constitucional concentrada, la mayor integración de los partidos políticos, la desconfianza frente a los *lobbies*; la tradición continental de los derechos naturales como fundamento de un orden social a construir —en vez de la anglosajona de los derechos ya actualizados en el funcionamiento normal de la sociedad civil—;<sup>469</sup> la codificación aparejada a esta tradición; etcétera. Todo esto promueve una articulación de las diferencias de grupo mediante normas generales, antes que un desarrollo judicial casuístico del principio de igual derecho a la libertad de creencias.

### 3. *Casi una conclusión: la tolerancia y el ideal democrático de justicia*

Sociología jurídica al margen, la respuesta a los conflictos derivados de la identidad colectiva —basada en la asignación judicial de espacios sociales— no parece la mejor por razones que tienen que ver con el olvido que conlleva de la dimensión institucional de las normas sobre derechos fundamentales. La más básica de estas razones es que judicializar la articulación de las diferencias —basadas en la identidad colectiva o de otro tipo— supone ignorar la mutua implicación e interdependencia existente entre derechos subjetivos y autodeterminación colectiva. En un contexto intelectual que no puede ser metafísico ni tradicional, como es el de las sociedades pluralistas contemporáneas, no cabe disociar la justificación de los derechos subjetivos de la función que estos cumplen en la constitución de la voluntad popular como voluntad de un sujeto socialmente descentrado y heterogéneo (pensemos en las libertades de información o en el derecho a la educación). Además, el contenido concreto de los derechos tampoco puede concebirse en ausencia de tal voluntad. Está claro que la integración social (solidaridad jurídicamente reglada) y los derechos subjetivos no se excluyen, sino que se implican en el Estado social, y esa claridad no es menor cuando pensamos en las relaciones entre soberanía popular y derechos fundamentales.<sup>470</sup>

Así las cosas, no debe dejarse de apreciar el carácter último y no óptimo de la atribución a instancias judiciales del desarrollo de las normas de derechos fundamentales en una sociedad plural donde la satisfacción de las demandas de unos colectivos puede ser incompatible con atender las de-

<sup>468</sup> Cohen (1992: 84).

<sup>469</sup> Habermas (1987: cap. II).

<sup>470</sup> Véase, en este sentido, Habermas (1998a: cap. III).

mandas o intereses de otros. Desde el punto de vista de la preservación de la coherencia del ordenamiento difícilmente cabe afrontarse una compleja diversidad, que no se deriva únicamente de minorías definidas por compartir culturas societales, sino que también proviene de las ideologías y las formas de vida tradicionales de una sociedad (incluidas aquellas para las que la solución liberal viene funcionando razonablemente), así como de las diversas apropiaciones reflexivas realizadas de las concepciones de la vida buena, mayoritarias o no. Esto determina, por ejemplo, que no solo vayamos a encontrar eventuales problemas entre las comunidades religiosas y un Estado laico, sino también hallaremos fragmentación en el seno de las diversas confesiones —pensemos en las organizaciones teológicas progresistas o las de mujeres musulmanas—, al igual que diferentes comprensiones del sentido de la laicidad representadas por las posiciones de diversos partidos políticos acerca del valor curricular de la enseñanza religiosa, por ejemplo.

Considerando lo anterior, resulta claro que la interpretación y la aplicación de las normas de derechos fundamentales (en lo que afecta a las identidades colectivas, pero no exclusivamente con relación a ello) han de entenderse como un asunto público en el que deben participar el conjunto de los afectados, un asunto que, como cualquier otro supuesto de reglamentación en democracia, requiere de la tolerancia (dianoética) para lograr algún tipo de acuerdo, y para asegurar que la decisión finalmente adoptada sea lo suficientemente inclusiva y no cause el extrañamiento y rencor mutuo que pudiera provocar la solución judicial de los conflictos, según algunos estudios.

Tal interpretación de los derechos fundamentales presidida por la tolerancia supone renunciar a concebir las propias creencias y hábitos como merecedoras de una protección jurídica integral; por ello, implica una expectativa pública de que las personas concedan diversa importancia a las distintas representaciones y prácticas colectivas de las que participan, y que estén dispuestas a renunciar a la protección de las que no son centrales para el mantenimiento de su forma de vida, en cuanto esto sea necesario para llegar a establecer un sistema de derechos en una sociedad pluralista. También la interpretación de los derechos fundada en la tolerancia compromete a que ni la mayoría de la sociedad ni la de una comunidad particular dentro de esta dispongan de facultades para fijar sin más lo que sea central y lo que no en la forma de vida mayoritaria o particular, en cuanto relevante para su reconocimiento público;<sup>471</sup> por consiguiente, quedan excluidas aquellas interpretaciones de las normas sobre derechos fundamentales no susceptibles de una interpretación consensuada y, cuando no, negociada.

<sup>471</sup> Estas ideas se basan en el modelo de evaluación intercultural de valores de Parekh (1999).

En lo fundamental, nada de lo acabado de decir sería incompatible con la teoría kelseniana de la legislación. En este sentido, es cierto que estamos pensando en una pluralidad de operadores jurídicos que excede a los parlamentarios, pero también lo es que los diálogos y los compromisos mencionados deben confluir en, cuando no ser promovidos por, la instancia central de representación política.

Kelsen dice que dentro del margen de ambigüedad de las normas constitucionales, el legislador es soberano; esto podría traducirse en la jerga que he empleado, de que en los límites de lo tolerable no hay más sujeto que el pueblo, entendido en la manera descentrada que es propia de una sociedad diversa y compleja. Al efecto de asegurar esa soberanía del legislador, Kelsen postula que el tribunal constitucional se abstenga de gestionar el margen de ambigüedad de las disposiciones constitucionales, reconociendo a ese margen como un ámbito de discrecionalidad para el legislador. La indeterminación de las normas de derechos fundamentales que acompaña al Estado social impediría que en la práctica se pudiera controlar la discrecionalidad del legislador. Por ello, y en aras de asegurar la función de la Constitución como marco material situado fuera del alcance de la lucha política cotidiana, se han propuesto otros modelos constitucionales, entre los que señalaré dos que involucran muy claramente la tolerancia cognitiva en la interpretación y la aplicación del derecho.

Uno de los citados modelos es el que pudiera representar Rudolf Smend,<sup>472</sup> quien propone incluir los valores efectivamente vividos por la población como criterios sustantivos de interpretación de la Constitución. Esa remisión a los valores sociales significa que la posibilidad de una integración social no excluyente de las diferencias —es decir, del tipo de integración acorde con la democracia liberal— está en función de la tolerancia manifestada por el conjunto de la sociedad en la dinámica del establecimiento de valores.

El otro modelo, que asociaremos con Peter Häberle,<sup>473</sup> busca paliar la indeterminación de las normas de derechos fundamentales, identificando el contenido fundamental de la Constitución con los procedimientos democráticos —formales o informales, como la opinión pública— establecidos y garantizados por aquella para la adopción de decisiones colectivas. De esta manera, al tribunal constitucional correspondería velar por la efectiva participación del conjunto de las concepciones existentes en la esfera pública acerca de los valores, derechos, principios, etcétera, contenidos en el texto constitucional. Una misión que cumpliría tal órgano por la vía de declarar

<sup>472</sup> Smend (1985).

<sup>473</sup> Häberle (1978).



inconstitucional o instar al legislador a reconsiderar aquellas leyes producidas sin tomar en cuenta todos los puntos de vista públicamente manifestados.<sup>474</sup> Ello supone, en la práctica, que se eleve a rango de obligación jurídica la disposición del tribunal constitucional y de la mayoría parlamentaria a aproximarse y comprender la diversidad existente de interpretaciones de las normas constitucionales.

Tanto la concepción constitucional de Smend como la de Häberle incorporan, pues, la tolerancia como un componente básico de la interpretación y la aplicación de las normas fundamentales. Creo que ambas teorías, especialmente la de Häberle, contienen un momento de verdad importante, y es que en la democracia la interpretación del derecho, de cara a su aplicación, no puede dissociarse de la voluntad del *demos* concreto. También en este aspecto del autogobierno es importante reducir la dimensión hipostática, de ficción jurídica, de las disposiciones constitucionales y legales en las que se plasma la soberanía popular, y debe procurarse que esta se sustancie en poder efectivo.

En todo caso, no debiera olvidarse que la medida en que la interpretación y la aplicación de las normas sobre derechos fundamentales deba ser administrada por un órgano judicial o cuasijudicial, es indicativa de la falta de disposición para la tolerancia de los ciudadanos. Por obvio que esto resulte, parece ignorarse en nuestro imaginario político, ya que en absoluto existe consenso en experimentar como una falta de civismo la tendencia a remitir a órganos judiciales o cuasijudiciales, como el tribunal constitucional, la responsabilidad de llegar a acuerdos políticos. Esto se ha denunciado por intelectuales que certeramente ven en la judicialización de la política una manifestación de la agonía temporal de esta. Una conjura de, por un lado, gobiernos que eluden decisiones y postergan responder por su ineficacia o sus irregularidades, y por otro, débiles oposiciones que enjugan su impotencia en los tribunales.

Al final, la impresión es que se ha llegado a la sobrecarga política de la justicia. Asimismo, de que la misma intolerancia que condujo a sustituir la responsabilidad política por la que depuran los tribunales arriba a estos acompañando los asuntos remitidos: la lógica política en su primario formato binario de amigos y enemigos impregna nombramientos, destituciones y comportamientos de fiscales, jueces y miembros de sus órganos de gobierno. Relacionado con lo anterior, la deslegitimación, más o menos razonable, de jueces y fiscales se ha convertido en un argumento corriente del discurso político. Desde la perspectiva de la opinión pública, el resultado de introducir elementos predadores de tolerancia no autóctonos en un medio ya de por sí conservador en sus prácticas solo puede ser cierta pérdida de confianza en

<sup>474</sup> Estévez Araujo (1994: 61-70 y 139-143).

los vigilantes jurídicos del sistema. Tal pérdida de confianza bloquea, a su vez, en la ciudadanía el mecanismo de reproducción de la tolerancia, pues esta, en una democracia, se fundamenta en la expectativa de reciprocidad. Con ello se abona el campo para los predicadores populistas de soluciones al margen de la ley, pero también para un neohobesiano creyente en las posibilidades de un gobierno de la ley a pesar de los hombres.

Si el populismo no ha rentado más que disgustos, al liberalismo del miedo que hunde sus raíces en el atomismo mecanicista de Hobbes tenemos mucho que agradecerle:<sup>475</sup> la propia idea del Estado de derecho, una institución necesaria para una humanidad que no es angélica. En los derechos fundamentales sobre los que se asienta tal modelo de Estado se han institucionalizado importantes exigencias públicas de tolerancia. Estas expectativas de tolerancia aseguradas por el derecho liberan a la ciudadanía de la preocupación de quedar sujetas al Estado o a terceras personas en ámbitos que se entienden imprescindibles para el desarrollo personal y para la integración social de la que depende la reproducción normativa democrática del propio Estado.

Entre otras cosas, la forma jurídica moderna de protección de las libertades exime rendir cuentas públicas acerca del fuero interno, salvo en lo tocante a la autenticidad y a la veracidad de las declaraciones que afectan a terceros. Tal indiferencia por la intencionalidad con que se cumple el derecho explica que se haya podido interpretar que la psicología públicamente relevante es la psicología moral, *cívica*, que se desprende de los requerimientos del derecho positivo, y que, por consiguiente, las dificultades que puedan sufrirse para acceder a ese estatus cívico y actuar conforme a él no se tengan, por lo general, *more kantiano* en cuenta.<sup>476</sup>

Con arreglo a lo expuesto acerca de la interpretación de una misma norma o de las condiciones de las cuales depende su aplicación, es muy frecuente encontrar diversos criterios que son admitidos como razonables según los estándares de la comunidad de intérpretes de un ordenamiento. Esta diversidad de criterios configura el espacio propio para la tolerancia dentro del ámbito jurídico, y tiene que ver con la dependencia que la interpretación del derecho mantiene respecto al discurso argumentativo, referida tanto a consideraciones normativas de carácter jurídico como a otras de índole más general.

<sup>475</sup> Sobre este asunto, además de lo que aquí se dice, véase *supra* cap. I § I, 2, D.

<sup>476</sup> Dada la concurrencia de intención moral y acto moral que, según Kant, es característica de los actos morales, la superación de motivaciones no correctas moralmente sería una cuestión relacionada con la razón teórica, con el dominio de la naturaleza. Véase *supra* cap. I § III, 2, B.

Sea con fines de aplicación judicial, sea con fines de desarrollo normativo, en la medida en que la positivación de una de las interpretaciones consideradas razonables se encuentre de hecho a disposición del operador jurídico, y este se muestre verdaderamente abierto a reconsiderar su *opinio iuris* en vista de las razones que se le presenten, podemos hablar de que estamos ante un caso de tolerancia. La salud de la justicia democrática requiere que tal tolerancia sea apreciada como su pieza clave, y es que si en un cierto momento histórico se hizo evidente que la realización de los ideales de libertad e igualdad tenía sus mejores aliados en un “gobierno de leyes, no de hombres”, el sentido actual que corresponde a ese aserto es distinto. La complejidad de las democracias contemporáneas, su pluralismo y el gran volumen de intervención del Estado en el funcionamiento de ellas demandan un grado considerable de indeterminación de las normas, cuyo significado concreto en cada caso exige a los ciudadanos y a sus representantes la responsabilidad de sacrificar sus propias convicciones para alcanzar acuerdos o culminar negociaciones con éxito.



## CAPÍTULO CUARTO

### LA TOLERANCIA EN LAS SOCIEDADES DEMOCRÁTICAS TARDOMODERNAS

El capítulo que aquí empieza pretende esclarecer algunos aspectos referentes a cómo la idea liberal de tolerancia se presenta en las democracias contemporáneas. En este sentido, el primer epígrafe se ocupa de la vigencia de esta idea. Se parte de las expectativas ideales a este respecto que se desprenden del liberalismo político de Rawls (I, 1), y se comparan estas con informaciones relativas, por un lado, a las actitudes demostradas por la jerarquía eclesiástica católica, y por otro, al valor relativo que las poblaciones de países democráticos conceden a sus creencias religiosas cuando se trata de juzgar asuntos políticos. Las conclusiones, si bien poco esperanzadoras en cuanto a la doctrina oficial, permiten ser relativamente optimistas en cuanto a la independencia del ámbito público de las democracias liberales respecto a toda autoridad religiosa (I, 2). Este optimismo, sin embargo, no cabe extenderlo al ámbito de la tolerancia política. Considerando datos relativos al conjunto de las democracias liberales, ni actualmente ni en un futuro próximo puede contarse más que con unos índices realmente bajos de tolerancia de este tipo. No obstante, esta conclusión tiene mucho que ver con la inestabilidad de la mayoría de los regímenes que se declaran democráticos en el mundo. Los datos correspondientes a las democracias más estables y las evidencias relativas a la evolución general de las ideologías políticas sí que ofrecen un mayor margen para la esperanza (I, 3).

El segundo epígrafe se ocupa de una perversión de la noción liberal de tolerancia muy extendida en las sociedades democráticas, y que se deja notar, particularmente, en las discusiones desarrolladas en los medios de comunicación audiovisuales. Se trata de la tendencia a que el ideal de acuerdo racional sea desplazado por el de “tolerancia respecto a todos los puntos de vista”, una tolerancia entendida como exigencia de que se respete aquellas opiniones de las que se discrepa, hasta el punto de eximirlas de toda discusión. Según se defenderá, esta perversión semántica que sufre la tolerancia refuerza la agregación de puntos de vista como mecanismo de adopción de decisiones, también de naturaleza política; igualmente, va en contra del reconocimiento debido al valor de la persuasión racional; esto es, en perjuicio

del ideal de comunicación entre ciudadanos democráticos, el cual se ve socavado. Por último, se sostendrá que la tolerancia indiscriminada supone una amenaza para el pluralismo, en cuanto avala la equivalencia de lo sociológicamente normal con lo políticamente debido.

El epígrafe final se ocupa de los nuevos retos para la tolerancia y de la transformación del significado de esta que surgen de nuevas circunstancias, como la transformación de las sociedades en sociedades del riesgo, la relevancia adquirida por los estilos de vida o el cambio cultural hacia el posmaterialismo. La sociedad del riesgo, se dirá, da lugar a pretensiones políticas que, por su carácter salvífico —de vida o muerte colectivas—, enfrentan a las personas de una manera que hace recordar a las divisiones religiosas de la Reforma; aunque, sin duda, hoy contamos con mayores recursos para dirimir las disputas. En cuanto al auge de los estilos de vida y los valores posmateriales, la tesis mantenida es que ello determina que los conflictos potenciales no solo provengan de la existencia de distintas concepciones comunitarias del bien. Tal fuente tradicional de conflictos se combina con otra contemporánea: la diversidad de cambiantes estilos de vida, muchas veces de escasa homogeneidad interna. Además, entre otras, una consecuencia de esto es que el régimen de tolerancia propio de las sociedades de emigrantes (de corte individualista) se está generalizando a otros modelos societarios, como los Estados nacionales.

## I. LA TOLERANCIA Y LA INSTITUCIÓN DE UN MUNDO LIBERAL

### 1. *La estructura ideal de creencias de las democracias actuales*

Una propuesta sobre cómo afrontar la persistente tendencia al pluralismo de cosmovisiones que se da en las democracias contemporáneas, y que ha alcanzado considerable notoriedad, es la planteada por John Rawls en su obra *El liberalismo político*.<sup>477</sup> En esta obra, Rawls plantea la necesidad de asumir el hecho de que ninguna concepción global del mundo (filosófica o religiosa) podría ofrecer criterios de legitimidad, para las instituciones básicas de una democracia liberal, aceptables por parte del conjunto de la ciudadanía. La obtención de tales criterios pasaría, más bien, por “aplicar el principio de tolerancia a la filosofía misma”; esto es, por prescindir en lo posible de razones emanadas de una cosmovisión particular en todo lo referente a la constitución política y a las cuestiones de justicia básica; en este sentido, como alternativa, se pueden dirimir estos asuntos solo con arreglo a ideas ampliamente compartidas, por ser básicas, de las instituciones políticas

<sup>477</sup> Rawls (1993).

de un régimen constitucional democrático y de las tradiciones públicas de su interpretación.

Establecidos del modo prescrito, los patrones básicos de la organización y de la actuación política podrían ser refrendados por todas las doctrinas filosóficas y religiosas capaces de prosperar en una sociedad democrática más o menos justa, eso piensa Rawls. Esta expectativa se asienta en la disposición a la tolerancia que caracteriza a las referidas doctrinas, disposición que debe explicarse, por un lado, como el resultado de la disciplina que sobre el ámbito ideológico han ejercido y ejercen las instituciones liberales protectoras del pluralismo de ideas y creencias, y por otro, como el producto histórico de la Reforma, las prácticas de tolerancia con las que se puso fin a las guerras religiosas que siguieron a aquella, el desarrollo del pluralismo religioso y de todo tipo subsecuente, y el desarrollo también del capitalismo, el Estado y la ciencia moderna. Gracias a todo esto se habría llegado a instalar entre los valores primordiales de una democracia constitucional la idea de que existe más de una visión global del mundo racionalmente defendible y que, por ello, debe tolerarse que el orden sociopolítico no responda por entero a la propia y particular cosmovisión.<sup>478</sup>

## 2. *La estructura real de creencias: religión y tolerancia*

Pero ¿responden las expectativas de Rawls a lo que efectivamente ocurre? ¿De verdad es razonable esperar que la diversidad de visiones del mundo, de tipo religioso o de tipo sectario civil, provenientes de las ideologías políticas no se van a oponer a la integración social fundada en valores y normas básicas de la cultura política democrático-liberal?<sup>479</sup> ¿Puede darse por supuesta la orientación a la tolerancia de las creencias que normalmente hallamos en una sociedad democrática? ¿Puede contarse, igualmente, con que los participantes en tales creencias asumirán, por lo general, que sus pretensiones de verdad son tan razonables como las del resto? ¿Con qué, conscientes esa igual razonabilidad de las creencias del común de los ciudadanos, la gente justificará sus posiciones acerca de cuestiones constitucionales y de justicia básica apelando solo a valores políticos comunes?

La respuesta a las preguntas anteriores no parece ser positiva en lo que toca a los dogmas de algunas confesiones religiosas bien extendidas. Un ejemplo de ello es el documento de la católica Congregación para la Doctrina de la Fe de julio de 2003, referente al reconocimiento legal de las uniones

<sup>478</sup> *Ibidem*: XIX-XXVII y 8-11 [14-23 y 38-41].

<sup>479</sup> Sobre la continuidad de religión e ideología como fuentes de sentido existencial, véase Geertz (1987: 191, 192 y 201).

homosexuales.<sup>480</sup> En tal documento se incluyen una serie de “argumentaciones racionales” contra el reconocimiento de las citadas uniones, mediante las cuales se persigue convencer “no solamente a los creyentes, sino también a todas las personas comprometidas en la promoción y defensa del bien común de la sociedad”. Ciertamente, tales argumentaciones invocan consideraciones antropológicas, psicológicas, jurídicas y relativas al orden social (por fortuna se omitieron las razones clínicas que ligaban lo lesivo de la homosexualidad con el SIDA, aparecidas en un documento anterior).<sup>481</sup> Además, podemos interpretar esta manera de argumentar como un intento de promover los valores religiosos de manera admisible en una sociedad donde los esquemas de valor no son provistos primaria y establemente por una sola fuente autorizada, antes que cultivar la tradición en forma tradicional (esto es, de un modo integrista);<sup>482</sup> sin embargo, según se presentan, los criterios antropológicos, psicológicos o sociales vienen definidos por una norma teológica y, por tanto, sectaria, la cual es la conformidad con “la ley moral natural”. De esta ley moral natural emanan patrones evaluativos, como la “forma humana y ordenada de las relaciones sexuales”, el “pleno desarrollo humano” o la “nocividad para el recto desarrollo de la sociedad humana”. A partir de estos patrones se postula lo inaceptable que resultan las uniones homosexuales, la adopción de menores por parte de estas, la extensión social de este modelo de relaciones y hasta el incumplimiento de obligaciones en las que incurre un Estado que pone la unión homosexual en un plano jurídico análogo al matrimonio o la familia.

Ahora bien, una cosa son las doctrinas religiosas oficiales y otra distinta, pero a la postre más determinante en el apoyo con que cuenta el orden social, es el modo en que los miembros de una sociedad democrática viven su fe, y el valor relativo que conceden a sus creencias religiosas cuando se trata de juzgar cuestiones políticas y, particularmente, cuestiones constitucionales o de justicia básica. Aquí los datos varían entre países, pero, como tónica general, en Europa nos hallamos con que la religión no es un factor primario para la decisión del voto de los ciudadanos, porque tampoco la religiosidad configura un espacio de competición entre partidos.<sup>483</sup> Las tradiciones religiosas más arraigadas en un país dejan, no cabe duda, su poso en la cultura

<sup>480</sup> Congregación para la Doctrina de la Fe, “Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones homosexuales”, 3 de junio de 2003, en <http://www.cem.org.mx/Documentos/Episcopado/SantaSede/UNIONES.PDF>.

<sup>481</sup> Congregación para la Doctrina de la Fe, “Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre la atención pastoral a las personas homosexuales”, 1o. de octubre de 1996, en <http://www.catholicgirona.net/temas/homosexualidad/homosexualidad.htm>.

<sup>482</sup> Giddens (1997: 128 y 129).

<sup>483</sup> Broughton y Martien ten Naipel (2000).



política y en la estructura social de este, lo que permite explicar, en parte, las diferentes regulaciones vigentes en materias como la eutanasia, las parejas de hecho, la investigación con embriones, la interrupción del embarazo o el tratamiento de las minorías religiosas.<sup>484</sup> La pérdida de peso de la ideología puede que preste relevancia a la religión como una dimensión de identificación de los partidos con sus votantes en determinadas circunstancias;<sup>485</sup> sin embargo, la tendencia social predominante vinculada a la modernización se opone radicalmente a la persistencia de la tradición en tanto valor objetivo y articulador de la vida social, así como a una administración declaradamente autoritaria del sentido de esta tradición, de estas cuestiones nos ocuparemos más adelante.

En México, por ejemplo, con casi un 89% de católicos manifiestos y el 76% de los ciudadanos considerándose personas religiosas en 1994, solo una minoría (el 24%) aprobaba que los sacerdotes hablaran de política en los servicios religiosos, siendo algo menor, incluso, el porcentaje de quienes rechazaban por inhumano el divorcio (21%), y mucho más bajo el de quienes atribuían tal inhumanidad al uso de anticonceptivos (el 2%).<sup>486</sup> El censo de población de 2011 arroja una disminución del número de católicos, que baja al 82.7% del conjunto de la población; aunque lo más significativo es la diferencia al respecto entre los mayores de 45 años (un 84.9% de los cuales se sigue considerando católico) y los menores de 30 años (entre quienes el porcentaje baja al 76.9%). En cualquiera de los casos, la identidad como católico no determina taxativamente lo que se piensa sobre prácticas como la interrupción del embarazo, el divorcio, la eutanasia o la unión legal entre personas del mismo sexo. Así, solo el 53.8% de la población mayor de 45 años considera que nunca se justifica el aborto, porcentaje que disminuye hasta el 40.5% entre los adultos menores de 30 años. La aceptación de la eutanasia es ligeramente mayor, pero no tanto como la del divorcio, donde solo la tercera parte de los mexicanos (30.8%) estima que nunca puede justificarse, porcentaje que desciende al 25.5% entre los adultos menores de 30 años. Aunque los matrimonios del mismo sexo sean objeto del mayor de los rechazos, que alcanza al 61.2% de la población en general y al 49.5% de los adultos menores de 30 años, de los datos se desprende que una parte de quienes se autocalifican como católicos sí que lo acepta. La continuidad del cambio social en el sentido de un mayor desapego a las pautas de valor religiosas es, por lo demás, más que probable en México, pues la escolaridad,

<sup>484</sup> Con respecto a cómo las dos últimas cuestiones acusan el “impacto cultural católico” en ciertos países europeos, véase Minkenberg (2000).

<sup>485</sup> Calvo y Montero (2002).

<sup>486</sup> Grupo Financiero Banamex-Accival (1981-1995); Beltrán *et al.* (1996).

vivir en la ciudad y, sobre todo, la juventud demuestran ser variables decisivas de actitudes más tolerantes respecto a prácticas no tradicionales, y la incorporación al cambio de áreas menos urbanizadas se está produciendo a un ritmo notable.<sup>487</sup>

En España, una sociedad donde también la mayoría (80%) de la población también se reconocía católica en 1995 y el 42% bastante o muy religiosa, poca gente (el 19%) coincidía con que se debían tener en cuenta las creencias religiosas a la hora de votar, mientras que el 75% aprobaba el divorcio, el 71% la maternidad al margen del matrimonio, el 62% la eutanasia, el 56% que la decisión de abortar correspondía únicamente a la mujer, y el 65% estimaba la homosexualidad como una opción personal tan respetable como la heterosexualidad. La distancia entre actitudes personales y doctrina oficial católica era, además, sensiblemente mayor entre las cohortes más jóvenes.<sup>488</sup> Datos más recientes (2004) arrojaban una ligera disminución de los españoles que se declaraban como católicos (79%), mientras que era más considerable el aumento de quienes consideran la homosexualidad como una orientación sexual tan legítima como cualquier otra (79%), y resultaba notable el porcentaje de quienes aceptaban el matrimonio homosexual (66%). Por lo demás, eran más los españoles (40%) que en 2004 veían la convivencia de parejas sin estar casados como algo positivo que quienes la valoraban como algo negativo (17.8%); estudios de aproximadamente la misma fecha mostraban también un incremento de quienes pensaban que el divorcio era la mejor solución para una pareja incapaz de solucionar sus problemas conyugales (79%).<sup>489</sup>

La independencia del ámbito público de las democracias liberales respecto a toda autoridad religiosa —al menos en América, Europa, Australia, Japón o Suráfrica— parece ser de hecho un proceso irreversible, por llamativas que resulten algunas dinámicas contrarias a esta escisión: sean las políticas neoconservadoras desarrolladas en Estados Unidos y Europa a partir de los ochenta, la reivindicación política de la religión como seña de identidad por parte de partidos nacionalistas y grupos de inmigrantes o, más recientemente y en consonancia del auge del fundamentalismo islámico, la rehabilitación de la división entre civilizaciones conforme a parámetros religiosos.<sup>490</sup> Más allá de posibles coqueteos puntuales del poder político con la jerarquía eclesiástica, la diversificación de esquemas de valor es un proceso cuya con-

<sup>487</sup> Zabludovsky (2012); Alduncín (2012); Moreno (2011: 102 y ss.); Flores y Vargas (2002: 958-960); Durand Ponte (2002: 905).

<sup>488</sup> Centro de Investigaciones Sociológicas (1995).

<sup>489</sup> Centro de Investigaciones Sociológicas (2004); Becerril (2008: 197-200).

<sup>490</sup> Requejo y Zapata (2002: 93 y 97-99); Inglehart (1991: cap. 6).

tinuidad es del todo previsible, pues viene apoyado por la globalización cultural no menos que por la económica. En México, sin ir más lejos, el interés en mantener relaciones comerciales con Europa y los Estados Unidos fue un factor decisivo de las primeras prácticas de tolerancia religiosa en el siglo XIX. Asimismo, el incremento de la competición política dado por los procesos de democratización de la zona permite, además, prever un incremento de la libertad religiosa efectiva, en perjuicio de alineamientos estables entre doctrinas religiosas y orientación de las políticas públicas.<sup>491</sup>

### 3. *La estructura real de creencias: tolerancia política*

En cuanto a la adhesión a los valores liberales y, particularmente, a la tolerancia de las ideologías políticas extendidas en las democracias contemporáneas, hay datos que invitan a ser optimistas: el auge de los movimientos sociales en el último tercio del siglo XX ha ido aparejado, en buena medida, a la renuncia de las ideologías comprehensivas y al abandono de los valores revolucionarios de transformación total, súbita y violenta de lo establecido. La tónica en tales movimientos es y ha sido la admisión de la democracia como horizonte compartido y, de hecho, es frecuente que sus críticas y propuestas se presenten con el objetivo de lograr un mayor grado de democracia que el existente.

Como es bien sabido, la referida asunción de los valores básicos democrático-liberales se venía produciendo desde principios del siglo XX por el socialismo en los países occidentales, paralelamente a la integración con matices de reivindicaciones clásicas de la socialdemocracia por los partidos e intelectuales liberales. La desaparición de la alternativa global que pretendían representar los países del socialismo real ha dejado a la democracia liberal de mercado como única opción política viable, de modo que las diferentes ideas acerca del orden político resultan ser distintas interpretaciones de los mismos valores democrático-liberales básicos. Esto no solo en lo que toca a la ala más moderada de la socialdemocracia o del liberalismo: el lenguaje del liberalismo democrático sirve a menudo para articular propuestas más radicales, tanto de izquierda como de derecha.<sup>492</sup>

Sin embargo, estos hechos relativos a la evolución general de las ideologías contemporáneas no se han traducido, por el momento, en índices notables de tolerancia política entre los ciudadanos de las democracias contemporáneas. Los datos de los que disponemos al respecto —relativos a diecisiete

<sup>491</sup> Gill (2000).

<sup>492</sup> Del Águila (2002: 64-67); Botella (2002: 70-74); Mellón (2002: 260-263).

democracias de Europa, América y Oceanía, y elaborados de forma similar al ya clásico estudio de Sullivan, Pierson y Marcus—<sup>493</sup> evidencian una disposición realmente baja, al permitir los actos públicos de aquellos grupos que disgustan especialmente a los encuestados (12.89%), y aún menor a tolerar que miembros de tales grupos ocupen cargos públicos (5.7%).

Dicho esto, hay que constatar lo esperanzador que resulta que la identidad de los grupos objeto de rechazo coincida mayormente con movimientos políticos totalitarios (el 51.1%), frente al 14.6% que suman los inmigrantes, judíos y homosexuales. Que la intolerancia se dirija sobre todo contra los intolerantes, la convierte en algo no ya aceptable, sino debido en determinadas circunstancias, según prescribe el liberalismo desde sus orígenes.

Uno de los supuestos en los que la intolerancia contra los intolerantes sería correcta, es que la alternativa a tal intolerancia fuera la quiebra del orden democrático.<sup>494</sup> Además, bien podría interpretarse que tal es el sentido de la oposición de la mayoría de los encuestados a que representantes de un partido “neonazi” o de un partido “estalinista/comunista *duro*” ocupen cargos públicos.<sup>495</sup> La misma corrección normativa puede predicarse de prohibir manifestaciones y actos públicos de ciertos grupos, si con permitir tales actos se viera amenazada la estabilidad de un régimen democrático.<sup>496</sup> Pero este último no sería el caso de España ni de Suiza, países incluidos en la investigación a la que se está haciendo referencia, y con una disposición a tolerar actos públicos de los grupos menos apreciados del 8.6% y el 6.3% de la población encuestada, respectivamente. Incluso, en los Estados donde se registra una mayor disposición a este tipo de tolerancia, la población tolerante no es demasiado alta en términos absolutos (30.8% en Suecia, 28.4% en Australia, 24.6% en los EUA).

No obstante, los datos negativos referidos a la tolerancia de países con democracias estables deben tomarse con cautela, en el sentido de que los índices de tolerancia han sido construidos con relación a casos extremos:

<sup>493</sup> Sullivan *et al.* (1982).

<sup>494</sup> Sobre los límites de la tolerancia, en general, véase *supra* cap. II § I, 2, E. Sobre la tolerancia que corresponde a los intolerantes en el pensamiento de Rawls, véase *infra* cap. VIII § III, 2.

<sup>495</sup> Este sentido de la intolerancia se deriva fácilmente del enunciado de la encuesta en la que se basa el citado estudio, el *World Values Survey*, realizado entre 1995 y 1997: “Quisiera preguntarle sobre algunos grupos que algunas personas perciben como amenazas para el orden social y político de esta sociedad ¿Podría usted seleccionar de la siguiente lista el grupo u organización que le gusta menos?... ¿Piensa usted que se debería permitir a [NOMBRE DEL GRUPO RECIÉN SELECCIONADO]... ocupar cargos públicos? [Peffley y Rohrschneider (en prensa: apéndice)]”. Sobre lo anterior, véase *ibidem*: 11 y 12.

<sup>496</sup> Véase nota 493.

inclinación a permitir actos públicos de aquellos grupos que disgustan especialmente a los encuestados o que “algunas personas perciben como amenazas para el orden social y político de esta sociedad”, o aceptabilidad de que miembros de tales grupos ocupen cargos públicos; sin embargo, como se ha tenido ocasión de exponer, la disposición a la tolerancia de una ciudadanía no solo cabe medirla por referencia a estas situaciones límite, sino que tiene que ver también, y mucho en un Estado de derecho, con la actitud frente a los desacuerdos razonables que se producen entre posiciones políticas que, previsiblemente, la mayoría de los ciudadanos no van a considerar como “una amenaza para el orden social y político”. En este sentido, existiría una distancia considerable entre un concepto de tolerancia correcto y adecuado a la situación de las democracias liberales contemporáneas y el concepto de tolerancia manejado en los estudios empíricos citados. Según el concepto correcto y adecuado aludido, el índice de tolerancia de los ciudadanos resultante sería mucho mayor, sin lugar a dudas.<sup>497</sup>

Con todo, el principal obstáculo para el desarrollo de la tolerancia en los países democráticos parece haber sido, y amenaza ser, la falta de consolidación de muchos de los regímenes democrático-liberales existentes. Asimismo, se ha constatado el efecto decisivo que la estabilidad de la democracia —entendida como duración ininterrumpida de un régimen democrático— tiene sobre los índices de tolerancia. No es de extrañar que los ciudadanos de naciones democráticas hayan tenido más oportunidades de practicar y observar los frutos dados por la práctica de la tolerancia en elecciones y en la resolución de conflictos de valor y de interés. Igualmente, en estos países ha habido más ocasión de que la tolerancia se sedimente como valor público, y de una socialización que tenga como consecuencia la adhesión al sistema político democrático, que también se correlaciona positivamente con la tolerancia,<sup>498</sup> lo cual es lógico, pues tal sistema ha de incluir de alguna manera el principio de tolerancia; esto es, no se concibe la democracia liberal sin algún modo institucional de definir los objetivos políticos que evite la sujeción de estos a los valores religiosos o *éticos* de una comunidad particular.<sup>499</sup>

Habida cuenta de lo anterior, no cabe esperar un crecimiento general de los índices de tolerancia de los países democráticos en los próximos años. Ello considerando, por un lado, la debilidad de la democracia en los Estados resultantes de la desintegración de la Unión Soviética y de casi todos los paí-

<sup>497</sup> Sobre el significado de este concepto, véase *infra* cap. II § I, 2, D; cap. III § III, 1.

<sup>498</sup> Peffley y Rohrschneider (en prensa: 16-19).

<sup>499</sup> Sobre la relación entre virtud y principio de tolerancia en el contexto de una democracia liberal, según se concluye de liberalismo político de John Rawls, véase *infra* cap. VIII § II, 1.

ses balcánicos, por no hablar de las, en gran medida, iliberales democracias norteafricanas y asiáticas.<sup>500</sup> En cuanto a Latinoamérica, la quiebra de los mecanismos de intercambio particularizado entre élites políticas y ciudadanos debido a las crisis económicas y los ensayos de reforma para atajarla, sumada a la ausencia de propuestas políticas representativas del interés general creíbles, han provocado un notable descrédito de la política democrática y el auge de liderazgos fuertes que aparecen al margen del sistema de partidos.<sup>501</sup> El resultado de ello es, por ejemplo, que en el grupo de países formado por Colombia, Venezuela, Bolivia, Brasil, Paraguay y Ecuador la media de quienes manifiestan preferencia por el sistema democrático, o niegan la posibilidad de que exista democracia sin Congreso o sin partidos políticos, es solo ligeramente superior al 50%.<sup>502</sup>

Por otra parte, la fuerte correlación existente entre la inclinación a la tolerancia y la participación política no convencional (como es la propia de los nuevos movimientos sociales), sumada al hecho de que este tipo de participación se concentra en los sectores más acomodados de la sociedad, nos invita a pensar en una división socioeconómica de las disposiciones a la tolerancia, que podría hacerse más aguda con el incremento de la desigualdad de ingresos que se da en muchos países avanzados, y complicarse con la tendencia a reservar los empleos menos especializados y peor remunerados a los trabajadores inmigrantes.<sup>503</sup>

#### 4. *Reconsideración*

Según lo expuesto, la democracia liberal es una realidad que, tanto normativa como empíricamente, depende para su florecimiento de la tolerancia y a ella va aparejada. De la fuerza moral (*vis*) provista por la virtud de tolerancia depende que se alcancen acuerdos estables sobre los principios fundamentales del orden social y su interpretación. En ausencia de tolerancia, la institucionalización jurídica del pluralismo difícilmente puede proteger lo bastante la diversidad, como ya se plasma en la demanda de tolerancia a las masas democráticas realizada por Mill. De hecho, aunque no sea el único factor responsable, el déficit de tolerancia detectado en las democracias contemporáneas debe relacionarse con muchos de los defectos que frecuentemente se les achacan, como las tendencias monopolizadoras de las mayorías absolutas, las dinámicas sectarias de los partidos políticos al ejercer las fun-

<sup>500</sup> Linz y Stepan (1996: cap. 21).

<sup>501</sup> Paramio (2000: 175-198).

<sup>502</sup> Luna (2002: 982-1024).

<sup>503</sup> Peffley y Rohrschneider (en prensa: 8, 9, 14 y 15); Putnam (2003: 651-653).

ciones de gobierno, la falta de transparencia, la judicialización de la política, o la politización de la justicia.<sup>504</sup>

Pero el valor y la práctica de la tolerancia, allí donde se hallan, no solo suponen una fuente de racionalidad dentro de un contexto de múltiples discrepancias, como es el de una sociedad moderna o en curso de modernización. En estas sociedades también encontramos una tendencia a que el ideal de acuerdo racional sea desplazado por el de “tolerancia respecto a todos los puntos de vista”, el cual se entiende como una exigencia de que se respeten aquellas opiniones de las que se discrepa, hasta el punto de no hacerlas objeto de discusión. Al igual que la pura falta de tolerancia, esta interpretación degenerada refuerza la agregación de puntos de vista como mecanismo de adopción de decisiones, también las de naturaleza política. Igualmente, esta interpretación va en contra del reconocimiento debido al valor de la persuasión racional; esto es, en perjuicio del ideal de comunicación entre ciudadanos democráticos, que queda así minado.<sup>505</sup> Además, el individualismo asociado al desarrollo de la modernidad reflexiva, que está en el origen de la tolerancia religiosa y del pluralismo ideológico, termina por impulsar una dinámica perversa de la tolerancia, que amenaza con restringir el pluralismo al avalar la equivalencia de lo sociológicamente normal con lo políticamente debido. De esta dinámica, y de otras en las que el valor de la tolerancia aparece generando nuevos retos para la convivencia, al tiempo que como algo necesario para enfrentarlos, versan los dos siguientes epígrafes.

## II. INFLACIÓN DE LA TOLERANCIA Y BLOQUEO DE LA ARGUMENTACIÓN

### 1. *Destradicionalización, individualismo, relativismo, (in)tolerancia*

El desarrollo de la tolerancia se halla vinculado con la atomización de referentes valorativos característicos de la modernidad; esto es, con el proceso de separación de la moral, la política y el arte respecto del mundo natural, la ciencia, la teología y los hechos empíricos. Estos fenómenos, ligados a la creciente relevancia social de una actividad basada en el cálculo estratégico, como es el comercio y la burguesía comerciante, condujeron a que la cosmología, y en particular la tradición, perdiera su función orientadora de la acción en beneficio de los criterios establecidos por los individuos. La destradicionalización, pues, no es un fenómeno nuevo, sino más bien una de las dimensiones de que se encuentra en la base de la razón de existir de la tole-

<sup>504</sup> Véase *supra* cap. III § III, 3.

<sup>505</sup> Habermas (1998: cap. VII).

rancia.<sup>506</sup> Pero asistimos actualmente a una nueva vuelta de tuerca del proceso de destradicionalización, en la que se ven socavados, incluso, los contextos de acción generados por la modernidad en sustitución de los tradicionales, como la nación y el Estado. Para explicar la intensidad adquirida por la destradicionalización debe traerse a colación una nueva forma de capitalismo marcado por la mundialización económica, la flexibilidad laboral, el desorden empresarial y la ilimitada persecución del lucro inmediato; es decir, un capitalismo que compartimenta la producción entre una red anónima de trabajadores, genera una fuerte competitividad y exige una disposición individual para la movilidad funcional y geográfica. Todo esto opera en contra de aquellos lazos sociales no mediados por el mercado, con la consiguiente merma del sentido de la solidaridad, y refuerza la posición central del individuo. Así, los vínculos comunitarios tradicionales, premodernos o modernos, pierden su valor “cuasinatural” para adquirirlo en razón a la aceptación que de ellos hagan los individuos.<sup>507</sup>

¿Cómo afecta este vigor reciente del proceso de destradicionalización al sentido del valor y la práctica de la tolerancia? Por una parte, y es de lo que se ocupa este segundo apartado, de forma negativa. El capital normativo, ético y político, de la idea de tolerancia se ha visto mermado por la incertidumbre sobrevinida acerca del valor de los referentes normativos con arreglo a los cuales se venía justificando. La reflexividad moderna, plasmada en el condicionamiento del valor de los dogmas a su examen racional, ha sido el fundamento de una línea de justificaciones de la tolerancia, que va del escepticismo al pluralismo liberal, pasando por diversos desarrollos del racionalismo. Históricamente, esto ha puesto espacios cada vez mayores a disposición de la discrecionalidad de los individuos, en perjuicio de órdenes regulativos más comprensivos que, en virtud de este proceso, veían alterado su ámbito de vigencia (la privatización de la religión es el caso paradigmático);<sup>508</sup> sin embargo, el significado de la tolerancia pasa a radicar en una incógnita cuando la afirmación del individuo llega al punto de negar que la validez de ideas y conductas pueda depender de un orden distinto a aquel en que se presentan los vicios y las virtudes de cada cual. Esta versión individualista del relativismo, como plantea Aurelio Arteta, es un componente notable del *ethos* de las prósperas sociedades democráticas.<sup>509</sup>

Posiblemente como correlato de la referida presión que sufren los individuos para adaptar la concepción de sí mismos a unas condiciones siempre

<sup>506</sup> Thiebaut (1999: 253 y ss.).

<sup>507</sup> Vallespín (2000: 63-78).

<sup>508</sup> Véase *supra* cap. I § III, 1.

<sup>509</sup> Arteta (1999).



cambiantes, es refutada la superioridad del concierto racional como criterio superior de corrección normativa. El debate moral y político requiere de un cierto grado de competencia y un mínimo compromiso para establecer una comunidad de comunicación, de un esfuerzo cooperativo que no se vea favorecido por el ambiente vigente de competitividad y aislamiento. Es más, en este contexto, la discusión aparece como una acción arriesgada para la autoestima y el reconocimiento prestado por terceros, que, sin embargo, puede evitarse apelando al derecho que cada cual tiene a que sea “respetado” su punto de vista. Asimismo, un contrato perverso estipula la aceptación, sin previo examen, de las opiniones ajenas a cambio de reciprocidad. Cabe señalar que sobre este fundamento se rehabilita la noción protestante de la tolerancia como intocabilidad de las conciencias, que ahora no se justifica por la intervención divina en definir el estado de las cosas, sino por el valor moderno y liberal de la dignidad del individuo, interpretado como dignidad de todas y cada una de sus manifestaciones concretas.

El problema es que ahora lo que se privatiza no es el sentimiento religioso, sino la propia razón. Las ideas dejan de entenderse como propuestas de unas personas dirigidas a suscitar la aprobación racional de otras, para concebirse como pertenecientes a un orden íntimo e inaccesible en el que estuviera vetado adentrarse. Completando esta concepción neorromántica de la comunicación, se asumen como prejuicios, poco menos que evidentes, la ineficacia de la discusión racional y que todo choque dialéctico enfrenta más a los discrepantes que a sus propios puntos de vista. El resultado de todo ello es una consigna que llama a abandonar el debate teórico y a refugiarse en la tolerancia de las emociones como último reducto. Cabe señalar que es una consigna que informa nuevas normas de civismo, de modo que quien desea que se razone públicamente sobre un asunto debe disculparse por adelantado (“No pretendo convencerle, pero...”), anticipar un “sin ánimo de polémica...”, o eludir toda sospecha de que emite un juicio declarando que se trata de un “simple comentario”. En palabras de Arteta, “se viene a decir que son los sentimientos en tanto que espontáneos e irrebalsables los que deben ser respetados por igual”. Esta afirmación, sin embargo, encierra las falacias de que todos los afectos tienen el mismo valor moral —algo que niega la evidencia de que no son iguales la compasión y la envidia—, y de que el mundo afectivo está exento de un núcleo de racionalidad, lo que, de ser cierto, significaría que la intención de remediar gran parte de las patologías psicológicas carece de sentido.<sup>510</sup>

<sup>510</sup> *Ibidem*: 56 y 57.

## 2. *El neorromanticismo y la política de agregación de preferencias*

La debilidad argumental de tal celebración indiscriminada de la diversidad de los sentimientos no la convierte por desgracia en intrascendente. Aparte del vigor de las políticas de la identidad, la manifestación política más notoria de este asunto es la identificación de la democracia con el agregado de preferencias, independientemente de su justificación. Esta identificación convierte a los sondeos de opinión en razones suficientes para hacer las cosas, encontrándose por ello en la base del moderno gobierno de encuestas y en la claridad con la que los partidos políticos han ido abandonando su función de promotores de ideas en favor de la de representación de un centro sociológico con todas sus contradicciones. Igualmente, la tendencia a la reducción de la democracia a una cuestión arimética, paralela al abandono de su constitución dialógica, explica el privilegio adquirido por la negociación y la urgencia con que se apela a la votación como medios para dirimir los conflictos públicos.

La creencia en la irreductibilidad de las posiciones divergentes conduce a exigir al ciudadano una tolerancia para aceptar una política cuyos términos difícilmente pueden convencer, ya que los criterios rectores de su producción no son los mejores argumentos establecidos mediante la deliberación pública, dado el descrédito de la reflexión colectiva. El *demos* no se entiende como público racionante, sino como la sede de un complejo entramado de intereses atomizados que en tanto que legalmente “válidos” quedan trasmutados en “valiosos”, razón por la cual se pretende que sean satisfechos equitativa y plenamente por el gobierno. De estos ciudadanos que comparten tan inmodificables e intangibles aspiraciones lo más que puede esperarse es una tolerancia mutua respecto al grado en que no satisfacen plenamente sus deseos los arreglos técnicos establecidos por las corporaciones y el sistema político. La tolerancia es así concebida como el punto de llegada de la política, como una práctica que se agota en sí misma, antes que como un presupuesto básico a partir del cual afrontar la posible conciliación de las divergencias. Por eso mismo, el componente de incontinencia de esta tolerancia se ve asociado a una dinámica conservadora.<sup>511</sup>

Con arreglo a la legitimidad democrática, los límites y el contenido de la tolerancia deben ser decididos por las mismas personas que han de verse afectadas por ellos. Este principio, junto con la idea de que la tolerancia se justifica por el respeto que merece la emotividad sin más de las personas, hace equivaler lo sociológicamente “normal” con lo políticamente “debido”. El resultado de esto es que se eleva la mediocridad a un criterio de excelencia.

<sup>511</sup> *Ibidem*: 57-70.

cia, lo cual es una perversión de la democracia y que además tempranamente advirtiera Tocqueville. Este cultivo del ciudadano medio genera una tendencia a que nada sobresalga, a equiparar conductas y opiniones meditadas e irreflexivas. Así, la tolerancia gregaria tiene por correlato la intolerancia hacia lo distinto por excelente.<sup>512</sup> De tal manera que se ve reproducida una situación muy similar a la que motivara el alegato por la tolerancia de John Stuart Mill: la tolerancia reclamada para que las mayorías no provoquen tal timidez en los individuos —que estos no se atrevan a pensar de modo heterodoxo—, con los perjuicios que ello puede contraer para el progreso y la ratificación de nuestros juicios, y demandada también para evitar que las personas dejen de pronunciarse sobre la opinión ajena por temor a un enfrentamiento, con el consiguiente riesgo de aislamiento y de disolución del tejido social.

Nótese que lo que resulta peculiar (y entiendo que también degradante) de esta manera de entender la tolerancia relacionada con la evolución actual de la modernidad reflexiva —y que, de ningún modo, agota el campo semántico de la tolerancia hoy— no es que la tolerancia incorpore un ingrediente conservador. Esto siempre es así, en la medida en que la idea de tolerancia supone el apego a un determinado código normativo, con relación al cual una opinión o una conducta se desapruueba; asimismo, el valor de este código no se entiende precluido por la práctica de tolerancia, pues de lo contrario estaríamos ante un simple acto de aceptación de las referidas opiniones o conductas. Lo peculiar y negativo del conservadurismo relacionado con la reflexividad contemporánea es, primero, el elemento de falsa conciencia presente en una forma de tolerancia que se pretende prácticamente universal cuando sufre arbitrarias restricciones, como se expondrá seguidamente, y segundo, que el orden normativo relevante concuerda con la sensibilidad axiológica media de una sociedad dada, con la sacralización de la cultura de masas —y las redes de poder asociadas— en vigor en un cierto momento.

En el ensalzamiento de la mediocridad, la espontaneidad y la irreflexividad es clave la regulación de la sociedad de masas por parte de los medios de comunicación; su voluntad de captar la mayor audiencia posible explica el privilegio que en ellos se otorga al tratamiento superficial de los asuntos. La inclinación hacia una tolerancia sin límites claros concuerda a la perfección con una comprensión que la sociedad tiene de sí misma, determinada por la racionalidad de los medios de comunicación: el tiempo como sucesión de novedades, de noticias (*news*); lo más relevante de la realidad como aquello capaz de captar la atención del destinatario, con clara prioridad de lo que

<sup>512</sup> *Ibidem*: 59, 60, 71, 72, 75 y 76.

es susceptible de despertar emociones intensas. De hecho, en la televisión, a menudo, la noticia no es que algo haya ocurrido, sino que dispone de imágenes acerca de un hecho. Lo nuevo e impactante, lo que despierta la curiosidad, se identifica con lo valioso. No hay tiempo para una reflexión detenida ni esta permite mantener lo suficiente el interés de los televidentes u oyentes. Aquí interesa la discusión, pero solo en tanto que espectáculo, en tanto que sucedáneo de la exposición de mórbidas rarezas y del enfrentamiento físico en el circo. Para asegurar el ritmo de la función, debe incluirse un número elevado de intervinientes, entre ellos algunos de verbo incendiario. La moraleja cívica de esta reducción del debate a entretenimiento es la celebración de un modo de vida que permita la coexistencia de tan diversos puntos de vista. No interesa acceder a una conclusión acerca de la verdad o la corrección, sino basta con la combinación de tolerancia y democracia estadística, que es también la democracia de una audiencia ante la cual se representa la realidad política y social en el escenario de los medios de comunicación; eso sí, una audiencia cuya capacidad de intervenir sobre lo que ocurre es indirecta y virtual, o sea, mediante encuestas.<sup>513</sup>

### III. CONTROL SOBRE LA EXISTENCIA: FUNDAMENTALISMO Y ESTILOS DE VIDA

#### 1. *Un nuevo fundamentalismo entre los riesgos de la modernidad tardía*

El panorama, más bien sombrío, que acabamos de describir no resume el conjunto de las conexiones del sentido y el ámbito de la tolerancia con el alto grado de reflexividad correspondiente a la modernidad tardía. El valor de la tolerancia debe ser matizado, bajo la pena de llegar a constituir una auténtica amenaza para el resto de los valores morales y políticos. Pero es indudable la necesidad que tenemos de una práctica razonable de la tolerancia, allí donde la reflexividad se ha convertido en un factor clave del funcionamiento social.

Pensemos en las consecuencias de la combinación de dos circunstancias: primera, el potencial creciente de la tecnología moderna para situar aspectos diversos de la vida humana bajo el control de las decisiones individuales y colectivas, y segunda, la conciencia de las limitaciones de nuestros juicios que resulta de su desenclave de la tradición. La autoridad de esta es sustituida por la de sistemas de conocimiento experto, los cuales —por la intensa actividad especializada que sucede en su seno y la propia dinámica

<sup>513</sup> Vallespín (2000: 186 y ss.); Arteta (1999: 75 y 76).

de la reflexividad sobre la que tal actividad se asienta— tienen a un tiempo un carácter mudable y opaco para el común de las personas, que, como mucho, solo pueden ser expertas en unas pocas áreas de conocimiento. Ambos fenómenos, por una parte, provocan incertidumbre: la vida humana y natural se saben sujetas a tecnologías cuyos riesgos no están determinados inequívocamente, sino que son objeto de polémica entre especialistas. La manera en que estas amenazas son percibidas genera divisiones entre los grupos políticos, los empresariales y los propios ciudadanos, divisiones que, a menudo, no se prestan a una conciliación negociada. Hay que pensar que tales discrepancias se refieren a cuestiones que afectan a la supervivencia de una forma de vida o del mundo natural y humano en general como lo conocemos; asuntos como la gestión de la energía nuclear, la manipulación genética de cultivos o embriones humanos, o qué hacer frente a un Estado que podría surtir de armas de destrucción masiva a una organización terrorista internacional. La sociedad del riesgo da lugar a pretensiones políticas, las cuales, por su carácter salvífico, enfrentan a las personas de una manera que de algún modo hace recordar las escisiones religiosas de la Reforma, aunque el compromiso de la gente con tales posiciones políticas no sea con mucho ni tan básico ni tan permanente, ni de lugar al mismo género de violencia. En todo caso, sí que existe un nuevo fundamentalismo potencial vinculado al desarrollo reciente de la modernidad, que, en determinados momentos y lugares, puede provocar fuertes tensiones sociales. Por tanto, sí que parece haber una importante necesidad de tolerancia específicamente tardomoderna.<sup>514</sup>

## 2. *Los estilos de vida como reto para la tolerancia*

También el incremento del control tecnológico sobre la vida y el desenclave del sentido de esta del dictamen de la tradición permiten explicarnos la trascendencia de los estilos de vida en la estructuración de la sociedad contemporánea. En la modernidad reciente, el modo rutinario en que come, se viste, se comporta y se relaciona una persona con las demás y con su trabajo se organiza en haces de opciones, los cuales poseen cierta unidad que proporciona seguridad ontológica a quienes los adoptan. En la configuración de estos haces de opciones intervienen decisivamente los medios de comunicación; a través de ellos intervienen, igualmente, intereses comerciales (incluida la venta de información) y en menor medida objetivos políticos. Por su parte, la adopción de estos estilos de vida está influida por las circunstancias socioeconómicas, las presiones de grupo y la visibilidad de los modelos de

<sup>514</sup> Beck (1998: 2003).

rol; sin embargo, el espacio para la elección (más o menos consciente o reactiva) entre estilos de vida, y hasta para la creación de estos, es considerable, y no solo —aunque sí más notablemente— entre quienes gozan de más oportunidades vitales. En algunas circunstancias de pobreza, la tradición se ha perdido más que en otras situaciones, y la construcción de un estilo de vida puede convertirse en un rasgo especialmente característico. El caso es que cuanto menos tradicionales sean las condiciones en las que se desenvuelve un individuo, más afectarán sus actitudes y su modo de vida al núcleo de su identidad.<sup>515</sup>

Por otro lado, el interés de los individuos por elegir y componer sus estilos de vida se estaría viendo reforzado por el cambio cultural de las sociedades industriales avanzadas que nos presenta la teoría del sociólogo Ronald Inglehart. Como es sabido, esta teoría, avalada por un buen número de investigaciones empíricas, vincula el crecimiento económico que se da desde el fin de la Segunda Guerra Mundial con cambios en la escala de valores. En concreto, se dice que un sector considerable de la población de los países desarrollados, al experimentar subjetivamente en los años previos a la madurez un grado suficiente de seguridad y bienestar material, tiende a interesarse por necesidades posmateriales; es decir, por la autoestima, la autopertenencia e intereses intelectuales y estéticos. Una consecuencia destacable de este fenómeno es que la agenda sociopolítica, y con ella el potencial de conflictos, se amplía a cuestiones no dirimibles mediante reformas en el modo de producción y redistribución de la riqueza: temas relativos a la identidad (feminismo, derechos de las minorías étnicas y nacionales, derechos de los homosexuales, aborto, disponibilidad sobre el propio cuerpo, etcétera) y al control de la cotidianidad en el contexto del cronotopo tardomoderno (ecologismo, igualdad norte-sur, derechos y responsabilidades de los consumidores, diseños curriculares, participación directa de la ciudadanía en la definición y gestión de las políticas públicas, etcétera).<sup>516</sup> Críticos de esta teoría han relativizado, sin embargo, la capacidad del binomio materialismo/posmaterialismo para explicar el cambio cultural. Alternativamente, ellos sostienen que la multiplicidad de interpretaciones de los códigos simbólicos que regulan la identidad social desbanca a los condicionamientos económicos o educativos en la composición de las orientaciones vitales. De este planteamiento resulta un horizonte aún más plural de los estilos de vida.<sup>517</sup>

La principal implicación de estos hechos sociológicos a la hora de pensar la realidad y la normativa de la tolerancia en una sociedad democrática es

<sup>515</sup> Giddens (1995: 105 y ss.).

<sup>516</sup> Inglehart (1991: 59 y ss.).

<sup>517</sup> Reimer (1989).

que los conflictos potenciales no se presentan ahora únicamente entre distintas concepciones comunitarias del bien, sino también entre cambiantes estilos de vida, muchas veces de escasa homogeneidad interna. La diversidad de entidades culturales institucionalizadas compite con la de individuos que, por diferentes razones, reclaman emanciparse de lo que perciben como cultura dominante, y el cruce de estas formas de pluralismo origina, además, tanto nuevos problemas como estilos de vida. Un ejemplo de estos nuevos problemas es el que representa en un contexto moderno la práctica (asiática y gitana) del arreglo familiar de los matrimonios. En Gran Bretaña se ha aceptado una intervención formal de los padres en el concierto matrimonial, aunque no los matrimonios forzados. En el espacio dejado por el reconocimiento jurídico formal de la voluntad paterna caben múltiples posibilidades de interacción entre, por un lado, jóvenes dispuestos, en grado variable, a aceptar esta injerencia paterna, y por otro, un entorno familiar y de relaciones también diversamente partidario de respetar íntegramente la tradición. Las diferentes posiciones en torno a esta práctica determinan, a su vez, formas de integración de epocalismo y tradicionalismo que componen distintos estilos de vida.<sup>518</sup>

La trascendencia de los estilos de vida para la identidad de las personas no solo multiplica las circunstancias en las que se hace precisa una actitud tolerante para lograr entendimientos, tanto en el ámbito privado como en el público, sino que también, cualitativamente, el esquema típico de la tolerancia se ve alterado por la diversidad emanante de los referidos estilos de vida: primero, porque pierde protagonismo el valor del respeto por las creencias o las ideas, que es fundamental en la historia de la tolerancia. Cabe decir que es un valor que tenía mucho que ver con la condición creyente o la auto-comprensión como racionante de la sociedad en su conjunto; asimismo, con el consenso acerca de la función rectora de las creencias y las ideas, a pesar de la diversidad de estas. Ahora, las demandas de tolerancia —presentadas también como reclamación de derechos— aparecen, a menudo, vinculadas a comportamientos relativamente marginales (la homosexualidad, el consumo de drogas (tabaco incluido), el nudismo, el *piercing*, etcétera), que más que emanar de convicciones las inducen. Este es un hecho no siempre considerado por los teóricos contemporáneos de la tolerancia. Así, por ejemplo, Rawls concede mucha importancia a la experiencia europea de superación de los conflictos religiosos originados por la Reforma. Se trata de un recurso heurístico para elucidar principios con que afrontar otro tipo de conflictos, y apunta a los raciales, étnicos y de género. Pero, en todo caso, viene a entender que la diversidad social se deriva de unas pocas visiones del mundo bien

<sup>518</sup> Parekh (1999: 176 y 177).

estructuradas religiosa, filosófica o moralmente, y que suscitan adhesiones bastante estables.<sup>519</sup>

La importancia otorgada por las personas a los estilos de vida tiene otra consecuencia sobre el esquema típico de la tolerancia establecido a partir de la teoría de Mill. Tal consecuencia es que la gran variedad de estos estilos impiden identificar la figura del agente tolerante con una mayoría o unos pocos grupos relativamente homogéneos. En realidad, no es una novedad histórica la existencia de un régimen radicalmente descentrado de tolerancia, en el que un número indeterminado de grupos han de tolerarse mutuamente, y en el que las mayorías son temporales y se constituyen para propósitos y ocasiones diferentes. Tampoco es nueva una concepción del espacio público conforme a la cual, siendo los individuos los sujetos públicos por excelencia, la tolerancia se refiere idealmente y tiene por protagonistas las elecciones y las acciones individuales antes que a las pautas de valor y comportamiento grupales: el tándem compuesto por dispersión de las prácticas de tolerancia y centralidad ideal del individuo es característico del modelo de tolerancia que hallamos en sociedades de inmigrantes, como los Estados Unidos o Canadá.<sup>520</sup> La novedad es que este esquema propio de las sociedades de emigrantes se está generalizando en otro tipo de modelos societarios, como en los Estados nacionales. Aunque la principal causa de tal generalización sea la intensidad contemporánea de las migraciones, la proliferación de estilos de vida es, con toda probabilidad, el segundo factor explicativo del fenómeno.

### 3. *La compleja diversidad de las sociedades tardomodernas*

Ciertamente, hay tendencias que se oponen a que la proliferación de estilos de vida puedan dar lugar a orientaciones de valor sustancialmente distintas. Entre estas contarían la reactivación del nacionalismo en muchos lugares y la exaltación del individuo normal antes comentada. Esto no quita que, donde la reflexividad y la destradicionalización están avanzadas, la diversidad, referida a la mayoría de la población, sea un hecho, aunque el discurso nacionalista se resista a reconocer aquellas diferencias sociales que desafían la imagen del mundo que sostiene, y pueda anularlas en la medida en que tenga a su disposición instrumentos de socialización. En lo que respecta a la normalidad, la percepción que se tiene de esta —como del conjunto de la realidad social— depende en gran medida de la información que ofrecen los medios de comunicación. Además, el interés de estos por ofrecer novedades

<sup>519</sup> Rawls (1993: XXII-XXVIII [18-24 y 203]).

<sup>520</sup> Walzer (1998: 45-49).



y celebrar la diversidad los conduce a presentar expresamente una imagen plural de la mayoría de la población, aunque la normalidad sea a la postre sancionada, incluso con mensajes tácitos excluyentes. Esta imagen de pluralidad coincide, por lo demás, con los principios jurídicos abstractos, que regulan nuestro ámbito público y que son invocados por políticos y otros personajes ante los medios. En consecuencia, las acusaciones de intolerancia referidas a la mayoría de la población usualmente inculpan a un sujeto virtual con el que pocas personas están dispuestas a identificarse. Esto, junto con la proliferación de minorías, trae por causa un nuevo tipo de conflicto: a los conflictos positivos entre concepciones rivales del bien se suman conflictos negativos, que surgen en la medida en que nadie se siente responsable y autorizado para intervenir en el ámbito de las costumbres.<sup>521</sup>

En todo caso, que la sociedad disponga de una imagen de sí misma como entidad plural tiene una destacable vertiente positiva. Para empezar, tal cuestión limita las pretensiones de grupos que propugnan un particular modo de vivir; igualmente, incide en que la gente abandone la expectativa de que sus opciones vitales condicionen las del resto de ciudadanos. Parafraseando a Rawls, el hacerse cargo del hecho del pluralismo social, no como una aberración, sino como un hecho normal de la vida bajo instituciones libres, promueve que los términos de cooperación social se establezcan contando con que personas iguales a nosotros han llegado a conclusiones diferentes acerca de la forma adecuada de entender la vida. Además, cuanto mayor es la incidencia de los estilos de vida en la estructura social, con más frecuencia percibirán los individuos que la relación con sus concepciones del bien es el producto de una elección personal y, por eso, resultarán más factibles las soluciones mediante un acuerdo. Las excepciones a todo esto surgen cuando —como reacción a la inseguridad ontológica que provoca la conciencia de la falibilidad y la movilidad— se adoptan estilos de vida sectarios informados por el dogmatismo y la sujeción a una autoridad plenipotenciaria; o cuando la misma inseguridad, sumada a la añoranza de comunidades más coherentes, estimula el apego fundamentalista a las tradiciones religiosas y culturales.

Por último, hay que insistir en el error que supondría pensar 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. La presencia relevante de grupos para los que la reivindicación de añejas identidades es el principal interés político no es exclusiva de sociedades donde los valores de una parte importante de la población siguen siendo predominantemente premodernos. En

<sup>521</sup> Garapon (1996: 71-74 y 85-88).

la Unión Europea o Norteamérica, las identidades de origen premoderno, como las etnias y las religiones, o moderno, como la nación, 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 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, la cual atribuía a los individuos un estatus de acuerdo con su pertenencia a los grupos.<sup>522</sup> En este sentido, la articulación de la diversidad ha adquirido una complejidad desconocida hasta hace poco tiempo.

<sup>522</sup> Walzer (1998: 102).

## TERCERA PARTE

# ¿QUÉ Y POR QUÉ TOLERAR? TEORÍAS LIBERALES CONTEMPORÁNEAS



## CAPÍTULO QUINTO

### LA TOLERANCIA COMO CORRELATO DEL PLURALISMO DE VALORES: EL PENSAMIENTO DE ISAIAH BERLIN

Con este capítulo da comienzo la tercera parte del libro; es la parte dedicada al modo en que la tolerancia ha sido concebida por algunos pensadores liberales contemporáneos. El primero de ellos a estudiar va a ser Isaiah Berlin. Este lugar le corresponde, de entrada, por la crítica que Berlin desarrolla contra la defensa de la tolerancia realizada por John Stuart Mill.<sup>523</sup> Con todos sus defectos, tal crítica supone una significativa vuelta de tuerca en la depuración de elementos metafísicos de la justificación liberal de la libertad y la tolerancia, que, frente a la orientación marcadamente empirista de otras anteriores (la de Hobbes —en cuanto pueda considerarse liberal— la de Hume, la de los utilitaristas o la del propio Mill), apunta a otro tipo de fundamento para el orden social y político: el pluralismo de los valores creados por los seres humanos, tanto individual como colectivamente.

Sobre esta crítica de Berlin a Mill, que ocupa una posición de bisagra entre la segunda de las teorías clásicas de la tolerancia liberal y las teorías contemporáneas, versa el primer epígrafe del capítulo, en el cual, primero, se destacan las apreciaciones millianas sobre la tolerancia que Berlin comparte y otras apreciaciones sobre el mismo tema que la lectura de Mill le suscita (I, 1). En segundo lugar, se expone cuál es la principal incongruencia que Berlin detecta en la defensa de la tolerancia desplegada por Mill: que tal defensa no puede residir en la creencia de que lo intrínsecamente humano es la capacidad de elección para el bien y para el mal, junto con la idea de que existe un fin superior al resto. Según Berlin, esta segunda idea es errónea, pues ello supondría que el fin ensalzado por Mill (que no es otro que la autonomía) ha sido comparado con todas las otras posibilidades, y estas no pueden ser sino infinitas, como ilimitada es la capacidad de las personas de proponer a lo largo del tiempo nuevos objetivos o mejoras a los existentes. La interpretación de *Sobre la libertad* que Berlin propone como alternativa a la propugnada por su mismo autor da lugar a una teoría de la tolerancia

<sup>523</sup> Sobre esta defensa, además de lo que se expone a continuación, véase *supra* cap. I § III, 2, C.

distinta a la típicamente asociada al clásico de Mill, donde si bien las justificaciones elementales de la tolerancia intervinientes son las mismas,<sup>524</sup> la combinación de estas no lo es (I, 2). Por último, el primer epígrafe incluye la evaluación de dos ensayos relativos a conciliar la prioridad de la libertad que Mill asienta en su reformulación del utilitarismo, por un lado, y el pluralismo, por otro. Del examen de estos dos ensayos, elaborados por Wollheim y Gray, respectivamente, resulta que el empeño por asentar la libertad y la tolerancia sobre el pluralismo se enfrenta a ciertas limitaciones (I, 3).

En el segundo epígrafe se expone, para empezar, la formación filosófica del pluralismo, según la concibió Berlin (II, 1). Seguidamente, se trata la justificación del pluralismo (II, 2): el argumento que hace radicar el pluralismo en la diversidad de conceptos regulativos entramados en el lenguaje (II, 2, A), y el argumento que cabe denominar “pragmático”. Este último apela al historial de violencia dogmática que entrañaría el ideal monista asociado a la corriente principal del pensamiento político occidental: un ideal conforme al cual, primero, todos los problemas solo tendrían una solución correcta, constituyendo las demás errores; segundo, existiría un método seguro para el descubrimiento de esa verdad, y tercero, las soluciones verdaderas serían compatibles entre sí. Frente a este ideal, Berlin y otros pluralistas oponen la incommensurabilidad del valor entre ciertos fines, la cual impediría pensar en una completa jerarquía racional de estos, y solo permitiría, como mucho, el compromiso entre diversos modos de vida; sin embargo, este razonamiento de la incommensurabilidad concede un privilegio a los métodos de las ciencias formales y experimentales que no concuerdan con la posición de Berlin, de que las concepciones y la experiencia de la realidad están mediadas por conceptos y categorías insertos en los lenguajes históricos (II, 2, B).

La tercera parte del segundo epígrafe se centra en la justificación pluralista de la tolerancia y sus problemas. Primero, se esclarecen las dos concepciones existenciales que confluyen en el pluralismo, dando lugar a su vez a la confluencia de dos justificaciones elementales de la tolerancia, que son: la enraizada en la concepción protestante de la sacralidad de la conciencia y la de raíz escéptica (II, 3, A). Después, indagando en algunas dificultades que presenta asentar la tolerancia sobre el pluralismo, según lo entiende Berlin, para apostar por una comprensión del pluralismo como la consecuencia de previsible contingencias, más que como un imperativo lógico, de lo cual resulta la reivindicación de la justificación dialógica de la tolerancia postulada en el capítulo segundo (II, 3, B). Por último, se discute lo complicado de las relaciones entre el pluralismo y el liberalismo, institución de la tolerancia liberal incluida (II, 3, C).

<sup>524</sup> Con respecto a estas, véase *supra* cap. I § II, 5.

El tercero de los epígrafes del capítulo retoma lo expuesto, y avanza un poco más en la reflexión, para llegar a cuatro conclusiones. Dentro de estas conclusiones, en las dos últimas se introduce brevemente una institución propugnada por Berlin, la cual tiene un interés extraordinario para afrontar el problema de la tolerancia en circunstancias —por desgracia demasiado frecuentes— en las que la comunicación resulta muy difícil: se trata de la comprensión imaginativa o imaginación reconstructiva.

## I. TOLERAR, SOPORTAR LA TENSIÓN DE LA DIVERGENCIA

### 1. *Tras Mill*

La pieza en la que Berlin se ocupa más concienzudamente de la tolerancia es la conferencia de “John Stuart Mill y los fines de la vida”, recopilada en los *Cuatro ensayos sobre la libertad*.<sup>525</sup> Aquí hace propio un concepto de tolerancia que se ajusta *grosso modo* a lo que por tal cosa entiende el común de los filósofos morales que se han ocupado del asunto: la tolerancia es no prohibir aquello que, sin embargo, se rechaza.<sup>526</sup> Berlin enfatiza en su lectura de Mill lo definitorio de la tolerancia, que es su componente más paradójico: que las creencias y los actos que se toleran puedan considerarse absurdos y repugnarnos tanto que merezcan las más apasionadas condenas. Recuerda, en este sentido, cómo que Mill fuera campeón de la tolerancia no empecía que creyera que los puntos de vista debían mantenerse firmemente, pues tal firmeza ayudaba a conservar nuestros objetivos vitales.

Berlin expone el modo en que Mill vincula la tolerancia a dos necesidades: en primer lugar, la de refrenar la disposición de los hombres a imponer sus ideas a los demás, lo cual hace que las mayorías puedan provocar tal timidez en los individuos que estos sean disuadidos de pensar en cuestiones que impliquen riesgos, y en segundo lugar, la de evitar el aislamiento y la disolución del tejido social que podría derivarse de erigir barreras demasiado altas a la tendencia de las personas a interferir en la opinión ajena.<sup>527</sup> Esta síntesis de Mill hecha por Berlin adquiere actualmente renovada relevancia, a la vista de los indicios de que la tolerancia se ha convertido en un argumen-

<sup>525</sup> Berlin (1988 [1969]).

<sup>526</sup> Véase *supra* cap. II § II.

<sup>527</sup> Berlin(1988 [1969]: 184 [255 y 267]). Las citas entre corchetes corresponden a la traducción al castellano de las obras citadas. La versión original y la traducida se hacen constar en el capítulo final de referencias. Por comodidad para el lector, las citas se han aportados mencionando libros y no capítulos de libros, aunque esto último también sea frecuente en los estudios sobre Berlin.

to para exigir que nadie entre a enjuiciar las creencias de nadie y, por ende, en un obstáculo para la reflexión (colectiva, pero también individual, porque esta es un remedo de aquella) acerca de los fines a perseguir en esta vida.<sup>528</sup>

Alarmado por la semilla de opresión que advirtió en las pretensiones de ordenar racionalmente la sociedad, Berlin reivindicaba la asociación de principio existente entre la tolerancia y aquello que lesiona de algún modo nuestras convicciones. La defensa de la tolerancia por Berlin hay que entenderla en el contexto de lo que se ha denominado “liberalismo de guerra fría”; esto es, en el marco de la reinterpretación de la tradición liberal que se produce en la posguerra reaccionando críticamente ante la situación de Europa oriental. En la versión de Berlin, como en la de Popper, este liberalismo concentra sus ataques en tres blancos: el primero, la centralidad y la hegemonía del ámbito político en la toma de decisiones sociales; el segundo, un concepto de la racionalidad que asigna a esta plena capacidad para orientar la acción y determinar los fines humanos, legitimando el protagonismo de la política y sus exigencias de disciplinamiento de los individuos, y el tercero, una concepción objetivista del proceso histórico y social que avala las pretensiones de tan ambiciosa racionalidad.<sup>529</sup> Sobre estos tres pilares ideológicos, los citados autores piensan que es fácil que se erija una sociedad que no conceda resquicio alguno a la divergencia. Pues tal divergencia tenderá a ser considerada como una fuerza que desvía a la humanidad de sus ciertas (e incluso inexorables) metas, que están identificadas con la realización de la libertad.

Desgraciadamente, los demonios que retratara Berlin no resultan obsoletos. Incluso, en las democracias avanzadas encontramos a quienes actúan violentamente en nombre de la razón confundida con una visión sectaria de la política, y de la libertad trastocada en auténtica voluntad del pueblo. Además, tenemos el problema de una reflexividad que se relaciona autofágicamente consigo misma, poniendo en riesgo la capacidad de conducirnos racionalmente. Por razones complejas, que se examinaron en el anterior capítulo, existe una tendencia a que la discusión racional sea sustituida por la llana aceptación de las opiniones ajenas a cambio de reciprocidad. De la combinación de esta tendencia con el individualismo que preside la ética y la política modernas se deriva que la mediocridad y el narcisismo de las masas puedan primar sobre la racionalidad en la definición de la opinión y la acción pública. Ello hasta el punto que la tolerancia gregaria conlleve a que se deba ser intolerante con cualquier idea o conducta que la desafíe.

Así las cosas, nos urge declarar, como Mill y Berlin, que la tolerancia y la legitimidad del rechazo racional por lo diferente no son incompatibles, sino

<sup>528</sup> Véase *supra* cap. IV § II.

<sup>529</sup> Díaz-Urmeneta (1994: 277).



que son dos caras de la misma moneda. Conforme se expuso en el capítulo cuarto, esto tiene que ver con lo peor de la herencia del romanticismo, según la caracterizara el mismo Berlin: la cultura de masas tardomoderna promueve una concepción de la tolerancia que protege la romántica “autopos-tración egomaniaca ante la propia esencia y sentimiento”, antes que aquello que se comparte con otras personas, como la razón, los valores universales o el sentimiento de comunidad del género humano.<sup>530</sup>

La época de Berlin no es tan distinta a la nuestra, y podemos aprovecharnos del diagnóstico que ofrece de la enfermedad de la cultura contemporánea: también puede reconocerse en la agorafobia la neurosis de nuestro tiempo. A las personas les aterroriza la desintegración y la ausencia de dirección, y piden, por ello, orden, seguridad, organización y una autoridad claramente delimitada y reconocible; resultándoles ominosa “la perspectiva de una libertad excesiva que les arroje... a un desierto sin caminos, mojones y metas”. La novedad es que actualmente esto también se plasma en el modo de concebir la tolerancia, a la cual —como se comentó en el capítulo anterior— se apela en defensa de la estabulación ideológica, sirviendo de tal suerte antes de soporte que de freno a la irracionalidad. Con todo, igualmente nos es útil la fórmula de Berlin para reformar nuestras representaciones colectivas, que no es otra que “la antigua prescripción defendida por los creadores del humanismo (Erasmus y Spinoza, Locke y Montesquieu, Lessing y Diderot): razón, educación, responsabilidad y, sobre todo, conocimiento de uno mismo”;<sup>531</sup> sin embargo, en boca de Berlin, estas cualidades cobran un significado muy particular, ligado a su visión del pluralismo.

## 2. *La crítica y reinterpretación pluralista de la defensa de la tolerancia realizada por John Stuart Mill*

### A. *La teoría de Mill en el contexto de las concepciones de la tolerancia como respeto*

Antes de entrar a explorar el pluralismo y su proyección sobre la tolerancia, conviene considerar un aspecto formal de la idea que tiene Berlin de esta, y que abunda en la identificación de tolerar como soportar la tensión que genera la divergencia. Este autor asume la explicación dada entonces por Butterfield, de que la tolerancia implica una falta de respeto, y plantea que Mill habría estado de acuerdo con tal apreciación.<sup>532</sup> Por el término

<sup>530</sup> Berlin (1990 [1959]: 197 y 198 [186]).

<sup>531</sup> Berlin (1988 [1969]: 198 y 199 [269]).

<sup>532</sup> *Ibidem*: 184 [255 y 267].

“falta de respeto” debe entenderse que no reconocemos a lo que toleramos el mismo estatus epistémico o axiológico que a nuestras propias convicciones, sino inferior (en esto reside la diferencia entre la tolerancia y la aceptación). Pero se trata de una subordinación la del objeto tolerado que no ha de afectar ni a todas sus dimensiones ni a toda su extensión. En relación con esto, Berlin atribuye correctamente a Mill una preferencia por “el respeto escéptico para las opiniones de nuestros adversarios” antes que por la indiferencia o el cinismo; sin embargo, estas actitudes las consideraba “menos nocivas que la intolerancia o que una ortodoxia impuesta que matara toda discusión racional”.<sup>533</sup>

Del modo expuesto, para Berlin si la tolerancia incorpora ciertamente una falta de respeto de las ideas divergentes de las propias (es decir, una falta de disposición a tomarlas en serio, a ponderarlas adecuadamente en las deliberaciones y a aceptarlas como orientadoras de nuestros actos),<sup>534</sup> también es una institución que tiene en el respeto su fundamentación; es decir, que si nos resistimos a prohibir o discriminar aquello que despreciamos, esto se debe a una paradójica disposición a estimar el valor de lo rechazado, la cual, claro está, habrá de derivarse de un orden u óptica distintos de aquellos de los que emana el disgusto o la desaprobación.<sup>535</sup> Esto es algo que vale tanto para J. S. Mill como para toda una tradición que va desde el humanismo renacentista al liberalismo contemporáneo, pasando por la teología protestante.<sup>536</sup>

A lo largo de la historia, la tolerancia como una forma de respeto que demanda no ceder a la tendencia a prohibir o discriminar lo que se reprueba se ha justificado con diversos argumentos. Entre estos, los elementales —es decir; aquellos de los que se componen mediante combinaciones la diversidad de doctrinas de la tolerancia— serían: 1) que nadie puede arrogarse la certidumbre de estar en lo correcto, moralmente hablando, habida cuenta de las limitaciones del conocimiento humano; 2) el valor que la diversidad de ideas y prácticas divergentes tiene para conocer la verdad teórica o práctica; 3) que debe asumirse el hecho de que existe una pluralidad de visiones normativas sobre la “vida buena” que no se deben a la maldad ni al error, y

<sup>533</sup> *Idem.*

<sup>534</sup> En esta disposición a considerar sería y adecuadamente al otro, o alguno de sus rasgos en la construcción del propio pensamiento y acción, consiste el respeto de reconocimiento. Sobre este, véase cap. I § II, 3.

<sup>535</sup> En este sentido, Heyd (1996) plantea que la tolerancia se deriva de un cambio de enfoque: subordinamos el valor de las creencias que desaprobamos al valor de las personas que se nos presentan como merecedoras de respeto. Toscano (2000) explica la tolerancia como el resultado razones de “segundo orden”, a las cuales quedan supeditadas las razones de “primer orden”, que nos hacen desaprobar una conducta.

<sup>536</sup> Véase *supra* cap. I § III.

4) que la intolerancia es ilegítima, porque va en contra de un régimen político compatible, protector o realizador de los derechos fundamentales de las personas.<sup>537</sup>

Todas estas líneas de razonamiento están presentes en el pensamiento de John Stuart Mill. El cuarto de los argumentos elementales a favor de la tolerancia corresponde con las ideas de Mill acerca de los derechos morales que se derivan de los intereses vitales, y que se concretarían en los diferentes derechos de libertad que dotan de contenido a la autonomía: el derecho a la libertad de conciencia (pensamiento y expresión), a la libertad de gustos y persecución de fines, y a la libertad de asociación. Habida cuenta de la existencia de estos derechos, y del interés vital en la seguridad que da lugar a la configuración de esta como un derecho moral, existiría una obligación social de garantizarlos jurídicamente.<sup>538</sup> Ahora bien, la conciencia que tiene Mill de que tal garantía jurídica depende de las decisiones de una mayoría democrática le lleva a vincular su teoría de la libertad con la defensa de la tolerancia. El empirismo conduce al inglés a asumir que los derechos solo pueden ser efectivos por medio de la tolerancia de la mayoría, cuya irrazonable reprobación de las minorías heterodoxas no empece su efectividad.

Aunque la afirmación del derecho a la libertad sea el punto de partida de la defensa de la tolerancia de Stuart Mill en la obra *Sobre la libertad*, esta se apoya básicamente en una combinación de los argumentos elementales referidos en primer y segundo lugar. El “respeto escéptico” que, en palabras de Berlin, Mill pide para las doctrinas con las que no se está de acuerdo, al igual que el rechazo de la intolerancia y del dogmatismo, serían correlatos de las evidencias existentes sobre la falibilidad de las convicciones adquiridas, especialmente de las convicciones tocantes a los asuntos humanos o morales. Habida cuenta de esas evidencias, no debería despreciarse la utilidad de ninguna opinión para el progreso de nuestros juicios. Esto equipara en cierto sentido la posición de todos los pareceres: puesto que la confianza en nuestros conocimientos solo puede derivarse de su continua reconsideración, todos los puntos de vista cuentan, todos forman parte del miliario de opciones con que configurar el orden moral a seguir. Cualquier perspectiva debe considerarse, como poco, en cuanto puede servir como recurso crítico para la reflexión. Hasta la verdad, dirá Mill, necesita de la oposición para no degenerar en dogma o prejuicio.<sup>539</sup>

<sup>537</sup> Véase *supra* cap. I § II, 5.

<sup>538</sup> Mill (1993: 50 y 51).

<sup>539</sup> Mill (1970 [1859]: 130-140). Esta interpretación de *Sobre la libertad* es la que sostiene Berlin (1988 [1969]: 181, 185 y 186 [252, 256 y 257]).

Aunque no con el protagonismo de los otros, el tercero de los argumentos elementales a favor de la tolerancia antes citados también está presente en la defensa de la tolerancia de Mill. Según se expuso, la idea de que existe un deber de tolerancia en virtud de que existe una diversidad de concepciones del bien no explicable por la maldad o el error debe mucho a la noción protestante de que las conciencias de las personas son moldeadas por la voluntad divina, por lo cual los hombres deben desprenderse de toda soberbia y respetarse unos a otros. 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.

Junto a la teología protestante, particularmente la de la “Reforma radical”, la tradición moderna de los escépticos y los relativistas confluye en la defensa de la tolerancia, en razón de que existe una diversidad cierta de concepciones del bien. Esta tradición hace radicar la certidumbre de tal diversidad en la evidencia de cómo varían las formas de vida y las doctrinas sobre lo valioso asociadas a ellas según las circunstancias, y a partir de aquí sostiene que no se le puede impedir a nadie buscar *su* verdad. Para Mill, la variabilidad de tales formas de vida y doctrinas en el curso del tiempo es también una razón para desconfiar de aquellas y tolerar la heterodoxia, según se ha expuesto. Ahora bien, en la medida en que Mill sostiene que el modo “más elevado y más armonioso” en que la humanidad puede expresarse son las creaciones originales de individuos, correspondería a aquellas y a sus autores un respeto derivado de su valor intrínseco, y no solo del valor que pudieran tener para el progreso humano. Este es el argumento que, según Berlin, debiera haber privilegiado Stuart Mill siendo consecuente, según se verá más abajo. Además, si se trata de un argumento de inequívoco carácter romántico, aparece preconfigurado en la obra de Montaigne, con su insistencia en identificar a las personas con toda su complejidad, y su resistencia a situar cualquier manifestación particular del ser humano por encima de las demás.

*B. La reinterpretación pluralista de la teoría de la tolerancia de John Stuart Mill realizada por Isaiah Berlin*

Conforme a lo expuesto, Mill vincula la tolerancia sobre todo con el progreso del conocimiento, especialmente en cuanto promueve la felicidad de las personas y establece por ello fines morales a perseguir; sin embargo, este argumento es endeble, según Berlin, ya que quien piense que “la verdad absoluta puede descubrirse de una vez y para siempre”, entenderá que no

se gana nada tolerando a quienes se desvían del camino correcto.<sup>540</sup> Carecerían, por tanto, de amparo moral todos los casos en los que la libertad falla en promover la racionalidad y el desarrollo del conocimiento.

Sin embargo, “si el daño causado a los demás es lo que más le importa” a Mill, “¿por qué los hombres racionales deberían tener más derecho a la satisfacción de sus fines que los irracionales?”, se pregunta Berlin. ¿Acaso el hecho de que una persona se vea coartada por las normas sociales y legales de manera instintiva, intuitiva o no fundada racionalmente supone que sufra menos?<sup>541</sup> Es en este sentido que Susan Mendus ha apreciado un potencial iliberal notorio en la manera en que Mill justifica la libertad y la tolerancia en tanto condiciones necesarias de la autonomía racional y acordes con el progreso moral.<sup>542</sup> Este uso del adjetivo “iliberal” es cuestionable, pues pocos discutirían que es congruente con el liberalismo no tolerar ciertas prácticas lesivas del desarrollo de la autonomía y que ello está justificado por mucho que puedan sufrir sus promotores. Berlin sería el primero en no discutir tal cosa. No obstante, no cabe duda de que la cuestión de hasta qué punto una sociedad de personas autónomas constituye un presupuesto necesario del liberalismo resulta tan polémica como central para la identidad del liberalismo contemporáneo.

En todo caso, lo que evitaría el despliegue del virtual iliberalismo de Mill sería su optimismo, el cual 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, un camino distinto al del cultivo de los placeres superiores. Este optimismo respecto a las elecciones de los individuos contrasta con la consideración que le merece el hombre-masa, según se ha expuesto. Una más consistente línea de fuga para el supuesto iliberalismo de Mill la ofrece la reflexividad —que constituye el rasgo central del modo de vida autónomo— que proyecta una incertidumbre perpetua acerca de los caracteres concretos de este; sin embargo, para Berlin esta dimensión creativa de la racionalidad pesa menos que el temor que le suscita la amenaza de una forma de vida basada en su privilegio. Ello se entiende en el contexto de lo que se ha denominado “liberalismo de guerra fría”; esto es, la reinterpretación de la tradición liberal que se produce en la posguerra reaccionando críticamente ante la situación de Europa oriental, un liberalismo que, en la versión de Berlin como en la de Popper, se dirige principalmente contra los tres pilares ideológicos de una sociedad que no concede lugar a la divergencia, ya que la estima como

<sup>540</sup> Berlin (1988 [1969]: 188 [259]).

<sup>541</sup> *Ibidem*: 191 y 192 [262 y 263].

<sup>542</sup> Mendus (1989: 64 y 65).

algo que desvía a la humanidad de su cierta emancipación: el primero, la centralidad y la hegemonía del ámbito político en la toma de decisiones sociales; el segundo, un concepto de la racionalidad que asigna a esta plena capacidad para orientar la acción y determinar los fines humanos, legitimando el protagonismo de la política y sus exigencias de disciplinamiento de los individuos, y el tercero, una concepción objetivista del proceso histórico y social que avala las pretensiones de tan ambiciosa racionalidad.<sup>543</sup>

Así las cosas, frente a la interpretación canónica de la obra *Sobre la libertad* de Mill, Berlin propone otra que sería congruente con aspectos fundamentales del pensamiento milliano de los que el propio autor no habría sabido extraer todas sus consecuencias. Dice Berlin que es incompatible con el empirismo de Mill la expectativa de que se determine ciertamente que un fin es superior al resto, pues ello supondría que tal fin ha sido comparado con todas las otras posibilidades y estas no pueden ser sino infinitas, como ilimitada es la capacidad de las personas de proponer a lo largo del tiempo nuevos objetivos o mejoras a los existentes. Por eso, cualquier solución siempre habrá de considerarse aproximada y provisional, y ha de entenderse como un rasgo constante de la naturaleza humana que no sea capaz de completarse a sí misma, que no disponga de garantía lógica o científica de poder alcanzar la fórmula definitiva de la verdad o la felicidad.

De esta forma, según Berlin, lo que puede considerar Mill más característico del ser humano sin contradecirse es la capacidad de modelar su propio carácter. La razón u otras dotes adquieren importancia en cuanto asociadas a la capacidad de creación de uno mismo.<sup>544</sup> Pendiente de tal concepción de la condición humana sitúa Berlin a la noción milliana de felicidad, porque lo natural es que las personas se desarrollen de modo diverso e incluso modifiquen su autocomprensión y escala de valores con el tiempo; la felicidad no puede entenderse en un sentido material sencillo. Por eso, y por la evidencia de que se trata de un fin tan “complejo e indefinido” que remite a una pluralidad de fines secundarios, Mill adoptaría, según Berlin, una definición tan amplia de la felicidad que parece trivial: esta consistiría en la “realización de los propios deseos, sean... los que sean”. En consonancia con tales visiones prometeicas de la humanidad y de la felicidad se justificarían la libertad y la tolerancia, que son necesarias para que cada cual pueda desarrollar lo más peculiar de sí y hacer realidad sus objetivos particulares.<sup>545</sup>

De lo relevante que resulta el reconocimiento de la diversidad propia de los fines humanos en el despliegue del pensamiento de Mill, Berlin deduce

<sup>543</sup> Díaz-Urmeneta (1994: 277).

<sup>544</sup> Berlin (1988 [1969]: 178, 181, 182, 189 y 205 [249, 252, 253, 260 y 276]).

<sup>545</sup> *Ibidem*: 180-182, 190 y 191 [251-253, 261 y 262].

que este no puede aceptar congruentemente la posibilidad de un horizonte de reconciliación racional de la diversidad de objetivos vitales. Además, como correlato, en el centro de la reflexión y en los sentimientos de Mill no estaría “su utilitarismo ni su interés por el conocimiento... sino su apasionada creencia de que el hombre se hace humano mediante su capacidad de elección para el bien y para el mal”. Solo el respeto de esta capacidad, y del consiguiente derecho a equivocarse, garantizaría que las personas pudieran contar con indicaciones empíricas sobre cómo mejorarse a sí mismas y a sus vidas. Ese sería el método y no el peligroso sometimiento a un criterio indemostrablemente superior.<sup>546</sup>

De este modo, Berlin afirma que el predominio en la defensa de la libertad y la tolerancia por parte de Mill corresponde al tercero de los argumentos históricos en favor de la tolerancia, referidos al hecho de que no por maldad ni error existe una pluralidad de visiones normativas sobre la “vida buena”. A partir de la prioridad de este argumento cobrarían sentido los demás: el derecho de todo el mundo a experimentar y equivocarse en la construcción de su personalidad moral y su trayectoria vital; el valor que la diversidad de ideas y prácticas divergentes tienen para la construcción de la personalidad moral y los objetivos vitales, y el derecho fundamental de las personas a reinventarse a sí mismas, que exigiría la máxima libertad para ellas. En consecuencia, Berlin identifica a la teoría de la tolerancia de Mill como pluralista antes que basada en el valor de la autonomía racional. Ahora bien, ¿es seguro que el compromiso con el pluralismo de valores ha de resultar en un compromiso con la tolerancia y el liberalismo? ¿No sería preciso que también concurriera un compromiso con la persona como ser que busca autónomamente la felicidad?

### *3. Intentos optimistas de conciliar el pluralismo y el valor de la autonomía para producir un liberalismo más consistente*

La crítica de Berlin, en el sentido de que la prioridad que Mill concede a la autonomía racional no es congruente con su pluralismo, ha dado lugar a esfuerzos de diversos tipos por acoplar ambos ideales. Por una parte, se ha planteado, en contra de Berlin, que el pluralismo mantiene un lugar destacado dentro de la teoría de Mill, pero no la agota. Así, Richard Wollheim reconoce que, según Mill, la escala máxima de utilidad la pueden obtener los individuos considerando lo exigido por sus propias concepciones de la felicidad, junto con las de los afectados por sus acciones; sin embargo, este

<sup>546</sup> *Ibidem*: 192 [263].

utilitarismo complejo no desbancaría al utilitarismo simple, que sirve para orientar el comportamiento de quienes no han desarrollado su propia concepción de la felicidad y deben conformarse con obtener el máximo de placer por los diversos “medios”, que son para ellos los fines secundarios. Por último, el objetivo de que las personas se formen su propia concepción de la felicidad —base que Wollheim denomina “utilitarismo preliminar”— tendría prioridad sobre el utilitarismo simple o las concepciones de la felicidad del utilitarismo complejo. La educación sería, por esto, más importante que la consecución de la felicidad o la utilidad. En este contexto, dice Wollheim, debe entenderse la jerarquía entre placeres superiores e inferiores; igualmente, con el utilitarismo preliminar, y no solo con el disfrute por los individuos de sus distintas concepciones de la felicidad, debería vincularse la prioridad otorgada por Mill a la verdad y la racionalidad, y su defensa de la tolerancia.<sup>547</sup>

El problema de la propuesta conciliadora de Wollheim es que subestima la competencia que puede establecerse entre placeres superiores e inferiores, y hasta entre los requerimientos del utilitarismo complejo y los del preliminar; es decir, que para Wollheim la vigencia del utilitarismo pluralista va a estar en última instancia en función de la autonomía. Con este argumento, Wollheim no puede tranquilizar a quienes, como Berlin, temen por el potencial autoritario del racionalismo de Mill y no compartan el optimismo de este último en cuanto a la natural inclinación de todos los individuos por preferir la autonomía sobre cualquier otro fin.<sup>548</sup>

Desde la simpatía por la crítica de Berlin a Mill, se ha intentado, no obstante, matizarla reubicando el utilitarismo de este último en el contexto de la primacía de su pluralismo. John Gray, por ejemplo, ha propuesto comprender el principio de utilidad como un principio valorativo (evaluativo, de crítica y reforma) y no como una regla de acción. Tal principio debiera orientar el despliegue de los poderes específicos de cada persona, no menos que sus poderes genéricos, pues a ambos Mill los considera igualmente constitutivos de felicidad humana. De esta manera, la felicidad obtenida cuando una persona atiende a las demandas de su única naturaleza sería coextensiva con el máximo placer del que habla Mill en su obra *Utilitarismo*. Para acceder a un estado así no existiría una fórmula universal, sino que los individuos deben hallar la suya mediante “experimentos vitales”, para cuyo ejercicio requieren de un marco social, que les sería brindado por el principio de libertad de Mill.<sup>549</sup>

<sup>547</sup> Wollheim (1991: 273-275).

<sup>548</sup> Gray y Smith (1991b: 16 y 17).

<sup>549</sup> Gray (1991a).



La principal debilidad de la propuesta de Gray, a la que no es ajena la teoría pluralista del mismo Berlin, tiene que ver con el fundamento y delimitación del principio de libertad como criterio de articulación de los bienes plurales. Según Gray y otros defensores del utilitarismo indirecto, el principio de utilidad no constituye una norma de acción que se sobreponga a las visiones particulares del bien para afirmar y modular el principio de libertad; en lugar de eso, la vigencia y el alcance de tal principio van a venir dados por cómo la mayoría lo adopta como regla de conducta. Claro que —nos dicen estos autores— podemos confiar en que la mayoría asuma un amplio espacio de libertad y/o tolerancia, siempre que el pluralismo se desarrolle “en una sociedad bajo condiciones modernas”, sea como consecuencia de un *modus vivendi* y sea de un modo estable;<sup>550</sup> es decir, que si subordinamos el utilitarismo al desarrollo de la pluralidad de fines humanos, el principio de libertad de Mill solo gozará de una extensión social y temática considerable, dándose una de estas dos circunstancias:

C<sub>1</sub>) Que concurra un equilibrio de fuerzas entre los partidarios de las distintas concepciones existenciales que favorezca amplios ámbitos de la libertad negativa para los individuos. Si se plantean los términos de un *modus vivendi* de ese modo, es, desde luego, porque ha sido establecido con la intervención de una o varias concepciones del mundo directa o indirectamente individualistas. En cuanto a aquellas que no se comprometen en modo alguno con la libertad individual (dejando a un lado las que no cuentan por hallarse, según Berlin, fuera del universo de los valores humanos), tienen que estar dispuestas a subordinar cualquier consideración a la supervivencia y la minimización del daño, pues de otro modo un *modus vivendi* no sería posible. Esto implica una apertura al utilitarismo al tiempo que a la tolerancia, por modesta que sea; un compromiso con la racionalidad cuyo fundamento debe justificarse. Además, tal justificación la va a hallar Berlin de nuevo vinculando la racionalidad con lo intrínsecamente humano, vínculo que funciona también como fundamento último de la tolerancia para J. S. Mill; sin embargo, ese planteamiento esencialista está aquejado por la falacia de petición de principio. Siendo así, ¿no llevará razón Perry Anderson al entender que bajo el pluralismo de valores subyace el tácito ecumenismo del cálculo utilitario orientado a minimizar el dolor?<sup>551</sup>

C<sub>2</sub>) Que el espectro del pluralismo se reduzca a opciones favorables a la libertad y a la tolerancia, porque nos encontramos en una sociedad donde están implantados establemente los valores e instituciones liberales. Ahora bien, para ser pluralistas al tiempo que liberales, de manera congruente, se

<sup>550</sup> Ten (1991: 216-220); Smith (1991); Gray y Smith (1991b).

<sup>551</sup> Anderson (1992: 243).

debe abrazar una justificación historicista de la adhesión a los valores liberales, desconectada de cualquier concepción global del ser humano y basada en la dependencia que mantienen las identidades personales respecto a una tradición o comunidad. Berlin propone algo así, si bien presenta las identidades colectivas de manera idealizada, como productos electivos y creativos que, a su vez, permiten las elecciones de los individuos al hacer el mundo inteligible.

El problema de los planteamientos historicistas es que, de aplicarse congruentemente, suponen que ha de respetarse la preeminencia social de valores no liberales, en su caso. Según John Gray no debiéramos alarmarnos por ello, pues también esas doctrinas forman parte del miliario del que ha de surgir la renovación, o incluso la sustitución por algo mejor del humanismo occidental: de esa forma de vida que, transida por el nihilismo, habría generado una situación mundial difícil de empeorar;<sup>552</sup> sin embargo, es preciso establecer un límite a la aceptabilidad de justificaciones historicistas de los valores, si es que se quiere preservar el propio pluralismo y un ámbito mínimo de elección individual. Este límite lo establece Berlin de conformidad con dos criterios: primero, el de que se respete un mínimo moral universal, y segundo, el de que se trate de una concepción del bien identificable como humana, en tanto aspira a satisfacer fines que, de un modo u otro, son comunes a todas las personas.

Comencemos por el análisis del segundo criterio mencionado, que nos conducirá a hablar del primero. Berlin admite que hay una serie de valores comunes a la humanidad en su conjunto, de metas que comparten gentes de cualquier condición en toda sociedad. La existencia de estas metas (como puedan ser la libertad, la igualdad, la trascendencia, la sabiduría o el reconocimiento) sería lo que permite la comunicación entre individuos y culturas con ideales y modos de vida distintos, algo inviable si los fines humanos fueran ilimitados o si fueran subjetivos en último término. Podemos comprender el comportamiento de otros hombres y mujeres, aun cuando nos resulte reprobable, lo cual, piensa Berlin, es posible en la medida en que se reproduce lo que han hecho la mayoría de las personas durante, “por lo menos, la mayor parte de la historia escrita”.<sup>553</sup>

Entre los fines que nos indican cuándo estamos ante un ser humano normal, encontramos un subconjunto que vendría a constituir un mínimo aceptable de conducta. En palabras de Berlin, se trataría de una suerte de “derecho natural con un ropaje empírico”. De unos principios básicos, que

<sup>552</sup> Gray (1995: 141 y 142).

<sup>553</sup> Berlin (1990 [1959]: 10-14 y 17-18 [29-32 y 36]); (1988 [1969]: 54 y 55 [120 y 121]); (1990 [1959]: 84 [96]); (1983: 90).

son admitidos “durante tanto tiempo de un modo tan generalizado”, “tenemos a considerarlos normas éticas universales, y a presuponer que cuando los seres humanos fingen que no los reconocen tienen que estar mintiendo o engañándose a sí mismos; o también que han perdido por algún motivo la capacidad de discriminación moral y son en ese sentido anormales”.<sup>554</sup> Este mínimo normativo puede, según Berlin, ser cubierto por muchas formas de vida, del mismo modo que caben muy diversas interpretaciones de los fines humanos universales; además, no ofrecería siempre una solución sobre cómo elegir entre valores últimos. Aunque la prioridad que otorga Berlin a la evitación de daños graves, en la tradición del liberalismo del miedo, nos permite pensar, con Anderson, en el cálculo de utilidad negativa como auténtico principio subsidiario del pluralismo.<sup>555</sup>

En cuanto a cómo reconocer el contenido de esta moralidad básica, Berlin piensa que, por un lado, depende de evidencias filosóficas y científicas, en particular antropológicas. En esto nada diferiría el conocimiento de la moralidad básica del de las estructuras conceptuales y las normas sustantivas, en general, comunes a la humanidad;<sup>556</sup> sin embargo, la identificación del mínimo universal dependería también de la conciencia que se tiene de su carácter mínimo y universal, particularmente en el mundo occidental, y que se habría desarrollado como reacción al holocausto y a los excesos del romanticismo. Eso sí, tal conciencia no debe entenderse como el desvelamiento definitivo de una verdad inmutable, pues la propia definición del mínimo normativo está en función de la evolución histórica, la cual incide también en el conocimiento del mundo axiológico.<sup>557</sup>

Mas ¿cómo puede estar Berlin seguro de que lo que revela el estado de las convicciones de los europeos occidentales es un cuerpo mínimo de derecho universal? ¿No podría ser que esas normas dieran cuenta *tan solo* de la esencia de la cultura política y moral de las sociedades liberales, y que en consonancia con el pluralismo no nos comprometieran más que a nosotros? La determinación del mínimo normativo universal, sobre la base de un realismo de las emociones y las instituciones, se encuentra afectada por todos los problemas que conlleva la aplicación de una metodología lógico-empírica al conocimiento normativo.

<sup>554</sup> Berlin (1990 [1959]: 203-205 [192 y 193]). Una sutil exposición de los fines humanos universales en Berlin, a la cual debe mucho la aquí presentada, la ofrece García Guitián (1999: 295-299).

<sup>555</sup> Berlin (1983: 90); (1990 [1959]: 16-19 [35-37]). Sobre la tradición liberal del liberalismo del miedo, véase Shklar (1989).

<sup>556</sup> Berlin (1978: 164-166 [267-270]); Gray (1996: 90-95).

<sup>557</sup> Berlin (1990 [1959]: 202-205 [191-193]).

Por lo expuesto, resultan evidentes ciertas limitaciones a la empresa de asentar la libertad y la tolerancia sobre el pluralismo. Para asegurar la prioridad de la libertad y la tolerancia, Berlin se ve obligado a asumir principios de factura utilitarista y kantiana, además de una realidad social particular, como marco del despliegue de los valores plurales. Sobre todo, ello habremos de volver tanto en este capítulo como en lo que resta del libro. Además, la discusión sobre cómo es posible interpretar el principio de libertad de Mill en un sentido pluralista sin que se vea mermado sustancialmente entronca con otra cuestión aún más básica: la de cómo fundamentar un concepto liberal de tolerancia a partir del pluralismo. Este tema constituye, y no por casualidad, el meollo de los diversos ensayos dirigidos a depurar el utilitarismo presupuesto por la obra *Una teoría de la justicia*, así como la propuesta de Rawls de influencia y valor de referencia equiparables a *Sobre la libertad*. No es extraño que tales intentos de adecuar el liberalismo —y, con él, el valor, la función y los límites de la tolerancia— a la diversidad de las sociedades democráticas contemporáneas cuenten con la teoría pluralista de Berlin como ascendiente. Profundicemos en ella desde la perspectiva que nos ofrece ir elucidando la noción de tolerancia que incorpora.

## II. EL PLURALISMO Y LA JUSTIFICACIÓN DE LA TOLERANCIA

### 1. *La formación de un pensamiento favorable a la aceptación y el aprecio por la diversidad*

La crítica de Berlin a Mill recién analizada nos permite entender que la selección por el primero de ciertos asertos sobre la tolerancia del segundo obedece a algo más que un prurito de precisión conceptual. Si Berlin destaca la tesis de Mill de que el lugar de la tolerancia es el de la tensión entre el rechazo sentido por alguna opinión o práctica, y la resistencia a suprimirla, ello es por la importancia que otorga a esta combinación de conflicto y limitación de la coerción, una relevancia congruente con la forma en la que Berlin concibe las circunstancias de la convivencia humana, especialmente en el contexto de la modernidad: a un tiempo, coexistirían “identidades y concepciones individuales dispersas e incluso contrapuestas sin que nada prometa una armonización creíble”, y “la interdependencia entre los individuos” sería “muy alta”.<sup>558</sup> Esta visión de Berlin de las condiciones en las que se desenvuelve la sociabilidad humana (y, en particular, la sociedad moderna) coincide con lo que en filosofía moral se conoce como “la primera circuns-

<sup>558</sup> Berlin (1988 [1969]: XLIII [45]).

tancia de la tolerancia”, esto es, la existencia de diversidad social. También apunta a la concurrencia de la segunda de estas circunstancias: que esta diversidad lesione alguna convicción.<sup>559</sup>

Berlin piensa que en la sociedad moderna la persistencia con que se manifiesta la divergencia de ideas y creencias potencialmente conflictivas se debe al desarrollo de una mentalidad favorable a la aceptación y al aprecio por la diversidad; aunque, de modo más general, una justificación metaética permitiría entender tales discrepancias como un dato fijo de la sociabilidad humana. En cuanto a lo primero, Berlin localiza en la historia intelectual de Occidente una corriente de pensamiento alternativa a la principal, la cual afirma que es posible la consecución de un orden de convivencia perfecto, siempre que demos cumplimiento a la fórmula correcta. Correspondería a Maquiavelo el honor de descubrir que no todos los fines últimos —esos a partir de los cuales justificamos el resto— son necesariamente compatibles unos con otros; el honor de desvelar que sistemas enteros de valores pueden chocar sin la posibilidad de un arbitrio racional, y que esto es algo a considerar como normal entre los seres humanos. Según Berlin, esto lo consiguió al poner ante los ojos de una comunidad cultural cristiana lo incompatible que eran sus virtudes con las cívicas del mundo clásico más adecuadas para la política;<sup>560</sup> sin embargo, habría sido mérito de Montesquieu justificar la aceptabilidad de las diferentes civilizaciones en tanto que productos de la adaptación de los pueblos a las diversas condiciones físicas e históricas. Una justificación, la de la prosperidad social, que también sirvió al barón de la Brède para defender la tolerancia, pues la práctica de esta prevendría la decadencia que, por el contrario, genera el despotismo. No obstante, y con el mismo objetivo de blindar la libertad, Montesquieu —al igual que hiciera Berlin— combinaba la reivindicación de las formas de vida peculiares y la de ciertos valores absolutos.<sup>561</sup>

Pero por destacadas que sean las figuras de Maquiavelo, Montesquieu o Stuart Mill, la filosofía que concibe la verdad y los fines de la vida no como entidades objetivas, sino como entidades por materializar desde puntos de vista particulares, es, según Berlin, principalmente germánica o, al menos, nórdica. Se trata de una concepción que halló vigorosa expresión en la teología de la Reforma y en la doctrina jurídica que avalaba la emancipación de los Estados-nación que emergían en el norte de Europa en el XVI, y que “quizá pueda remontarse aún más atrás, a las tribus teutónicas que llevaron sus costumbres propias del Este al Oeste y del Norte al Sur”, anteponiéndolas

<sup>559</sup> Sobre estas circunstancias, véase *supra* cap. II § II.

<sup>560</sup> Berlin (1979: 69-78 [132-141]).

<sup>561</sup> *Ibidem*: 143-161 [213-232].

al sistema jurídico universal del Imperio Romano y de la Iglesia de Roma.<sup>562</sup> El papel de la Reforma en la diversificación de los valores y el desarrollo de la tolerancia y la libertad de cultos y pensamiento en Europa y América son notorios. También la Reforma y las teorías de la tolerancia elaboradas en torno a ella reforzaron la conexión entre conocimiento y experiencia individual tan ligada a la modernidad.<sup>563</sup> Pero Berlin atribuye al Romanticismo la responsabilidad de haber incrustado en la conciencia moderna la desconfianza ante las pretensiones de una sociedad perfecta organizada con arreglo a leyes universales. Que esto sea así tiene que ver con la destacada posición que la voluntad, y no solo la razón, ocupa en la visión romántica de la naturaleza humana, lo cual entronca a su vez con una comprensión de los valores como realidades que se crean antes que como objetos a descubrir.<sup>564</sup>

## 2. *La justificación del pluralismo*

### A. *El argumento filosófico-lingüístico*

El discurso metaético sobre la diversidad de los fines humanos caracteriza al pluralismo no como algo casual y contingente, sino como una constante de la sociabilidad. Berlin sostiene que las concepciones sobre la realidad, la libertad o la autoridad, y hasta la comprensión de las propias necesidades, no provienen de simples datos naturales, sino que dependen de modelos, los cuales estarán más cargados de evaluaciones cuanto más estén conectados con deseos e intereses humanos. Incluso, en el supuesto de que existiera una sociedad dominada por una sola finalidad suprema, podrían surgir dudas y disputas respecto a los fines secundarios de cuya realización depende la del objetivo fundamental.<sup>565</sup> Estas cuestiones no serían resolubles “automática-

<sup>562</sup> Berlin (1990 [1959]: 188-190 [178-180]; 31 y ss. [48 y ss.]).

<sup>563</sup> Véase *supra* cap. I § III, 3, d).

<sup>564</sup> Berlin es, igualmente, muy crítico con la otra cara de estos valores románticos, que conduce a “la guerra de cada visionario por imponer su visión” y a “cada nación su objetivo propio”, así como a una “autoostración demencial y egomaniaca ante la propia esencia interior” que ciega toda posibilidad de comunicación entre los diversos (Berlin, 1990 [1959]: 40-45 [57-61]; 184-186 [175-177]). Anderson (1992: 235 y 236) ha criticado injustificadamente que Berlin relacione un mismo cuerpo de ideas con efectos contrarios, como si los códigos simbólicos no pudieran someterse a interpretaciones divergentes entre sí, motivadas por las distintas finalidades de los agentes hermenéuticos. La parentela de John Stuart Mill con el Romanticismo, señalada por Berlin (1990 [1959]: 61 [76]) y por Gray (1991a), resulta tan evidente como la del Romanticismo y el fascismo, que Berlin también apunta (1990 [1959]: 183-185 [174-176]).

<sup>565</sup> Nótese el ascendiente directo de esta reflexión de Berlin sobre las fuentes de las que emanan las cargas del juicio, según Rawls, y muy en particular sobre la carga “f” (Rawls,

mente mediante un razonamiento deductivo a partir de premisas aceptadas con el auxilio de un adecuado conocimiento de los hechos”.<sup>566</sup> Pues si bien la suerte de los ideales no es ajena a su plausibilidad considerando la experiencia empírica que tenemos del mundo, esta misma experiencia está teñida ineludiblemente de nociones normativas, sin las cuales la realidad resulta ininteligible, como la de ser humano; la de relaciones humanas donde la lógica tiene una limitada función rectora; entre otras.<sup>567</sup>

De esta manera, para Berlin cualquier intento de establecer jerarquías entre los valores tendría como límite la pluralidad de conceptos regulativos entramados en el lenguaje; esto vale tanto para el lenguaje natural como para el filosófico. De hecho, la marca de identidad de las preguntas filosóficas es la ausencia de un acuerdo amplio sobre las proposiciones que vengan al caso, salvo que restringamos la filosofía al análisis terminológico.<sup>568</sup>

### B. *El argumento pragmático y la inconsistencia del método empírico-analítico presupuesto*

Berlin combina la justificación del pluralismo basada en la filosofía del lenguaje con otras estrategias de fundamentación. Es comprensible que intente reforzar su posición de este modo, pues lo que se propone desafiar es nada menos que la corriente principal del pensamiento político occidental. Esa corriente que estaría vinculada al ideal platónico de que, primero, todos los problemas solo pueden tener una solución correcta, constituyendo las demás errores; segundo, tiene que haber un método seguro para el descubrimiento de esa verdad, y tercero, las soluciones verdaderas han de ser compatibles entre sí.<sup>569</sup> Berlin maneja también un argumento pragmático contra ese ideal, y es el del potencial de violencia dogmática que entraña, el cual se habría hecho efectivo en el sacrificio de muchos individuos para el logro del orden social perfecto.<sup>570</sup>

1993: cap. II § II, 3). En la obra *El liberalismo político*, Rawls presenta estas cargas del juicio como una relación de los diversos motivos que pueden dar origen a la existencia de desacuerdos razonables y que permiten pensar en el pluralismo de visiones del mundo como algo normal. Al igual que Berlin, Rawls vincula el pluralismo con la justificación de la tolerancia y del liberalismo. Sobre esto, véase *infra* cap. VIII § I, 2 y 4.

<sup>566</sup> Berlin (1978: 150, 151, 157 y 158 [247-249 y 258]).

<sup>567</sup> *Ibidem*: 166 y ss. [270 y ss.].

<sup>568</sup> *Ibidem*: 149 y 150 [247].

<sup>569</sup> Berlin (1990 [1959]: 5, 6, 42 y 43 [2, 24 y 25]).

<sup>570</sup> Berlin (1990 [1959]: 15 y 182 [33, 173]); (1988 [1969]: 167, 168, 170 y 171 [238, 239 y 242]).

Pero la aceptabilidad de este pragmatismo remite, en última instancia, a una epistemología empirista, a la suma de la observación y de una sencilla inducción lógica: igual que es evidente que una porción importante de sufrimiento humano se ha infligido en nombre de la realización de un orden social que sintetiza todo lo bueno, lo es que la existencia de este orden viene desmentida por la realidad cuando la observamos y la analizamos sin filtros metafísicos. En ausencia de tales apriorismos, lo que encontramos es una multiplicidad de valores no siempre compatibles, de forma que pueda elegirse entre ellos acudiendo a un principio armonizador. A partir de aquí, Berlin induce que el pluralismo es una verdad constante de la vida humana.<sup>571</sup>

Berlin, pues, identifica la pluralidad, la incompatibilidad, la incomparabilidad y la inconmensurabilidad de los fines últimos como evidencias empírico-lógicas contra el monismo y a favor del pluralismo; sin embargo, no está claro que los monistas nieguen la pluralidad de los valores y su frecuente incompatibilidad; lo que sí niegan es la incomparabilidad y la inconmensurabilidad; es decir, que no puedan medirse dos valores, porque no hay un aspecto común que lo permita, o porque no existe una escala cardinal u ordinal que sirva de referencia para jerarquizar los fines, respectivamente.<sup>572</sup> Pero, como ha planteado Griffin, no es preciso creer en la inconmensurabilidad y la incomparabilidad de los valores para ser pluralista, sino que basta con reconocer que existen fines *grosso modo* iguales en valor que, sin embargo, no pueden sustituirse los unos a los otros y hasta son incompatibles;<sup>573</sup> por ejemplo, tanto monta dedicar consagrar la vida al arte, al hedonismo, a la salvación de almas o a la investigación científica; al cultivo de una familia modélica o de la soltería independiente.

Esto que dice Griffin no lo admitiría Berlin en absoluto, pues la declaración de igualdad referida a ideales de vida radicalmente diferentes —declaración, por lo demás, históricamente muy cara al liberalismo y componente básico de la noción liberal de Estado de derecho— implica que dispomos de un criterio con el cual tasar el conjunto de los valores, y temería Berlin que establecido tal criterio privilegiado quedara también justificado el sacrificio de las concepciones particulares del mundo, especialmente las individuales.<sup>574</sup> De ahí el interés de la tesis de la inconmensurabilidad que, supuestamente, convierte en una ilusión la posibilidad de una epistemología normativa. Aunque, como se intentará demostrar a continuación, se trata de

<sup>571</sup> Berlin (1988 [1969]: IV, 168, 171 y 172 [57, 239, 242 y 243]).

<sup>572</sup> Lukes (94: 707).

<sup>573</sup> Griffin (1997: 36).

<sup>574</sup> Berlin (1990 [1959]: X y XI [16]); Díaz-Urmeneta (1999: 260 y ss.).



una tesis aquejada de circularidad y errores de concepto, que se autorrefuta, y de la cual terminan por desprenderse consecuencias justamente contrarias a las que persigue.

La doctrina platónica, desarrollada, según Berlin, por la corriente principal del pensamiento occidental, achaca las evidencias acerca de una pluralidad de visiones del mundo a un error de percepción humana. Frente a este error, “el conocimiento verdadero” (la *episteme*) permitiría a las personas apreciar la armonía que se da en el más real mundo de las ideas. Berlin se opone a esta doctrina afirmando que no existe contradicción entre la apariencia plural y la auténtica naturaleza de los valores humanos; esta es una afirmación que vendría avalada por la inconmensurabilidad de los valores, con la cual queda de manifiesto lo ficticio de cualquier pretensión de conciliar el conjunto de los fines humanos. La defensa de Berlin acerca de la inconmensurabilidad se estructura del siguiente modo:

Primero se parte de la constatación empírica de que los seres humanos orientan sus acciones en virtud de una pluralidad de fines últimos.

En segundo lugar se comprueba que el valor de los distintos fines es en ocasiones inconmensurable; es decir, que no siempre puede calcularse con arreglo a una misma medida. De ahí se deduce correctamente que esto no permite pensar en una jerarquía racional completa de los fines en un sentido análogo a la ordenación que, en cuanto óptimos, realizamos entre medios y fines.

Por último, el hecho anterior sirve para justificar que el pluralismo de fines humanos es una verdad moral, un hecho moral y político que no cabe modificar, y que la filosofía política se encuentra constreñida por esa realidad moral. En palabras de Berlin, que “la única normatividad posible sería la de aceptar el compromiso tolerable entre diversos modos de vida, con lo que el posible ámbito de la teoría política quedaría mermado”.<sup>575</sup> Pero tal inferencia solo puede realizarse sin contravenir la ley de Hume, esto es, sin incurrir en la falacia naturalista, contando con dos supuestos:  $S_1$ ) el universo discursivo de la razón práctica se agota en las opciones históricamente dadas en el momento en que Berlin desarrolló su reflexión, y  $S_2$ ) la posibilidad de conciliar prácticamente dos pretensiones de validez depende siempre de si cabe elegir entre ambas unívocamente conforme a las prescripciones de la elección racional.<sup>576</sup>

<sup>575</sup> Jahanbegloo (1992: 73). Esta interpretación de las consecuencias prácticas del pluralismo de Berlin la comparten Abellán (1995: 27 y 28) y García Guitián (1999: 301).

<sup>576</sup> Acerca de la corrección de derivar un deber de una proposición de hecho, siempre que sea dentro del contexto de una institución moral o política, véase Mackie (2000: cap. III).

En cuanto al primero de los supuestos ( $S_1$ ), Macpherson ha criticado que Berlin induzca de la falta de conciliación actual de ciertos fines últimos la irreconciliabilidad de estos. La teoría de Berlin incorporaría, de esta forma, no tanto una verdad universal como profecía, que podrá cumplirse en la medida en que sea aceptada por los agentes sociales (el doble círculo hermenéutico del que habla Giddens). No obstante, Berlin podría responder a eso diciendo que su teoría se asienta sobre el “conocimiento ordinario” que el empirismo presenta ordenadamente, un tipo de conocimiento para el cual es correcto realizar inducciones contando con un cuerpo de experiencia suficiente, como puede ser la historia conocida.

Sin embargo, todavía quedaría por demostrar que no incurre en contradicción al consagrar una visión naturalista de los valores. Esto se encuentra relacionado con la presunción  $S_2$ ; esta remite a “un razonamiento deductivo a partir de premisas aceptadas con el auxilio de un adecuado conocimiento de los hechos” para establecer el valor que puede concederse a las proposiciones normativas. Lo que avala este modo de operar es la fundamentación de la evaluación moral sobre una restringida noción de utilidad consecuencialista. No obstante, esta prioridad otorgada a los métodos de las ciencias formales y experimentales, y a una concepción abstracta del ser humano, choca con la idea de Berlin de que las concepciones y la experiencia de la realidad no provienen de simples datos naturales, sino que están mediadas por conceptos y categorías insertos en los lenguajes históricos y expresivos de contextos sociales particulares.<sup>577</sup>

### 3. *La tolerancia como respuesta al pluralismo, y sus problemas*

#### A. *Concepciones existenciales y justificaciones de la tolerancia*

La definición del pluralismo desde el punto de vista empírico-lógico tiene incidencia sobre el contenido del orden político que postula Berlin. Si las razones de segundo orden que brindan apoyo al pluralismo fueran provistas por las diversas concepciones éticas que confluyen en su constitución (si, por ejemplo, la identidad del pluralismo fuera el producto de un consenso entrecruzado del tipo que Rawls postula para validar la concepción de la justicia en su obra *El liberalismo político*),<sup>578</sup> el orientar la acción con arreglo a ellas constituiría un deber fundado en razones últimas. Pero, puesto que el mode-

<sup>577</sup> Una sintética y bien ordenada exposición de esta postura de Berlin la ofrece Díaz-Urmeneta (1999: 270-277).

<sup>578</sup> Rawls (1993: esp. cap. IV § III). La comparación se propone con valor ilustrativo.

lo apócrifo de actor moral que maneja Berlin es el de un sujeto que persigue una verdad objetiva y supuestamente neutral, ante el hallazgo de diversos referentes morales, entre los cuales no se puede escoger con eficiencia óptima, se extrae la conclusión de que el conocimiento del deber ser es, por lo general, imposible;<sup>579</sup> además, como correlato, se atribuye a la voluntad la función decisiva al respecto; eso sí, a una voluntad que no es inteligible, sino como la de un sujeto enraizado en la eticidad de su medio histórico.

A partir de esta dependencia apócrifa de la verdad práctica, respecto a los resultados de la elección racional, debe entenderse la conexión que establece Berlin entre pluralismo y tolerancia. El descubrimiento de que no existe una única verdad moral le conduce a remitir la determinación de las normas de acción a la subjetividad, de una manera que entronca con la tradición escéptica y relativista. Pero tanto el alcance de la incertidumbre como del perspectivismo en las cuestiones normativas están limitados por la objetividad del pluralismo, cuyas raíces modernas deben buscarse en la teología protestante, según se comentó anteriormente.

De esta manera, en el pensamiento de Berlin confluyen dos concepciones existenciales, que sirven de base a sendas justificaciones históricas de la tolerancia. Una de ellas presenta la pluralidad de visiones del bien como una verdad a respetar. Inicialmente, esto se postulaba en cuanto dispuesto por la voluntad divina. Pero, en el caso de Berlin, el carácter sagrado de las conciencias se relaciona con la diversidad de ideas y creencias desarrollada en el desencantado mundo moderno. Como hicieran el relativismo y el escepticismo, esta mutabilidad —elevada por Berlin al rango de verdad científica— sirve para refutar la validez de los dogmas y reivindicar, alternativamente, que debe permitirse a toda persona buscar su norma de vida;<sup>580</sup> sin embargo, la derivación de la tolerancia y, a partir de ella, del liberalismo conforme a estos planteamientos no está exenta de problemas distintos a los ya tratados.<sup>581</sup>

<sup>579</sup> Una exposición y crítica de las consecuencias inaceptables —tanto normativas como para la explicación y descripción de los acontecimientos— a las que conduce no considerar las restricciones informativas, que constituyen el marco de la racionalidad instrumental, se encuentra en Álvarez (1993: 94 y ss.).

<sup>580</sup> Sobre la combinación de justificaciones elementales de la tolerancia que se citan en la teoría de la tolerancia de Berlin, véase *supra* cap. I § II, 5. Acerca del paralelismo entre Berlin y Weber que se insinúa en el texto, véase Abellán (1999: 138 y ss.).

<sup>581</sup> Esta posición mediadora de la tolerancia entre el pluralismo y el liberalismo la plantea Berlin en el ensayo sobre Maquiavelo —Berlin (1979: 79 [142])—, y también en Jahambergloo (1992: 44 y 73). De ello da cuenta crítica García-Gutián (1999: 303, nota 546).

### B. *El pluralismo, político, no metafísico*

Para empezar, está la cuestión de la relación entre pluralismo y tolerancia. Ciertamente, la existencia de diversidad social es una condición necesaria de la tolerancia, pero no basta. Es preciso que esta diversidad lesione alguna convicción provocando rechazo.<sup>582</sup> En este sentido, se ha argüido que ni la inconmensurabilidad ni la incompatibilidad de los valores conllevan necesariamente a que se desencadene un conflicto, mientras que diferencias conmensurables pueden generar profunda hostilidad; lo determinante no sería tanto la irreductibilidad del pluralismo como su “carácter”.<sup>583</sup>

Tal reflexión debe conectarse con la referida crítica de la hegemonía del empirismo dentro de la estructura de la teoría pluralista de Berlin: contra aquella hegemonía, pero de modo afín a la filosofía del lenguaje berliniana, se ha planteado cómo el conocimiento y la normatividad producidos socialmente condicionan la relevancia política de los hechos;<sup>584</sup> cómo los problemas de convivencia —y también las dificultades para su solución mediante acuerdo— tienen más que ver con la importancia que los sujetos históricos atribuyen a ciertos objetivos que con la conciliabilidad de estos conforme a un modelo restringido de la racionalidad moral.

En este sentido, las personas pueden estar separadas por objetivos sobre los cuales no quepa una elección de lo racional-estratégicamente mejor. Pero estas diferencias bien pueden no resultar relevantes, e incluso ser protegidas y promovidas en su conjunto por los valores básicos de la cultura política.<sup>585</sup> Además, si estos valores están implantados lo suficiente, se verá restringido notablemente el espacio público para la tolerancia, en beneficio de formas más directas de respeto entre los ciudadanos.<sup>586</sup> Por el contrario, los puntos de vista acerca del significado o de los medios con los que realizar un fin

<sup>582</sup> Véase *supra* cap. II § II, 2.

<sup>583</sup> McKinnon (2000: 4).

<sup>584</sup> Este condicionamiento lo aprecian Griffin (1997: 50), Lukes (1997) y Anderson (1997) como límites de la relevancia práctica de la inconmensurabilidad.

<sup>585</sup> Newey (1999:125-127) señala cómo la jerarquía social, más que la lógica, es la variable de la que depende la prevalencia social de las circunstancias de la tolerancia. Gray (2001) también habla de que la inconmensurabilidad relevante es la civil y no la lógica.

<sup>586</sup> McKinnon (2000: 12) habla de una relación de compromiso —*engagement*—, antes que de tolerancia, entre los ciudadanos de una sociedad, en la que existe un consenso entrecruzado acerca de una concepción política de la justicia y donde está extendida la disposición a tratar las diferencias en el lenguaje de la razón pública. Una postura similar acerca de la marginalidad que corresponde a la tolerancia en el diseño institucional de *El liberalismo político* de Rawls la sostiene McCarthy (1997: 62). Este asunto se discute en *infra* cap. VIII § II, pero al lector le resultará familiar, pues constituye el aspecto informal de la cuestión tratada en el capítulo 3o.

compartido, que quizás fueran prácticamente armonizables en el curso de un diálogo desarrollado en mejores condiciones, pueden dar lugar a una persistente divergencia debido al estado de desarrollo del conocimiento o de las sensibilidades sociales al respecto. Por tanto, si se quiere establecer un marco de convivencia o cooperación en estas circunstancias, la tolerancia se hace necesaria, ya sea como recurso último posible, o bien como institución sobre la que edificar arreglos más complejos.

De las anteriores consideraciones nada se concluye contra la conexión entre pluralismo y tolerancia, ya que el argumento de la inconmensurabilidad no es el único sobre el que se sustenta el pluralismo,<sup>587</sup> pero sí que invita a la reflexión desplegada anteriormente para reformular el pluralismo en un sentido más político y menos metafísico. Para defender la tolerancia no es preciso competir metafísicamente con el dogmatismo afirmando, con toda la disputabilidad que acarrea, que la inconmensurabilidad es un rasgo ontológico de los fines humanos, sino que basta con asumir que la comunicación dirigida a establecer pautas de acción política no puede concebirse ignorando la configuración de las experiencias personales y grupales, el desarrollo social del conocimiento y la necesidad práctica de concluir los procesos deliberativos. No es difícil aceptar que estos datos son constitutivos, al tiempo que objetos, del entendimiento normativo, y así lo hace de hecho el pluralismo, en cuanto teoría que aspira a modificar las convicciones de quienes no la comparten y las oportunidades vitales de todos en general.

A partir de esta visión de la reflexión normativa se deriva, por un lado, su caracterización como una actividad falible y en persistente cambio, con lo que resulta ilusorio pensar que pueda declararse clausurado el pensamiento acerca de cierta categoría de fines con la sentencia del pluralismo o cualquier otra,<sup>588</sup> y por otra parte, la conciencia de que el orden sociopolítico concreto no puede dissociarse de las necesidades de quienes viven sujetos a él, ni del tipo de cultura y tecnología existentes, supone que en muchas circunstancias no ha de lograrse consensuar o llegar a una conclusión plenamente satisfactoria acerca de lo que se tiene que hacer. Pero entendidas las cosas de esta forma, la entidad y los límites del pluralismo ya no se van a concebir como una certeza metafísica, sino como un producto mismo de la política y de la experiencia moral, y por ellas eventualmente modificable. Esto coincide,

<sup>587</sup> Berlin y Williams (1994: 308, B).

<sup>588</sup> Esto lo plantea Berlin en referencia a los fines humanos universales, véase Berlin (1990 [1959]: 202-205 [191-193]). La noción de falibilidad no refuta la posibilidad de armonizar racionalmente nuestras divergencias. Antes bien, la expectativa de esta posible armonización invita a la continua reconsideración de nuestras convicciones, con lo cual también cabe esperar el reforzamiento de algunas de ellas.

por lo demás, con la idea de Berlin acerca de la constitución histórica de los sujetos.

El lector habrá reconocido el planteamiento dialógico que se propuso como justificación de la tolerancia en el segundo capítulo, como fundamento de la concepción del pluralismo recién defendida.<sup>589</sup> La argumentación allí se centró en lo necesario que resulta la tolerancia para asegurar una articulación democrática de las diferencias, siendo el diálogo entre iguales un elemento básico de esa democracia. Líneas arriba se ha hablado, más bien, de cómo la existencia de diferencias irreconciliables no puede afirmarse ni en abstracto ni en general, sino más bien como la consecuencia de una serie de fracasos contingentes en la empresa de entenderse en materias prácticas, en general, y políticas, en particular.

Pero ¿reconocer relevancia práctica al hecho de estos fracasos no se encuentra también aquejado por la falacia de petición de principio? La respuesta es que no, porque las evidencias fácticas no son tomadas como evidencias prácticas. Está claro que una teoría normativa debe considerar el entronque histórico de las experiencias y del conocimiento humano. Pero es condición de posibilidad de una empresa normativa que el contenido de tales experiencias sea en cierta medida disponible; si no es así, ni siquiera sería posible una ética conformista, que implica la posibilidad de alterar las convicciones de los descontentos. Ahora bien, los límites de esa disponibilidad no vienen dados por la lógica formal, y solo constituyen un fenómeno empírico a posteriori.

### C. *Dificultades y condicionantes de la fundamentación pluralista de la tolerancia*

Fijados los términos en los que considero adecuado definir el pluralismo, podemos continuar con las dificultades que plantea la derivación de la tolerancia a partir de aquel según lo entienden Berlin y otros filósofos pluralistas. Estos problemas tienen que ver con la falta de jerarquía entre valores que, en buena medida, propugna el pluralismo. La tolerancia, según la doctrina mayoritaria, consiste en abstenerse de intervenir contra aquello que, sin embargo, se rechaza. Esto presupone una tendencia a vetar lo finalmente tolerado, que sería “sintomática de la importancia o persistencia que para el sujeto tiene la convicción lesionada”; sin embargo, a las razones para prohibir se sobreponen otras, hasta el punto de orientar la conducta en el sentido de no prevenir lo que se desaprueba.<sup>590</sup> Ambos conjuntos de razones, las que mueven a vetar y las que terminan justificando la tolerancia, pueden estar

<sup>589</sup> Véase *supra* cap. II § I, 2, D.

<sup>590</sup> Véase *supra* cap. II § II.

radicadas en un mismo código ético, e incluso en un mismo valor dentro de este, o provenir de sistemas de valores diversos.<sup>591</sup> La cuestión es si un contexto integrado por sistemas de valores divergentes (carentes de relación jerárquica, y hasta mutuamente ofensivos, que el pluralismo hace corresponder con nuestra realidad moral) se puede correlacionar de modo general con la tolerancia.

De encontrarnos en una situación en la que quienes comparten distintos sistemas de creencias no reconocen un valor como comúnmente superior al resto, o comprensivo del resto, no habría regla sobre si tolerar o no más allá de lo establecido por las creencias de cada cual. Tal cosa no quiere decir que no quepa la tolerancia en un contexto pluralista: aunque la intolerancia no pueda postularse como regla universal, ello no obsta para afirmarla como elemento de la propia y peculiar forma de vida. Ahora bien, ¿es esto suficiente para afrontar una situación de la que el pluralismo de formas de vida es nota característica?, ¿lo es para establecer una justificación a un tiempo pluralista y liberal de la tolerancia.<sup>592</sup>

Berlin habla de una política de compromisos como lo más que puede esperarse en un contexto donde armonizar los valores es una “imposibilidad conceptual” y “no meramente práctica”.<sup>593</sup> Plantea que se ha de estar dispuesto a la práctica de concesiones mutuas, cediendo en las propias normas, valores y principios para lograr equilibrios que impidan la aparición de “situaciones desesperadas, de alternativas insoportables”.<sup>594</sup> En otras palabras, Berlin está recomendando la tolerancia como fundamento de la convivencia entre quienes comparten concepciones del mundo inconmensurables. Es tolerancia a lo que se refiere, porque, en términos generales, una persona puede considerar legítimamente lesionadas sus convicciones al tener que ceder en ellas con objeto de lograr un pacto o la mera coexistencia. Además, dentro de un marco normativo pluralista al apreciarse todos los fines humanos como igualmente últimos en principio, el sacrificio realizado desde la perspectiva de cualquiera de ellos basta para calificar una conducta de tolerante.<sup>595</sup>

Sin embargo, como ya se refirió antes, ni la tolerancia ni el compromiso resultan por sí mismos evidentes a partir de una situación de pluralismo fác-

<sup>591</sup> Newey (1999: 35-38).

<sup>592</sup> *Ibidem*: 125-127.

<sup>593</sup> Berlin (1990 [1959]: 47 y 48 [63]); Jahabegloo (1992: 73).

<sup>594</sup> Berlin (1990 [1959]: 36 y 37 [53 y 54]).

<sup>595</sup> En los últimos años, la tesis de que el valor supererogatorio de la tolerancia es relativo al contexto normativo de referencia ha encontrado muchos avales, véase por todos a Horton (1996). Entre nosotros, referido a las relaciones entre tolerancia y Estado de derecho, véase De Lucas (1992).

tico. Hace falta presuponer que los partícipes de las concepciones del mundo mutuamente ofensivas no van a pretender que sus creencias sean impuestas en todo caso. Conforme a lo que revela  $S_2$ , la verdad moral del pluralismo únicamente condiciona a quienes asumen que sus doctrinas solo gozarían de legitimidad universal si pudieran ofrecer una articulación racional del conjunto de los fines humanos. La disposición a proponer y aceptar términos como mínimo racionales del orden social es así una condición de acceso a un marco de convivencia organizado según criterios pluralistas. Además, se trata de una actitud que implica la necesaria subordinación de todas las cuestiones de fe o experiencias incommunicables a los ajustes requeridos para coexistir, que a la larga significa también cooperar; por tanto, se practica una reducción del espectro del pluralismo a aquellas doctrinas tolerantes, en el sentido de que asuman su limitada vigencia para acomodarse a la presencia de otras en aras de fines comunes.<sup>596</sup>

Berlin cuenta, de esta forma, con la racionalidad e, incluso, la razonabilidad como aptitudes morales que permitan a las personas adoptar decisiones y acuerdos prácticos, a pesar de que no sean plausibles las soluciones taxativas,<sup>597</sup> y puede hacerlo al entender tales aptitudes —en particular, en tanto se dirigen a garantizar la supervivencia y evitar el sufrimiento— como rasgos intrínsecamente humanos por encima de las diferencias culturales; estos rasgos son comparables con la estructura física común de las personas o la capacidad de hablar, que componen ese núcleo mínimo de conductas que permitiría distinguir a un ser humano de otro que no lo es.<sup>598</sup> Así, la tolerancia y el entendimiento político en un contexto pluralista serían plausibles, aun en el peor de los casos, en la medida en que correspondan con las mismas fronteras de lo humano, que, por ello, lo son también de la tolerancia.

#### D. *¿Pluralismo liberal? ¿Tolerancia liberal?*

¿Por qué la disposición favorable a la tolerancia y el compromiso que, como poco cabe esperar de un ser humano normal, habría de dar lugar a un marco de convivencia favorable a la libertad negativa individual, como Berlin pretende? ¿Por qué, por ejemplo, no sería una sociedad “decente” aquella en la que distintas doctrinas religiosas se limitaran a tolerarse entre sí, pero sin consentir ningún tipo de heterodoxia interna ni reconocer el derecho a la

<sup>596</sup> Así lo manifiesta claramente Henry Hardy (1999: 320), en su defensa del pluralismo.

<sup>597</sup> Esto queda claro, por ejemplo, en Berlin y Williams (1994: 306 y 307).

<sup>598</sup> Berlin (1990 [1959]: 35-37 [52-54], en relación con 202-206 [190-194]).



emigración? Berlin responde a estas preguntas introduciendo la protección de un ámbito mínimo de elección individual dentro del núcleo normativo universal.

La reducción de la libertad humana por debajo de cierto nivel de oportunidades de opción sería un “daño a los hombres en un sentido intrínseco, kantiano, y no meramente utilitario”.<sup>599</sup> Aquí la noción de “kantiano” aparece en referencia al segundo imperativo de la razón práctica para afirmar el carácter del fin último universal que posee el valor de la libertad negativa.<sup>600</sup> Mas, a diferencia de Kant, la esencia humana que se daña mermando la libertad negativa no es, según Berlin, la autonomía racional, la cual no podemos esperar que funcione como fundamento último de toda norma. Lo que protege la libertad negativa, y constituye el rasgo más distintivo de hombres y mujeres, es “la capacidad de la especie humana de inventar para sí a través de... la elección una diversidad de naturalezas, encarnadas en formas de vida irreductiblemente diferenciadas que contienen bienes (y males) que son en ocasiones inconmensurables y por tanto racionalmente incomparables”.<sup>601</sup>

No obstante, para Berlin el sujeto que elige no es un ser abstracto y sin ataduras, sino más bien es un agente cuya identidad está constituida por lealtades particulares, tradiciones culturales y un sentido de pertenencia comunal, como puede ser la conciencia nacional. De esta manera, aun cuando las elecciones radicales tuvieran la importancia que les otorga Berlin, estas van a presentarse típicamente menos como actos de voluntad que como reconstrucciones novedosas de los lenguajes históricos en los que se desenvuelve la experiencia.

La dimensión individual de la autocreación se concibe, por tanto, como dependiente de la colectiva. Pero con frecuencia ambas entran en conflicto y no puede explicarse la formación y la transformación de las identidades culturales como un acto de elección, salvo que concibamos a esta en un sentido extraordinariamente amplio, que abarque “los incontables ajustes de conducta que la gente hace, a menudo de manera no deliberada e incluso sin reflexión, respecto de sus diversas herencias y a menudo ante circunstancias cambiantes”. En estas circunstancias podemos encontrar entornos axiológicos que no conceden valor alguno a la actividad de elección, o cuyo carácter es manifiestamente autoritario.

A todo esto hay que sumar que la identidad personal que se crea y se renueva por medio de la elección puede ser de tipo no liberal.<sup>602</sup> Con esto

<sup>599</sup> Berlin (1988 [1969]: 54 [120]).

<sup>600</sup> Díaz-Urmeneta (1994: 292 y 293).

<sup>601</sup> Gray (1996: 25).

<sup>602</sup> Nótese que manejamos el mismo esquema de generalización antropológica que Berlin.

parece razonable pensar que Berlin no está trabajando en un marco teórico simplemente pluralista, sino que presupone un pluralismo escorado hacia el individualismo moderno, una versión del pluralismo intrínsecamente liberal. Por ello, su defensa de la tolerancia hacia los actos individuales, en tanto que deber integrado en el mínimo moral universal —para ser coherente con la concepción antropológica que mantiene—, se hace también deudora de una justificación de tipo contextual; deudora de que las circunstancias favorezcan un esquema de valores en sintonía con aquel.<sup>603</sup> Pero el pluralismo no contempla una crítica de los diferentes esquemas de valor correctora de sus insuficiencias liberales, salvo en la medida en que se dé la contingencia de que existen elementos en tales esquemas que permitan la crítica externa, o que exista una coincidencia entre el liberalismo y el mínimo moral universal; sin embargo, esta coincidencia no puede darse por sentada, aunque solo sea porque ciertos valores liberales, como el kantiano o milliano de la autonomía, constituyen una amenaza potencial para la integridad de algunos derechos humanos básicos, según el propio Berlin.

Contra la anterior conclusión se ha alegado que la tolerancia liberal encaminada prioritariamente a la defensa de la libertad individual es la más respetuosa con al pluralismo. Según Bernard Williams, esto es así por cuanto el liberalismo asume el pluralismo. Pero esta asunción no puede predicarse de toda la teoría liberal de la tolerancia, como se hace palmario al considerar la preponderancia de la autonomía en la interpretación autorizada del pensamiento de Mill.<sup>604</sup>

Otra conexión entre pluralismo y liberalismo vendría dada por el menor número de valores auténticos que esta ideología tiende a suprimir o menospreciar. Hay que darle la razón a Williams en que la validez de este argumento no se ve afectada, porque algunos valores languidezcan en un contexto pluralista.<sup>605</sup> Tal hecho no sería un problema, dado lo ilusorio de un mundo sin pérdida, en cuanto pudiera demostrarse que el liberalismo ofrece un contexto inequívocamente más favorable para el pluralismo. Pero esta demostración no la ofrece por sí solo un criterio cuantitativo.

Cierto es que el efecto histórico del liberalismo ha sido la apertura de las culturas tradicionales a nuevos valores e interpretaciones de estos, con lo cual ha generado una gran diversidad en el interior de las culturas, al tiempo que híbridos culturales. Pero la creación de híbridos ha supuesto también una cierta homogeneización de las culturas, en el sentido de favorecer una interpretación moderna de estas. La idea de que la mayor cantidad es valiosa

<sup>603</sup> Gray (1996: 52 y 202-204); García Guitián (1999: 304 y 305).

<sup>604</sup> Williams (1983: 25); Berlin y Williams (1994: 308).

<sup>605</sup> Williams (1983: 24 y 25).

porque cualquier cultura viable puede tener algo que enseñarnos presupone un esquema reflexivo de conocimiento; la idea de que mucho es valioso porque nos permite un mayor abanico de opciones conlleva privilegiar la elección autónoma como enfoque existencial. Además, replicar la consideración que merece tanto el pluralismo cultural como el de los fines secundarios y la variedad de nociones acerca de tales fines, como hace Crowder,<sup>606</sup> es simplemente insistir en el argumento numérico, y supone dar por buena la prioridad del liberalismo, de forma que solo un pluralista liberal podría apreciar.

Tampoco es seguro que todos los constreñimientos que el liberalismo impone a las culturas no liberales persigan permitir que tales culturas coexistan pacíficamente entre sí y con otras.<sup>607</sup> Afirmar algo así equivale a identificar el amplio conjunto de valores liberales con la normatividad humana mínima, lo cual, como se ha advertido, no puede ser admitido por Berlin, al menos explícitamente, pues conforme a su propio juicio, alguno de los valores liberales —como el de la autonomía o libertad positiva— podría suponer una amenaza para la integridad de ciertos derechos humanos básicos.

### III. CONCLUSIONES

Recapitulando sobre lo dicho acerca de las relaciones entre pluralismo y tolerancia, y el modo en que estas aparecen en la obra de Berlin, y avanzando un poco más en la reflexión, podemos extraer las conclusiones que a continuación se exponen.

#### 1. *Caracteres generales de la justificación de la tolerancia, según Berlin*

La justificación pluralista de la tolerancia desarrollada por Berlin está emparentada principalmente con la doctrina protestante de la sacralidad de la conciencia. Del mismo modo que tal doctrina exigía respeto por el vínculo particular que cada cual mantiene con Dios, al no haber nada más fundamental para el ser humano que la experiencia de la revelación, Berlin exige que se garantice al individuo un espacio social, donde pueda desplegar lo más esencial de sí; esto es, la posibilidad de recrearse a sí mismo mediante la libre elección. No obstante, la secularización del argumento implica diferencias en la forma en que se defiende la tolerancia a partir del pluralismo. En el caso de la doctrina protestante, la demanda proviene en última instancia de la voluntad divina: esta ha dispuesto que los hombres vivan su fe de ma-

<sup>606</sup> Crowder (1999: 11 y 12).

<sup>607</sup> *Ibidem*: 10.

nera diversa, por lo que les corresponde aceptarlo humildemente dejando a un lado el desprecio que pudieran sentir por las creencias religiosas de otros hombres. Para Berlin, la tolerancia emana de la veneración por la libertad en cuanto esencia de lo humano. Contraria a esta libertad serían las ilusiones de establecer códigos de valor universal, el correlato de cuya falta de fundamento sería aceptar humildemente el valor solo relativo de nuestros esquemas de valor. De esta forma, la teoría de la tolerancia de Berlin acrisola argumentos erigidos sobre el respeto por la individualidad, con otros más primitivos que consisten en recomendar a la tolerancia cuando no puede hacerse otra cosa, como la escolástica tolerancia como exigencia justicia, que posteriormente desarrollarían los teóricos de la razón de Estado.<sup>608</sup>

Tal carácter mixto de la teoría de la tolerancia de Berlin debe relacionarse con el recelo que este siente por cualquier pretensión de organizar racionalmente a la sociedad y por toda promesa de armonía social; esta aprensión permite explicar que Berlin se resista a articular explícitamente la defensa de la tolerancia sobre el valor de la libertad negativa,<sup>609</sup> aun cuando, según lo expuesto, sea razonable pensar que la prioridad de esta libertad funciona como presupuesto de todo su pensamiento. De hecho, una preocupación central de Berlin es que los discursos abstractos de la modernidad se lleven por delante de las experiencias del individuo empírico.

## 2. *Pluralismo, también de regímenes de tolerancia*

De la ausencia general de jerarquía entre valores en el pluralismo, resulta que, conforme a este, existirían tantas doctrinas de la tolerancia como sistemas axiológicos existentes. De entrada, no podríamos determinar la mayor corrección de una de las doctrinas en el caso de que se contradijeran entre sí. *Grosso modo*, esta manera de entender la tolerancia coherente con el pluralismo es la que encontramos en la obra de Michael Walzer, que examinaremos en el próximo capítulo.<sup>610</sup>

La teoría de Berlin no deja, sin embargo, sin recursos para discriminar entre los diversos sistemas de tolerancia. Hay unos mínimos, provistos por ciertos fines humanos y principios universales, que cualquier concepción de la tolerancia debe cubrir para ser aceptada dentro de un orden social legítimo, según parámetros pluralistas. Así, únicamente contarán como esquemas de auténticos valores humanos, aquellas doctrinas que no pretendan imponerse global y completamente. O, lo que es lo mismo, solo resultarán admisi-

<sup>608</sup> Sobre la tolerancia como exigencia de la justicia, véase cap. I § I, 1, A.

<sup>609</sup> Así lo cree Mack (1993).

<sup>610</sup> Véase *infra* cap. VI § I.

bles desde una óptica pluralista, aquellos conjuntos normativos que admitan una vigencia limitada, y esto de manera que como poco permita garantizar la supervivencia y evitar el sufrimiento extremo del mayor número de personas. De lo que resulta que la tolerancia en Berlin solo alcanza a las ideas y a las prácticas de por sí mínimamente tolerantes.

El problema es que la justificación de estos mínimos que ofrece Berlin no es convincente, ya que se apoya en un realismo de las emociones y las instituciones afectado por los examinados defectos de la aplicación de una metodología propia de las ciencias naturales al conocimiento normativo.

En el marco de la tolerancia mínima requerida para no ser excluido por un régimen pluralista, la disposición al acomodamiento y la tolerancia puede variar. Habrá quien por condescendencia o conveniencia tolerará concepciones que considera erróneas, a la espera de que también sean rechazadas por el resto del mundo. El ideal de algunos partícipes del pluralismo no va a ser, sin embargo, esta tolerancia temporal, sino otra, a la que Henry Hardy denomina como “radical”: una tolerancia conforme a la cual los valores ajenos se reconocen de principio a fin, y no menos fuertes que los propios.

La opinión de Hardy es que aquellas concepciones de la vida que no comparten esta visión radical de la tolerancia, y que él identifica con concepciones monistas, no pueden aspirar al mismo trato que las concepciones pluralistas en un marco de convivencia edificado sobre el pluralismo. En este sentido, a los pluralistas correspondería mantener, respecto a las creencias que no lo son, una actitud restrictiva de tolerancia no radical. Esto significa que no tendrían que apoyar la promoción de creencias monistas en modo alguno, ni lamentar su desaparición como consecuencia del progreso social del ideario pluralista, pues el *monismo*, al ser enemigo del pluralismo, también lo sería de la verdad.<sup>611</sup>

La posición de Hardy tiene su lógica, pero sería la propia de un pluralismo comprensivo, en términos de Rawls. Por ello, pienso —con Rawls— que tal visión de las cosas no tendría capacidad para generar una adhesión estable en una sociedad caracterizada por el hecho de la diversidad de visiones del bien. Lo que resultaría más congruente con el pluralismo, según ha puesto de manifiesto John Gray, es que si se promocionan públicamente valores pluralistas o si se protege el culto de doctrinas monistas, esto depende de los arreglos posibles en cada caso: de que nos hallemos ante una sociedad moderna con un componente fuertemente reflexivo; del peso relativo de las creencias tradicionales; de que exista más o menos homogeneidad cultural; etcétera. La legitimidad pluralista no va más allá de exigir a los poderes públicos, ante todo, que cumplan con los requerimientos políticos necesari-

<sup>611</sup> Hardy (1999: 316, nota 532; 317, nota 533; 316-323).

rios para garantizar la vigencia del mínimo normativo universal; que sean sensibles a las diferentes escalas de valor compartidas por sus ciudadanos; que, por encima de ellas, no traten de imponer una perspectiva ideológica amparándose en su validez universal, y que tampoco pretendan proscribir ideas y prácticas que no amenacen directamente la destrucción de un orden sociopolítico respetuoso con la diversidad de formas de vida de la población.

El conjunto de las citadas exigencias ofrece un régimen de tolerancia que, parafraseando a Rorty, se basa en la prioridad de la democracia sobre la filosofía, entendiendo aquella como el posible equilibrio de poderes dentro del ajuste a los fines humanos universales; además, es un equilibrio que, en las condiciones de una sociedad tardomoderna, sería favorable a las instituciones liberales, las cuales, por otra parte, realizarían los mínimos universales de moralidad correspondientes al actual momento histórico mejor que la mayoría de las alternativas; sin embargo, desde la óptica pluralista, esto no otorga ningún privilegio definitivo al liberalismo, ni siquiera al pluralismo liberal, ya que el contenido del núcleo común de los valores humanos —y dentro de él, del mínimo moral universal— no cabe determinarlo de una vez por todas, pues depende, como se expuso, tanto de la evolución de la humanidad como del desarrollo del conocimiento científico, antropológico y filosófico.

Por esa falta de privilegio definitivo del liberalismo, siempre que no se conculque el contenido del núcleo de la moralidad universal, lo más congruente sería considerar aceptable la imposición de una jerarquía particular de valores como un elemento esencial de una forma de vida valiosa.<sup>612</sup> Respecto al margen de tolerancia permisible, estaría en función de la cultura política particular y la prudencia. Así pues, la ambición de promover políticamente el pluralismo del modo indicado por Hardy solo valdría en cuanto fuera congruente con el contexto sociohistórico, ya que no es por sí misma derivable de la verdad del pluralismo. De otra manera, podríamos estar generando una situación que obligaría a las personas a actuar contra sus convicciones morales más profundas, sacrificándolas en el altar del pluralismo convertido en abstracción, lo cual resultaría, para Berlin, ominoso.<sup>613</sup>

<sup>612</sup> Sobre lo anterior, véase Gray (1986: 194).

<sup>613</sup> Berlin (1979: 160 [231]). Sobre arreglos institucionales y límites de la tolerancia, son significativas estas palabras de Berlin (citadas por Lukes, 1994: 76): “En política debe haber transacciones. No hay una regla decisoria. Hay que valorar el conjunto contrastando la fuerza de las diferentes demandas, no sólo su importancia cualitativa, sino también, por ejemplo, a cuántas personas afecta, y luego adoptar una decisión. La transacción es otra cosa. Una transacción sólo es posible cuando ninguna elección es moralmente vinculante, cuando se trata simplemente de elegir lo que en conjunto impide la consecuencia intolerable de entre

De hecho, no puede afirmarse que Berlin cuente con que, en términos generales, la mentalidad de las personas llegue a troquelarse a la medida del funcionamiento estable de la tolerancia. Nada indica que Berlin espere de los ciudadanos que asuman el limitado valor de sus convicciones, y que exija a una doctrina que acepte el pluralismo como verdad para resultar admisible dentro de un régimen pluralista. Precisamente, por ello, la tolerancia, en tanto que “soportar” un estado de cosas que se rechaza, es una virtud que deberá ser preservada y cultivada como condición de la civilidad.

### 3. *El pluralismo como contingencia previsible y la obligación de la tolerancia como compromiso*

Como se ha expuesto, implica menos especulación filosófica y es más solvente lógicamente considerar el pluralismo de jerarquías normativas como un hecho que, al tiempo que constituye las experiencias morales y políticas, también es moldeado por aquellas. Por otra parte, es coherente con el indeterminismo que postula Berlin, no derivar del hecho del pluralismo la restricción a priori de las posibilidades de entendimiento entre las personas. De esta manera, podemos identificar ciertos vínculos primarios, limitaciones de la producción y distribución social del conocimiento, o la necesidad de cerrar las deliberaciones y decisiones, como factores que explican que no se haya alcanzado un acuerdo sobre el fundamento normativo del orden social, sin que ello suponga aceptar que esos mismos factores justifican como válida esa falta de acuerdo; es decir, sin que ello conlleve negar la misma posibilidad del entendimiento práctico basado en buenas razones.

Habida cuenta de las discrepancias sobre el fundamento normativo de la convivencia, la disposición a sacrificar circunstancialmente la integridad de las propias convicciones se presenta como una condición de posibilidad para coordinar, de forma pacífica y mínimamente estable, los intereses enfrentados. La tolerancia, así como ese pacto a base de tolerancia mutua que es el compromiso, constituirían la alternativa a la barbarie. ¿Los hace eso obligatorios? La respuesta de Berlin es que sí, pues un comportamiento reconocible como humano no podría dejar de encarnar el mínimo de autointerés y razonabilidad requeridos para practicar la tolerancia, al menos cuando se trata de evitar graves conflictos. Esta respuesta, sin embargo, es defectuosa por el esencialismo que conlleva y por lo fallido de intentar elevar hechos generales a categoría normativa.

diversas alternativas, lo que más disminuye el dolor o la infelicidad. El criterio consiste en escoger todo lo que no sacrifica los fines últimos de demasiadas personas”.

Desde una posición contextualista, caben múltiples respuestas a la pregunta de por qué son obligatorios la tolerancia y el compromiso, y harán bien quienes comparten una misma concepción del mundo, en buscar razones para entenderse interpretando su tradición común; sin embargo, el problema de una sociedad pluralista es precisamente la quiebra de esa comunidad de valores. Esta situación invita a justificar los valores, y entre ellos la tolerancia, de otra forma. La propuesta que en este sentido he defendido, en el capítulo segundo, es la de una justificación a partir de las presuposiciones normativas sobre las cuales descansa la práctica de tratar, mediante el diálogo, las discrepancias acerca de la verdad o corrección de los enunciados teóricos o prácticos.<sup>614</sup>

Ahora bien, hay situaciones en las que un conflicto se presenta tan enconado que ni el sustrato cultural común ni el recordatorio de los fines humanos universales ni las estructuras de comunicación compartidas son capaces de motivar lo suficiente para flexibilizar las posturas. El problema es mayor cuando una parte de los implicados en el conflicto se resiste a admitir la igualdad de la otra parte a la hora de participar en un diálogo sobre qué debe hacerse, o a admitir, incluso, la humanidad de los rasgos distintivos de los “otros” que son rechazados. También es complicado cuando no existen experiencias compartidas que permitan entender la importancia que tienen para los otros los fines que chocan con los propios, o cuando lo que está en discusión es la interpretación de unos principios que admiten una presentación muy abstracta y pueden acoger una amplia gama de interpretaciones.

En tales circunstancias, una aproximación desde dentro al punto de vista del otro, un hacer reversibles las visiones enfrentadas sobre un asunto sin sacrificar matices, puede ofrecer razones que terminen por resultar cruciales para el entendimiento. Sin duda, podrá confiarse en la productividad de este recurso si, más que concurrir providencialmente en casos extremos, es cultivado y apreciado como una virtud por los procesos de socialización, y merece la pena que así sea en una situación como la actual, donde coinciden sociedades, que son cada vez menos homogéneas, con la extensión de la desconfianza respecto a los avales metafísicos de los valores morales y políticos; pues, en estas condiciones, difícilmente podrán sostenerse criterios morales y políticos que desconozcan la complejidad de nuestra constitución como sujetos. Todo esto remite a otra institución crucial en el pensamiento político de Berlin, la de la comprensión imaginativa o imaginación reconstructiva, que bien puede ser interpretada como otra forma de tolerancia.

<sup>614</sup> Véase *supra* cap. II § I, 3, D.



#### 4. *La tolerancia como comprensión imaginativa o imaginación reconstructiva*

Para Berlin, la cuestión de la comunicación entre personas que comparten distintos universos simbólicos de experiencia tiene que abordarse a partir de la dependencia que el sentido de la realidad mantiene respecto a esos universos simbólicos, pues “el objeto cobra vida en la palabra”, y esa palabra es la de un sujeto cuya identidad no responde a rasgos permanentes y abstractos. La identidad de los sujetos es “frágil” al tiempo que “viva”, porque se construye en interacción con representaciones colectivas que expresan distintas épocas y civilizaciones.<sup>615</sup> Las categorías de la experiencia, lejos de estar afincadas de una vez por todas, se encuentran a merced de la creatividad de los individuos y de sus relaciones. Tales categorías se proponen tentativamente por algunos; iluminan campos hasta entonces oscuros; advierten, no sin desconcierto, la novedad; se generalizan —como ya advirtiera Vico— al compartirse desde experiencias análogas y mediante la discusión; etcétera. A este proceso complejo y discontinuo alude Berlin, cuando dice, comentando a Herder, que “la historia de las revoluciones lingüísticas es la historia de la sucesión de las culturas, la verdadera revolución en la historia del género humano”.<sup>616</sup>

Esta raigambre particular de las experiencias y de las formas culturales que la conforman impediría, según Berlin, pensar en agotar su explicación empleando conceptos —por ejemplo, los moldes de la racionalidad formal— ajenos a las experiencias vitales en las cuales surgieron; sin embargo, todos dispondríamos de un conocimiento de lo que significa ser autores de nuestro propio mundo, de cómo y con qué consecuencias lo articulamos categorialmente, del grado de coherencia que alcanzamos, y de hasta qué punto esperamos que se nos entienda al actuar de ese modo. La idea de Berlin es que, sobre la base de estas experiencias, podemos comprender al “otro” como agente y autor, por extraño que nos resulte su esquema de valores.<sup>617</sup> La inteligibilidad del pensamiento y las conductas ajenas serían, de esta manera, posibles gracias al entendimiento de su singularidad proporcionado por un acercamiento empático (*einfihlung*) basado en nuestras propias experiencias.<sup>618</sup>

Díaz-Urmeneta ha elaborado una síntesis de la concepción de la comunicación en Berlin. Según esta:

<sup>615</sup> Díaz-Urmeneta (1994: 267).

<sup>616</sup> *Ibidem*: 271.

<sup>617</sup> Díaz-Urmeneta (1999: 279).

<sup>618</sup> Díaz-Urmeneta (1994: 167).

1o. Comunicar no es intercambiar lo idéntico, ni participar (o disentir) de iguales criterios de verdad, sino inventar (y proponer) y adentrarse en lo que otros inventan, expresar el propio afrontamiento del mundo —el mundo propio y la propia identidad— y entender la expresión del otro como lo diferencial de alguien que tiene la misma capacidad de expresión individualizada, sugerir fines que, siendo diferentes, pueden entenderse desde la propia capacidad de buscar y preferir.

2o. Para comprender y compartir un mundo, la conciencia de ser hablante es más decisiva que las referencias generales. Ella nos capacita a entrar en las diferentes formas de comprender el mundo, a detectar similitudes y diferencias desde los pequeños rasgos significativos de la expresión del otro, rasgos que llevan a comprender la diferencia de los mundos individuales —“los matices del lenguaje son indicadores de las diferentes formas de experiencia (*weltanschauungen*)”— y permiten tomarla como forma viva.<sup>619</sup>

Contando con estas ideas, la historia no puede considerarse como una sucesión de etapas de una misma identidad, sino como la consecuencia y la interacción entre individuos y representaciones colectivas de cariz diverso, como se comentó líneas arriba. Esta interacción, según lo dicho, no podría sostenerse únicamente en generalizaciones, que es lo propio de las ciencias empírico-analíticas. La actitud de una persona hacia otra, piensa Berlin, debiera basarse en apreciar lo que es ella en especial, y no lo que tiene en común con todos los demás. Tal individualidad quizá no pueda describirse, y menos aun analizarse, de modo exhaustivo; lo mismo sucedería con la comprensión de las culturas, las comunidades y las épocas.<sup>620</sup> Por eso, Berlin estima que la comprensión imaginativa o imaginación reconstructiva de las formas de vida distintas a las nuestras requiere, además del manejo de conocimientos y normas, de la sintonía sentimental (*sympatheia*) con todo aquel que, siendo tan humano como nosotros, emplea sus facultades de modo diferente al nuestro y experimenta la realidad de modo distinto.

Nótese que, para Berlin, la solución no está en la “solidaridad entre los particularismos, sino en reconocer al otro como capaz de dar sentido a lo real, aunque lo haga de una forma que dista mucho de la nuestra”. La comprensión de Berlin no es sino el reconocimiento de la identidad y la diferencia que hay en la labor por la que el otro dota de un sentido al mundo objetivo, un reconocimiento para el cual debemos procurar ponernos en la piel del otro.<sup>621</sup> Esta posibilidad tiene como límite el ser capaz de reconocer los fines

<sup>619</sup> *Ibidem*: 271.

<sup>620</sup> Berlin (1990 [1959]: 55).

<sup>621</sup> Díaz-Urmeneta (1999: 283).

del otro como humanos y el del mínimo moral universal, pues no basta con comprender para aceptar.<sup>622</sup> Pero, igualmente, la comprensión imaginativa tiene como presupuesto que se fomente la educación, si no moral, al menos sentimental. Para ello no es imprescindible ningún programa educativo, aunque tampoco sería desdeñable: a pesar de gobiernos y de mayorías enfrentadas, mediante el arte se ha fomentado y se sigue fomentando la apreciación del “otro” como un otro-concreto-como-yo.

<sup>622</sup> Berlin (1988 [1969]: XXIX).



## CAPÍTULO SEXTO

### LA TOLERANCIA COMO PRÁCTICA SOCIAL

En el capítulo anterior se expuso el pensamiento sobre la tolerancia de Isaiah Berlin. Este pensamiento ha tenido continuidad en autores posteriores, como John Gray, ya comentado en varias ocasiones,<sup>623</sup> o Joseph Raz, cuya idea básica será criticada en el capítulo siguiente.<sup>624</sup> En este capítulo se procederá a examinar la obra de otros dos filósofos liberales que, como podrá apreciarse, mantienen importantes puntos de contacto con Berlin, tanto en los presupuestos de partida como en sus conclusiones normativas. Uno de ellos es Michael Walzer, quien ha sido catalogado de pluralista por alguna estudiosa de este movimiento intelectual. El otro es Richard Rorty, quien sostiene posiciones próximas a Berlin en lo que respecta a la estructura simbólica de lo real, la moralidad mínima universal o la teoría, y la actuación política.<sup>625</sup>

La elección de los protagonistas de este capítulo viene motivada, además de por su notoriedad, por la importancia que han otorgado a la tolerancia dentro de sus teorías. Esto es especialmente claro en el caso de Michael Walzer, quien es autor de la obra *Tratado sobre la tolerancia*.<sup>626</sup> Pero Richard Rorty no se queda muy atrás en cuanto a lo mismo. Conceptos básicos de la teoría política de Rorty, como los de cosmopolitismo, reformismo o rechazo de la crueldad, están muy ligados al de tolerancia, según se verá.

Por lo demás, las propuestas que se expondrán y criticarán a continuación tienen en común que afrontan la integración de las formas de vida desde el punto de vista de que la referencia fundamental para resolverlo es el propio orden particular de valores, rechazando la posibilidad de justificar nuestras acciones más allá de lo establecido por la cultura de nuestra comunidad política. El pensamiento de Walzer puede considerarse como el enfoque afín al comunitarismo más elaborado de tantos que han planteado

<sup>623</sup> Véase *supra* cap. I § I, 2, D; cap. II § II, 5, y cap. V § I, 3, y III, 2. Se volverá sobre Gray en el cap. VIII § V, 3, A.

<sup>624</sup> Véase *infra* cap. VII § III.

<sup>625</sup> Sobre la relación de Walzer con Berlin, véase García Guitián (2001: 220 y 221). En cuanto al paralelismo entre Rorty y Berlin, véase García Guitián (2001: 223-230).

<sup>626</sup> Walzer (1998).

el problema de integrar la diversidad de formas de vida. Rorty, por su parte, presenta un pensamiento que busca superar algunos defectos filosóficos del comunitarismo e integrar ciertos momentos de verdad en los que se apoya la posmodernidad filosófica (la cual sirvió de apoyo a cierto multiculturalismo), aunque sin dar lugar a la falta de horizontes normativos de aquella. Además, ni Walzer ni Rorty dejan de considerar los posibles límites a los valores particulares emanados de una moralidad más allá de las fronteras de la propia comunidad.

Sin embargo, se sostendrá que las soluciones planteadas tanto por Walzer como por Rorty, por insignes que puedan ser dentro de las de su género, adolecen de importantes defectos filosóficos, y no pueden, por ello, aspirar a constituir una referencia normativa para organizar la coexistencia en sociedades donde el aislamiento cultural constituye claramente una entelequia. El modo en que la crítica a estas posiciones se plantea viene a revalidar la justificación de la tolerancia que se ofreció en el capítulo segundo.<sup>627</sup>

## I. MICHAEL WALZER: REGÍMENES TRIBALES Y VALORES UNIVERSALES DE LA TOLERANCIA

### 1. *El concepto y la concepción general de la tolerancia, según Walzer*

Entre quienes se suelen identificar como autores comunitaristas, hay uno que ha formulado toda una teoría sobre la tolerancia, ese es Michael Walzer. La idea general de su obra *Tratado sobre la tolerancia* es que diversos regímenes de tolerancia permiten la vida en común en distintos tipos de sistemas sociales, como son los imperios, la comunidad internacional, los Estados nacionales y las sociedades de emigrantes. La historia y la cultura de un pueblo determinan la mejor forma en que la tolerancia debe organizarse para él. En atención a esto, el significado de la tolerancia se amplía para cubrir un amplio espectro de motivaciones y disposiciones ante la diversidad social: la resignación, la aceptación estoica, la indiferencia, la curiosidad o el entusiasmo. La tolerancia, de esta forma, se asocia a una variedad de justificaciones y de prácticas, que varían según la comunidad.<sup>628</sup>

Walzer se alinea, pues, con el comunitarismo al postular que ni el concepto ni la justificación de una institución (en este caso la tolerancia) pueden hacerse depender de un valor universal; antes bien, son relativos a los significados sociales particulares de la comunidad.<sup>629</sup> Ahora bien, a diferencia

<sup>627</sup> Véase *supra* cap. II § I, 2, D.

<sup>628</sup> Walzer (1998: 13-21).

<sup>629</sup> *Ibidem*: 16; Walzer (1993: 22).

de MacIntyre o Taylor, la comunidad que Walzer considera central es la comunidad política, lo cual está en consonancia con el objetivo de ofrecer una teoría de la justicia adecuada, sin pretender abarcar el conjunto de la subjetividad, la acción o el razonamiento práctico de los seres humanos.<sup>630</sup> Esta circunscripción a lo político del pensamiento de Walzer constituye un elemento liberal de este.

En el planteamiento de Walzer sobresalen dos problemas: uno es el referido al concepto de tolerancia que maneja, que ya fue abordado en el segundo capítulo,<sup>631</sup> y el otro problema tiene que ver con un rasgo más general de la filosofía del autor, por lo que su tratamiento conduce a una evaluación también general de su enfoque. Al igual que hiciera con la justicia, Walzer remite el sentido de la tolerancia a una tarea hermenéutica de la axiología vigente en un momento y lugar determinados. Tal axiología es considerablemente estable, ya que los elementos que constituyen un régimen de tolerancia están tan bien trabados que es muy difícil alterarlo;<sup>632</sup> sin embargo, la reforma de un régimen de tolerancia siempre es posible, porque “los significados sociales no tienen por qué ser armoniosos; en ocasiones suministran solamente la estructura intelectual dentro de la cual las distribuciones son sometidas a debate”.<sup>633</sup> De hecho, Walzer plantea, justo antes de entrar a exponer los diversos regímenes de tolerancia, que la dimensión normativa de su trabajo está en que el conocimiento de lo distinto puede invitar a reconsiderar cómo se hacen las cosas en una cierta sociedad.<sup>634</sup> Eso sí, en las propuestas de cambio social no cabe apelar a “principios externos o universales”, pues los significados sociales son “estructuras necesarias”. Parafraseando su punto de vista acerca de la justicia distributiva, se diría que Walzer entiende que todo tratamiento sustancioso de la tolerancia es un tratamiento local.<sup>635</sup>

Este tratamiento local permite, por ejemplo, resolver la denominada “paradoja del censor tolerante”; esto es, que una persona pueda llegar a ser considerada más tolerante extendiendo el abanico de conductas que considera lesivas de sus convicciones. Tal paradoja se torna sin sentido al apreciar que no son los individuos particulares, sino los contextos sociales, los que establecen lo razonable de la lesión de las convicciones provocada por una

<sup>630</sup> Mulhall y Swift (1996: 218 y 219).

<sup>631</sup> Véase *supra* cap. II § I, 4.

<sup>632</sup> Esta percepción de las cosas se manifiesta, por ejemplo, en su reflexión acerca de las posibilidades de intervenir sobre la dinámica social estadounidense para establecer un régimen de tolerancia que potencie tanto el sentido crítico como el compromiso asociativo, *ibidem*: 122.

<sup>633</sup> Walzer (1993: 323).

<sup>634</sup> Walzer (1998).

<sup>635</sup> Walzer (1993: 223); Walzer (1998: 16-21).

conducta.<sup>636</sup> Pero Walzer no solo postula vincular el significado de la tolerancia con los problemas y los valores vigentes en los diferentes momentos y lugares, sino que va más allá al pretender apoyar sobre tales valores por entero la justificación de la tolerancia. Aquí es donde reside, a mi parecer, la principal debilidad de su pensamiento. Examinemos la cuestión.

## 2. *La pretendida clausura de las diversas justificaciones de la tolerancia, una idea difícil de sostener*

En la introducción a su *Tratado sobre la tolerancia*, Walzer insiste mucho en la imposibilidad de establecer principios cuyo valor exceda el ámbito de un cierto tipo de organización política, o incluso un caso histórico de esta.<sup>637</sup> No se podría decir, por ejemplo, que un régimen que favoreciera la supervivencia de los grupos por encima de la libertad de los individuos fuera sistemáticamente peor que otro que hiciera lo contrario, porque los grupos los integran individuos que siempre podrían optar por el primer tipo de organización. Respecto al modelo de tolerancia de Locke, Walzer dice que se adaptaría a “la experiencia que han tenido las agrupaciones de protestantes en cierto tipo de sociedades pero, más allá de esas experiencias y de esas sociedades, su posible alcance se tienen que argumentar y no se puede aceptar libremente sin más discusión”.<sup>638</sup> Aunque Walzer reconoce la utilidad de las comparaciones entre diferentes formas organizativas “para pensar a propósito de dónde estamos y sobre... alternativas disponibles”, ello no puede conllevar a que se trasladen regímenes completos de tolerancia de una estructura social a otra. La razón es que “algunas veces, al menos, y probablemente con gran frecuencia, las cosas que admiramos en un sistema histórico particular están relacionadas funcionalmente con otras que nos disgustan o que tememos”. Por eso, frecuentemente nos vemos abocados a tomar decisiones difíciles y “cuanto más difíciles sean las elecciones, menos probable es que haya una y solamente una salida que garantice un juicio filosófico favorable”. A la luz de esta reflexión, Walzer concluye que “quizá todas nuestras elecciones debieran ser tentativas y experimentales, sujetas a constante revisión e incluso abiertas a la posibilidad de hacer lo contrario”.<sup>639</sup>

Todo este discurrir de Walzer se encamina a afirmar la prioridad del contexto, incluso cuando la integridad de su correspondiente régimen de tolerancia sea cuestionada, o cuando dejamos de dar por supuesta la validez

<sup>636</sup> Horton (1996: 30)

<sup>637</sup> Walzer (1998: 16).

<sup>638</sup> *Ibidem*: 17.

<sup>639</sup> *Ibidem*: 18 y 19.



con que tal régimen cuenta por obra de la socialización y la costumbre, y confrontamos la realidad histórica de un modelo de tolerancia con la hipótesis de otra forma de organizar las diferencias sociales. Pero no es solo la primacía del contexto lo que se afirma: consecuencia de ella es que, por buenos que nos parezcan, la implantación de modelos de tolerancia fuera de su sociedad originaria se tiene que argumentar y no se puede aceptar libremente sin más discusión. Además, tal exigencia de justificación no se limita a los ensayos de reforma de un régimen de tolerancia basados en la importación de experiencias, que han dado buen resultado fuera de las propias fronteras. También se extiende a los casos difíciles y, bien mirado, Walzer piensa que “quizá” todas las decisiones relativas a un régimen de tolerancia “debieran ser tentativas y experimentales, sujetas a constante revisión e incluso abiertas a la posibilidad de hacer lo contrario”. De esta manera, Walzer postula la dependencia de la validez de un régimen de tolerancia respecto a su aceptabilidad racional, y cómo el dictamen conforme a este criterio puede indicarnos la conveniencia y hasta la necesidad de transformarlo. Eso sí, para Walzer la argumentación racional acerca de las normas de un régimen de tolerancia no podrá apelar a cualquier tipo de razones, sino solo a aquellas que sean “lo mejor para nosotros dado el tipo de grupos que consideramos valiosos y el tipo de individuos que somos”.<sup>640</sup>

Walzer se resiste, no obstante, a admitir que quepa un principio conforme al cual pueda realizarse una crítica filosófica de las diversas interpretaciones de los significados sociales vigentes. Igualmente, este autor insiste mucho en el limitado alcance de sus observaciones, que califica de “propia visión” con valor relativo a su experiencia personal, y solo se decide a plantear abiertamente propuestas normativas para los estadounidenses a las puertas del siglo XXI, porque ellos integran la comunidad de la que se considera partícipe.<sup>641</sup> Detrás de esta resistencia se encontraría, por un lado, lo que Mulhall y Swift denominan “el argumento conceptual de Walzer” contra la abstracción metodológica; esto es, su idea de que la distribución de los bienes sociales vendría determinada por el significado que se atribuye a estos en cada comunidad política; sin embargo, el significado de los referidos bienes, o de diferentes aspectos de un régimen de tolerancia, no es unívoco, sino que se plasma en distintos niveles de concreción. Además, si existe desacuerdo acerca de la interpretación adecuada de estos asuntos, podría suscitarse el acuerdo acudiendo a un nivel superior de abstracción en el que la definición de los bienes es más general.<sup>642</sup>

<sup>640</sup> *Ibidem*: 18.

<sup>641</sup> *Ibidem*: 14, 20 y 21.

<sup>642</sup> Dworkin (1983: 45).

La propia noción walzeriana de “igualdad compleja” responde a una estrategia abstractiva de este tipo. El principio de que los bienes sociales (ingresos, reconocimientos, atención médica, ocio, poder político, etcétera) han de ser distribuidos en razón al significado social particular de cada uno de ellos, y no por la posesión de otros bienes distintos (dando lugar a la supremacía del bien dinero, por ejemplo), permitiría, según Walzer, esclarecer la norma de justicia distributiva de los bienes sociales más ampliamente aceptable para una sociedad dada, y resolver así los problemas que puedan presentarse.<sup>643</sup> Del mismo modo, la forma en que Walzer concibe la crítica de los discursos hegemónicos sobre la organización social, basada en el marxismo y particularmente en Gramsci, conlleva a reformular los significados sociales vigentes, de manera que resulte aceptable a un mayor número de afectados por ellos. Según Walzer, las ideologías ofrecen descripciones del mundo y patrones normativos que pretendidamente satisfacen mejor que cualquiera de los intereses de “todos” aquellos a quienes el discurso ideológico se dirige. Las ideologías se sostendrían así en la universalidad, por lo que cabría criticarlas sobre la base de que el discurso que ofrecen acerca del significado de los valores comunitarios no responde al interés de todos sus miembros. Tal crítica de las ideologías podría impulsar nuevos acuerdos, basados en interpretaciones también nuevas, sobre el significado de los valores más generales de una cultura, y lograr cambios en prácticas sociales, como la tolerancia.<sup>644</sup>

Sin embargo, según pretende Walzer, ninguna crítica social, ninguna interpretación de los significados sociales realizada al amparo del principio de igualdad compleja, y ninguna discusión acerca de la organización de la tolerancia pueden ser valoradas conforme a otro patrón que el de las prácticas sociales para la determinación de lo correcto en una sociedad dada. De acuerdo con su concepción realista del discurso y su tratamiento de la justicia en una sociedad de castas, hay que entender que tales prácticas podrían consistir en ordalías o conversaciones racionales, en tanto unas u otras fueran capaces de obtener aceptación por la mayor parte de la comunidad; pero la corrección no puede hacerse depender de la aceptación efectiva. Si esto fuera así, una interpretación crítica, pero muy minoritaria en cierto momento, no podría considerarse justa por quienes la apoyan.

El criterio de corrección es la falta de alcance universal en sentido contrafáctico, y tiene sentido realizar esta generalización o abstracción respecto a los sistemas de valor, pues sirve para configurar una respuesta necesaria a una cuestión ineludible. Walzer puede compartir esto, pero, de nuevo, restringiendo el universo del discurso a lo que “de hecho” admita en cada mo-

<sup>643</sup> Walzer (1993: 30 y ss.).

<sup>644</sup> *Ibidem*: 22, nota 628; Walzer (1987: 41).

mento la comunidad política. Claro que esta es la regla general que él postula, y que estaría limitada por un cierto “código moral mínimo y universal”, cuya justificación, como después se planteará, resulta difícil de conciliar con el resto de su teoría política.

En todo caso, la teoría de Walzer, en general, y su teoría de la tolerancia, en particular, se orientan a solucionar los problemas de quienes se sirven de prácticas conversacionales para determinar qué debe hacerse. En el modo en que socialmente se practica la conversación, nos dice Walzer, esta carece de momentos de autoridad. No habría forma de determinar la verdad o la corrección moral por medio de ella, pues una discusión culmina tanto en acuerdos como en desacuerdos. Solo las convenciones, las presiones del tiempo, la estructura de autoridad, la disciplina de los partidos y los movimientos, los patrones de socialización y educación, y los procedimientos establecidos en la vida institucional permiten que el diálogo acabe (temporalmente) dando lugar a acuerdos, que nunca duran mucho tiempo, pues siempre alguna persona se mostrará descontenta con ellos y planteará nuevos argumentos que los desafíen.<sup>645</sup>

Esta descripción del significado social de la conversación que ofrece Walzer hace primar el punto de vista externo del observador sobre el punto de vista del participante en las conversaciones. Si los partícipes en una discusión consideraran a esta como un juego de lenguaje irrelevante para los efectos de dirimir el asunto de que se trata, no se explicaría el grado de irritación al que en ocasiones se llega en el curso de su desarrollo, una irritación que no solo viene dada porque se vislumbra que se va a “perder” en el juego de debatir, sino porque se dicen cosas “que faltan a la verdad” o que resultan “inaceptables” desde un punto de vista normativo.

De hecho, no solo los filósofos, sino también los ciudadanos y las ciudadanas, así como sus representantes políticos, distinguen entre verdad y convención. Lo hacen, lo hacemos, por mucho que legítimamente aceptemos el juego de las mayorías o los procedimientos judiciales para alcanzar acuerdos sobre hechos y normas que hagan posible la convivencia en un mundo tan abundante en discrepancias como escaso en tiempo y recursos. La crítica social, las revoluciones o la alternancia política se fundamentan considerablemente en la distinción entre lo convencional y lo verdadero. ¿O acaso Walzer solo pretende expresarse, cumplir sus obligaciones como profesor y hacer pasar un buen rato a sus lectores? Si quiere hacer bien su trabajo, si quiere hacer pasar un buen rato a sus lectores, ¿no debe intentar convencerlos?, ¿no es ese el significado social de la reflexión política?, ¿no significa “convencer” conseguir que el lector coincida en lo dicho por el autor sin que este le oculte

<sup>645</sup> Walzer (1990).

información o emplee falacias lógicas, basándose solo en la fuerza del mejor argumento? Incluso, si la deliberación acerca del mejor régimen de tolerancia se limitara a apelar a valores solo compartidos por los miembros de la propia comunidad, no sería inteligible desvincularla de una pretensión de corrección.

Walzer piensa que las convenciones que regulan la teoría política o el diálogo filosófico no pueden dar lugar por sí solas a enunciados no verdaderos, sino tan siquiera auténticos que aprehendan el significado de valores sociales particulares. Pero esta idea radica en la misma confusión entre lo aceptable y lo aceptado antes referida, además de no captar ni las reglas ni el significado social del diálogo, en general, y de la filosofía política, en particular. En el debate público, las reflexiones de los teóricos políticos y de los filósofos gozan de una presunción añadida de corrección, derivada de estructuras de autoridad históricamente conformadas; sin embargo, donde la reflexividad rige como criterio, la lógica interna de esta autoridad tiene que ver con el rigor en el manejo de la información y en la argumentación, y sin responder a esta lógica interna no hay posición teórica o científica que pueda mantenerse por mucho tiempo. Esto tiene que ver con la permanente apertura del discurso a nuevos participantes: los presupuestos del discurso que determinan esta lógica, y particularmente la igualdad de todos los partícipes en él para cuestionar cualquier aserción y la obligación de atender las demandas de justificación, explican que nadie puede declarar el fin del discurso sin contravenir sus reglas (otra cosa es que la necesidad de adoptar decisiones conduzca al establecimiento de convenciones de las cuales se derive un cierre circunstancial del debate, sobre el que se emane algún tipo de verdad formal). Pero que el discurso no tenga fin en el sentido de término no significa que carezca de fin entendido como objetivo, de *telos*: incluso aunque se participe en él con el propósito de divertirse, de obtener poder o de eludir responsabilidades, este objetivo es un componente del juego social de discutir.

### *3. La apertura estructural del discurso y lo cuestionable de adoptar las comunidades culturales como unidad básica de la reflexión política*

Precisamente, a partir de la apertura estructural del discurso puede formularse una crítica aún más radical a las restricciones de ámbito y validez que Walzer predica de la conversación filosófica. Si, como he defendido, nadie puede cerrar a voluntad y definitivamente ninguna deliberación orientada al entendimiento práctico, entonces no hay nada que impida discutir la estilización de la realidad social, que es el concepto de igualdad compleja, o la adopción de las comunidades políticas como unidad básica de la reflexión

política, en general, y de la reflexión sobre cómo integrar las diferencias, en particular. Verdaderamente, no faltan argumentos para cuestionar la aptitud de tales estilizaciones para el propósito práctico al que se orientan.

Por un lado, la idea de que la reflexión política debe ceñirse a una tarea de interpretación de los significados sociales —sobre la que se apoya tanto la noción de igualdad compleja como la de que el criterio rector de la integración de las diferencias deben ser los valores particulares de una comunidad— adolece de un defecto de fundamentación: del hecho de que los seres humanos sean seres productores de cultura, y de que esta producción se plasme en lenguas, valores y costumbres distintos, no se deduce que una variable independiente de la organización de la convivencia deba ser la preservación de los diversos significados culturales atribuidos a los bienes sociales. Hay, desde luego, buenas razones que justifican el empleo de tales categorías normativas particulares compartidas por un grupo. Con carácter general, puede afirmarse que, puesto que la constitución de las personas —en tanto seres que se comportan con arreglo a normas y valores— se realiza en un cierto contexto social, existe un interés legítimo en preservar aquello que, en principio, se identifica con el sentido de nuestro mundo. Con carácter particular, hay buenas razones para proteger y promover instituciones singulares concretas por sus beneficios, como las asociaciones estadounidenses de tiempo libre que reivindica Walzer.

Pero nótese que, con el mismo nivel de generalización y de abstracción con que Walzer justifica sus puntos de vista, también pueden desplegarse argumentos que cuestionen la validez de la noción de igualdad compleja, o que sostengan el limitado valor que debe reconocerse a los valores comunitarios de cara a la integración del pluralismo. Estos posibles discursos críticos, al igual que los apoloéticos de Walzer, se desenvuelven en unos términos no circunscritos a los valores particulares de una sociedad dada.

Otro aspecto cuestionable de la idea de que la reflexión política debe ceñirse a una tarea de interpretación de los significados sociales tiene que ver con los límites de la vigencia de los valores comunitarios. Walzer deja claro que no trata de “defender un relativismo sin restricciones”, sino que solo cuentan como opciones a morales aquellos órdenes que sirvan para “mantener algún tipo de coexistencia pacífica”, y con ello defender los derechos humanos básicos.<sup>646</sup> Tal posición, en lo que a la tolerancia se refiere, significa que la coexistencia pacífica y los derechos humanos básicos constituyen requisitos de la aceptabilidad de cualquier régimen de esta.<sup>647</sup> Pero ¿cómo se justifican tales valores?, ¿en qué medida restringen sustantivamente el espa-

<sup>646</sup> Walzer (1998: 19).

<sup>647</sup> *Ibidem*: 16.

cio de lo legítimo? Walzer responde a la primera de estas preguntas apelando al hecho de que “normalmente hay una fuerte predisposición a decir” que se trata de valores valiosos, y que “las personas no pueden justificarse, ya sea para sí mismas o ante otras, sin aceptar el valor de la coexistencia pacífica y el de la vida y la libertad a las que sirve dicha coexistencia”. Por eso, la carga de la prueba recae sobre quienes actúan contra lo dispuesto por tales valores, aunque normalmente estas personas no admitan estar comportándose de modo contrario a ellos.<sup>648</sup>

Para explicar por qué se da esa tendencia a apreciar la coexistencia pacífica y una mínima protección y efectividad de derechos como la vida y la libertad, Walzer se remite a Scanlon: constituyen valores que justificarían las propias acciones, de modo que los demás se vean impedidos de rechazarlas razonablemente, nos dice este.<sup>649</sup> Pero esa convicción razonable a la que mueven tales valores no emanaría, según Walzer, directamente de la validez universal de los referidos principios, sino más bien provendría de la motivación ejercida por la moralidad densa particular de la que Walzer participa, que es el lenguaje de los derechos. Mediante una interpretación de tal moralidad densa, la cual comparte Walzer con sus lectores, este intenta establecer el significado de la moralidad “tenue” universal. El presupuesto de que no es concebible otra fuente de validez normativa que las moralidades densas particulares conlleva a que la producción de la moralidad tenue deba entenderse como una empresa fundamentalmente interpretativa antes que creativa, al igual que como una cuestión de coyuntura histórica antes que filosófica. Es el hecho de que ciertos valores presentes en distintas moralidades densas son reconocidos reiteradamente, debido a la existencia de sucesos, problemas y experiencias similares, lo que confiere a estos valores una fuerza normativa especial, y permite manejarlos como patrones evaluativos de las moralidades densas. De este modo, la moralidad universal se conforma como una parte de las moralidades densas (su mínimo denominador común) antes que como un fundamento de ella.<sup>650</sup>

El modo en que Walzer justifica la moralidad mínima guarda cierto parecido con el consenso entrecruzado, mediante el cual John Rawls postula validar una concepción de la justicia para una sociedad democrática. En ambos casos, los partícipes de concepciones del bien particulares aceptan por sus razones, también particulares, unas normas que han de servir para regular la convivencia en común. Las diferencias son, sin embargo, notables: en primer lugar, la concepción de la justicia es un cuerpo normativo muy

<sup>648</sup> *Idem.*

<sup>649</sup> Scanlon (1982: 116), cit. por Walzer (1998: 16); (1987: 46).

<sup>650</sup> Walzer (1996: 42-51).

detallado para una sociedad determinada, y ello implica un amplio espectro de restricciones a las concepciones que a priori cuentan a la hora de validar las normas. Aún más relevante es que el consenso superpuesto rawlsiano sirve de base a una justificación común de una concepción política de la justicia susceptible de ser compartida por todos los miembros de una sociedad democrática, mientras que para Walzer la superposición de reconocimiento de valores solo permite identificar cuáles de ellos forman parte de la moralidad mínima universal, remitiéndose su justificación a las moralidades densas particulares.

No obstante, para la selección de los valores integrantes del mínimo moral universal es preciso contar con “criterios de lo tenue” que permitan filtrar aquellos elementos de una moralidad densa incompatibles con otras moralidades densas “que sí aprobarían un examen de moralidad mínima” (y no simplemente irreconciliables con otras moralidades densas cualesquiera). Esto significa que la selección de los valores integrantes del mínimo moral universal ya presupone una idea acerca de cuáles son estos valores. Además, aun cuando desde el punto de vista de un observador el contenido de esa idea se halle informado por la moralidad densa de la que alguien participa, “conceptualmente hablando estos valores constituyen una realidad diferenciada”.<sup>651</sup> De hecho, Walzer admite la posibilidad de encontrar “la respuesta correcta... de modo que no se requiera volver sobre ello”, aunque sea “únicamente en términos minimalistas”, en lo referente a qué hacer frente “a las injusticias más brutales y ofensivas”; pues en todo lo demás el discurso posible no tendría un valor epistémico distinto al discurso artístico.<sup>652</sup> El problema es que, para la determinación de lo “más brutal y ofensivo” y de las reacciones correspondientes, Walzer no contempla otro recurso que el de las moralidades densas y su solapamiento de hecho, cuando, como se ha expuesto, esta tarea presupone el manejo de criterios tenues. Uno de estos criterios sería que en una sociedad se permita y se facilite mínimamente los encuentros entre personas que, viviendo o no en ella, comparten distintas moralidades densas,<sup>653</sup> lo cual implica, entre otras cosas, aceptar la existencia de la diversidad, alguna forma de “tolerancia” —en el sentido lato de Walzer— que haga posible la diferencia, según parafraseando a este;<sup>654</sup> sin embargo, el modo en que se sustenta este criterio conecta con el círculo vicioso ya referido.

<sup>651</sup> Esta apreciación se inspira en la que realiza Habermas (1998c: 164-170) sobre la noción rawlsiana de consenso superpuesto.

<sup>652</sup> Walzer (1996: 83 y 84).

<sup>653</sup> *Ibidem*: 51.

<sup>654</sup> Walzer (1998: 13 y 14).

Las inconsistencias del proceder intelectual de Walzer pienso que tienen mucho que ver con la forma de defensa postradicional de la tradición que practica el comunitarismo. La defensa postradicional del valor de la tradición no hace depender aquel de su sentido tradicional, sino que lo justifica reflexivamente mediante unos argumentos que no apelan al punto de vista interno de la tradición, sino que buscan convencer a un público socializado en el contexto de los valores ilustrados de la necesidad de proteger y promover tradiciones amenazadas por el desarrollo de la reflexividad moderna. Tal cosa diferencia al comunitarismo del fundamentalismo. Este último, como bien lo define Giddens, no es ni más ni menos que “tradición en su sentido tradicional”, aunque hoy cercada en lugar de su apogeo. El fundamentalismo puede entenderse como una afirmación de la verdad tradicional sin considerar las consecuencias; sin embargo, para la defensa discursiva de la tradición lo más determinante es la disposición a entablar un diálogo y suspender la amenaza de la violencia.<sup>655</sup> Hay una cierta disposición al entendimiento pacífico presupuesta en este sentido, pero el comunitarismo no puede pretender para este presupuesto una validez que exceda de los contextos de valor particulares sin acudir, para justificarla, a un discurso que desborde tales contextos de valor. No obstante, sí que celebrará tal disposición al entendimiento pacífico allí donde la encuentre manifestada en una comunidad de raigambre no liberal.

## II. EL COSMOPOLITISMO NARCISISTA DE RICHARD RORTY O LA TOLERANCIA ENTRE LA PERSUASIÓN Y LA RECREACIÓN

El pensamiento de Richard Rorty es un aspecto que destaca por muchos motivos. No es el menor de ellos la respuesta que ofrece Rorty a la cuestión de cómo es posible el diálogo y la cooperación entre personas que participan de formas de vida distintas. Este aspecto del pensamiento político rortyano merece atención en consonancia con el renovado interés por la tolerancia al que asistimos desde hace unos años, asociado a la importancia social y política adquirida por la diversidad. Pero además de las razones circunstanciales que invitan a aproximarse a las ideas de Richard Rorty relativas a las relaciones entre culturas, resulta que las nociones claves de su filosofía política están estrechamente ligadas a la tolerancia, entendida en el sentido amplio de la manera de entablar una relación pacífica con lo diferente. Esto ocurre con los conceptos de cosmopolitismo, narcisismo secundario o la *racionalidad*, liberal, así como con el valor fundamental y axiomático para el liberalismo que atribuye a abominar de la crueldad. Por este motivo, la

<sup>655</sup> Giddens (1997: 128 y 129).



perspectiva de lo que supondría una teoría rortyana de la tolerancia nos ofrece una lectura no forzada del pensamiento de Rorty, que permite poner de relevancia las principales virtudes y defectos de la filosofía política de este autor. Tal es la lectura a desarrollar en las páginas siguientes; en este sentido, la manera de hacerlo será la exposición crítica del sentido que recibe cada uno de los conceptos ligados a la tolerancia antes referidos dentro del pensamiento de Rorty.

### 1. *Abominar de la crueldad como axioma*

Rorty define su pensamiento como “liberalismo burgués posmoderno”. Con el calificativo de “burgués”, este autor busca imprimir al ideal liberal una marca de temporalidad, finitud y valor contextual, que propone interpretar como un tributo al historicismo marxista. En este sentido, el liberalismo que defiende Rorty sería el fruto del triunfo obtenido por la burguesía sobre la nobleza, al conseguir el establecimiento de un orden legal presidido por la libertad de empresa y la regulación de producción y precios por la oferta y la demanda.

Son las instituciones y las prácticas de las prósperas democracias del Atlántico Norte las que encarnan el ideal político que sostiene Rorty; además, para defenderlas no piensa que se necesite acudir a argumentos transculturales, ahistóricos, sobre la racionalidad o sobre la moralidad que subyacen a este tipo de cultura liberal. Aquí es donde se revela el significado del apelido posmoderno del liberalismo de Rorty: este dice que utiliza el término “posmoderno” con el significado acuñado por Lyotard, quien afirma que la actitud posmoderna es la de desconfianza en las metanarrativas.<sup>656</sup> Rorty denomina “ironista” a esta actitud, y la contrapone a la búsqueda de esencias propia de la metafísica tradicional.

En vez de buscar una justificación universal o transcultural, la política debe construirse a partir de un axioma: la abominación de la crueldad que proclama Rorty.<sup>657</sup> Él podría haber motivado de diversas maneras este rechazo fundamental de la crueldad sin alejarse de la actitud ironista que, según piensa, debe presidir a la reflexión normativa. Igualmente, él podría haber apelado, por ejemplo, a alguno de los argumentos relativistas o agnósticos que históricamente se han ofrecido en defensa de la tolerancia; igualmente, podría haber dicho que reprimir las ideas y las prácticas diferentes no se sostiene habida cuenta de la diversidad de formas de vida que podemos

<sup>656</sup> Rorty (1996: 269).

<sup>657</sup> Rorty (1991: 92).

encontrar a lo largo del espacio y el tiempo, como hicieran los enciclopedistas o más recientemente Isaiah Berlin, o que reprimir al diferente no se justifica, porque es incierto que lleguen a alcanzarse verdades definitivas, como defendiera Pierre Bayle y, tras él, Locke o Rawls; sin embargo, Rorty no acude a ninguno de estos argumentos. Es más, este autor piensa que un ironista liberal no tiene respuesta para la pregunta de por qué no ser cruel, ni contempla “ningún apoyo teórico que no sea circular de la creencia de que la crueldad es horrible”.<sup>658</sup> Más que argumentos, para Rorty debe atenderse a lo que gracias a ellos, no menos que a las tecnologías disponibles y a las circunstancias de variado cariz, ciertos seres humanos han llegado a edificar en la historia: una forma de vida en la que es norma que el conflicto entre relatos del mundo (vigentes frente a nuevos, autóctonos frente a foráneos) sea resuelto mediante palabras en vez de hechos, por la persuasión en vez de la fuerza.<sup>659</sup> La centralidad que el valor de evitar la crueldad ostenta dentro de esta forma de vida o, dicho de otra forma, el lugar que este valor ocupa en la tradición liberal es lo que determina su carácter axiomático. En esta visión del liberalismo, Rorty sigue a Judith Shklar, para quien supeditar el rechazo de la crueldad a otro valor no hace sino preparar el camino para que se genere más crueldad antes que después.<sup>660</sup>

## 2. *Cosmopolitismo sin emancipación*

Por “cosmopolitismo” entiende Rorty no un género moral que sería válido para la humanidad en su conjunto, sino la normatividad inserta en las instituciones y en las prácticas del Occidente liberal, consideradas desde el punto de vista de su capacidad para extender sus bondades por medio de la persuasión. De este ideal normativo cosmopolita destaca Rorty su carácter reformista y su compromiso con la persuasión frente a la violencia. La retórica revolucionaria es desechada por superflua: Rorty piensa que no hay nada de lo que emanciparse, igual que la evolución biológica no emancipó a nadie de nada “al pasar de los trilobites a los antropoides”.<sup>661</sup> Frente a la revolucionaria, la denominada “retórica reformista” apunta a una forma de hacer política (la liberal) vinculada a la tolerancia (la disposición a vivir con la pluralidad y procurar la ausencia de sufrimiento). De este modo, la tolerancia se presenta como lo opuesto a la emancipación.

<sup>658</sup> *Ibidem*: 17.

<sup>659</sup> *Ibidem*: 67-71.

<sup>660</sup> Rorty (1991: 17); Shklar (1984: 22 y ss.), (1989).

<sup>661</sup> Rorty (1996: 288).

Este modo de vincular tolerancia, cosmopolitismo y reformismo capta la estrecha relación que la tolerancia, el rechazo de la violencia y la lucha contra la discriminación han mantenido a lo largo de la historia; sin embargo, es discutible que la solución a todos nuestros problemas, en relación con lo diferente, venga dada por la cultura e instituciones del liberalismo contemporáneo, concebido como un complejo económico e ideológico que “ya posee las instituciones necesarias para su desarrollo”, aunque quepan esperar de él algunos nuevos logros.<sup>662</sup>

La pretensión de Rorty de que “ya tenemos toda la teoría que necesitábamos” tiene un sentido pragmático, que es el de evitar la violencia asociada a los cambios revolucionarios y que se persevere en unos valores que ciertamente se han demostrado eficaces para promover el bienestar y, en particular, la cooperación entre personas que mantienen ideas y hasta cosmovisiones diferentes,<sup>663</sup> sin embargo, si solo consideramos legítima aquella tolerancia que sobreponga a las diferencias sociales que no desafíen el orden liberal con su distribución de los espacios público y privado; si desvinculamos la tolerancia de la posibilidad de construir nuevos juicios acerca de cómo debe ser el orden social, e incluso el orden mundial... ¿cabe esperar que a partir del respeto liberal por las diferencias se sigan obteniendo soluciones que supongan transformaciones sociales, como las que en su momento supusieron la tolerancia religiosa, la no discriminación por razón de género o los seguros sociales?, ¿puede un filósofo consciente de la raíz contingente de las teorías políticas decir que esas nociones han sido indispensables para el progreso moral, pero que “ya tenemos toda la teoría que necesitábamos”?<sup>664</sup>

### 3. *Narcisismo secundario: las incongruencias del etnocentrismo*

La noción de narcisismo secundario la toma Rorty de Lyotard, y con ella viene a afirmar la naturaleza histórica de la identidad humana, frente cualquier tipo de trascendentalismo. Este narcisismo es un correlato del abandono por Rorty de la fundamentación racional como método filosófico. Según Rorty, la integración política de las diferencias culturales no puede plantearse como un problema a resolver mediante pautas deducidas de premisas universalmente compartidas, pues la determinación de tales premisas puede que constituya un objetivo loable de la comunicación intercultural,

<sup>662</sup> Rorty (1991: 86).

<sup>663</sup> Una obrita maestra que explota esta idea, dando lugar a una revisión crítica de las grandes ideologías modernas, es la de Rafael Del Águila (2008).

<sup>664</sup> Rorty (1990: 642); en el mismo sentido, véase Rorty (1991: 82). La crítica desarrollada se basa en la de McCarthy (1992).

pero de ningún modo un presupuesto de esta. Respecto a tal comunicación, Rorty piensa que lo preferible es ser “francamente etnocéntrico” y admitir que si compartimos ciertos ideales y valores, esto se debe a procesos evolutivos contingentes; pese a lo cual, creemos que nuestras formas de vida son preferibles a otras.

Eso sí, a diferencia de otros particularismos, la forma de vida liberal gozaría, según Rorty, de virtudes suficientes para persuadir a quienes no participan de ella, porque resulta preferible a otras. Además, sería a las ventajas de la forma de vida liberal, y no a su mayor racionalidad o corrección, a lo que debe apelar la política liberal de contacto con culturas diferentes, la cual debe caracterizarse por su pragmatismo.<sup>665</sup>

Sin embargo, a pesar del innegable atractivo de la propuesta, los presupuestos de la afirmación del narcisismo secundario y el valor otorgado por Rorty a esta noción resultan bastante problemáticos. En cuanto a los primeros, se puede estar de acuerdo con Rorty en lo estéril de proponerse aprehender verdades objetivas independientes de nuestras prácticas sociales de comunicación. El sentido de nuestras experiencias viene dado por el lenguaje, por lo que no son concebibles como fenómenos solipsistas, cuyo enjuiciamiento público no sea posible. Las nociones de verdad y corrección se hayan, en este sentido, vinculadas a las reglas de juego de los lenguajes, y bien cabe aceptar, por eso, la idea de Rorty de que la justificación es una práctica social, y que, consiguientemente, comprender el conocimiento no es algo distinto a comprender las prácticas sociales mediante las cuales justificamos nuestras creencias.

A partir de estas consideraciones, Rorty propone prescindir de toda idealización, de toda pretensión de trascendencia para comprender nuestra actividad cognoscitiva: la epistemología debería ser sustituida por descripciones etnográficas de las actividades productoras de conocimiento; la palabra “verdad” aludiría simplemente al aprecio que manifestamos respecto a las creencias que consideramos bueno creer; nada podríamos decir sobre la verdad ni sobre la racionalidad “al margen de las descripciones de los procedimientos comunes de justificación que una cultura dada —la nuestra— utiliza en un área u otra de indagación”;<sup>666</sup> sin embargo, nuestro modo de hablar acerca de la verdad y la realidad cotidianas, y no solo filosóficas, se expresan a través del mismo tipo de idealizaciones que Rorty pretende purgar. Cuando en el lenguaje corriente decimos que algo “es verdad”, no queremos decir que algo “se ajusta a las normas de nuestra cultura sobre lo verdadero”, sino que algo “es verdad de todas formas, lo pensemos así o no”.

<sup>665</sup> Rorty (1998c: 123).

<sup>666</sup> Rorty (1985: 6).

Igualmente, la idea de un mundo objetivo estructura la manera de afrontar los desacuerdos fácticos en la vida cotidiana y en la ciencia, y la idea de una humanidad común ofrece un criterio para organizar las diferencias de clase, raciales o de género. Así las cosas, si ser “francamente etnocéntrico” es usar las formas de justificación dominantes en nuestra propia cultura, esto implica construir argumentos que presuponen validez universal; es decir, implica el tipo de pretensiones que la perspectiva etnocéntrica que defiende Rorty intenta evitar.<sup>667</sup>

Considerando lo acabado de exponer, puede cuestionarse también la supuesta capacidad persuasiva del etnocentrismo liberal de Rorty. De esta forma, no parece tan convincente lo mucho que confía Rorty en la persuasión como caballo de batalla de su cosmopolitismo: más allá de discriminar entre “las palabras en tanto opuestas a los hechos”, de discriminar entre “la persuasión en tanto opuesta a la fuerza”, a Rorty le resultan indiferentes cuáles sean las causas que provocan que una persona abandone una narrativa de la realidad particular y abrace otra. La base de la defensa de la persuasión por Rorty es un dilema: todo lo que no es crueldad es persuasión; sin embargo, el fundamento del persistente rechazo manifestado hacia la persuasión a lo largo de la historia tiene que ver con que la persuasión es considerada como una forma de violencia sublimada, frente a otras posibilidades de comunicación radicalmente extrañas a la violencia. Esta distinción entre persuasión y convicción racional, que Rorty considera irrelevante (para evaluar los argumentos a favor de cambios de un léxico integrado de la realidad por otro), encuentra su reflejo en prácticas sociales de diferentes culturas, un reflejo que se relaciona con la aversión a lo que, empleando una terminología psicoanalítica, podríamos describir como “herida en el narcisismo” que alguien sufre cuando se apercibe de que ha sido utilizado por otra persona en cuya manifestación verbal confió.<sup>668</sup> Desde luego, se trata de una norma que afecta a la dimensión pragmática del lenguaje, que es bastante más fácil de compartir que el acuerdo semántico acerca del concepto de ventaja que hace posible la comunicación intercultural, según la entiende Rorty. Veamos esto.

El diálogo intercultural que propone Rorty tiene como presupuesto que se trate de culturas que puedan compartir un mismo concepto de ventaja. Bajo la pena de caer en una contradicción, en el pensamiento de Rorty tal noción de ventaja debe entenderse no como un universal, sino como algo definido de forma contingente por cada una de las culturas que entran en contacto. Esto significa que, para Rorty, solo cabe que se comuniquen los partícipes de culturas coincidentes en categorías cognitivas fundamentales, desde

<sup>667</sup> McCarthy (1992).

<sup>668</sup> Sobre el concepto de herida en el narcisismo, véase Alford (1991: 19 y ss.).

las que es posible evaluar el valor relativo de las prácticas que resultan conflictivas.<sup>669</sup> De hecho, Rorty define a las culturas que han de entenderse para dar lugar a la construcción de “una utopía multicultural y global”, como “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”.<sup>670</sup>

De este modo, el problema de la comunicación cultural se circunscribe a las relaciones entre culturas concebidas de un modo conductista, al ámbito de lo que él denomina *cultura<sub>i</sub>*; esta noción de cultura no se refiere “a una virtud, ni es necesariamente el nombre de algo que los seres humanos tenemos y otros animales no”, sino que se puede aplicar para describir la peculiar forma de vida budista, tanto como la cultura de los campos de concentración, de los mandriles o de los castores. El ideal del entendimiento entre culturas estribaría en que hubiera gente que “desenredase cada *cultura<sub>i</sub>* en un conjunto de hilos finos y trence esos hilos junto a otros igualmente finos procedentes de otras *culturas<sub>j</sub>*, promoviendo así el tipo de variedad en la unidad” característico de la tolerancia liberal.<sup>671</sup>

Rorty troquela, por lo expuesto, la realidad que puede resultar problemática a la medida de las soluciones que ofrece su teoría normativa; sin embargo, situar la expectativa de solución del problema del entendimiento cultural en la composición de *collages* de hábitos de acción supone ignorar la relevancia, tanto antropológica como política, de las nociones ontológicas y las categorías morales: es obvio que no solo existe una diferencia cuantitativa entre la cultura de los castores y la budista, por lo que toca a la mayor complejidad de la segunda respecto a la primera. Existe, igualmente, una diferencia cualitativa que tiene que ver con la trascendencia que para los budistas poseen ciertas nociones existenciales y categorías morales, las cuales, que se sepa, no tienen lugar alguno entre los castores. Si las diferencias humanas se circunscribieran a cuestiones de “razón técnica”, acerca de, por ejemplo, las distintas maneras de cocinar la carne o de desplazarse, podría confiarse en articular, sin demasiadas dificultades, nuestras disparidades en diversos tipos de sincretismos que compitieran por persuadir al mayor número de personas de sus respectivas ventajas. Pero, por desgracia, para la viabilidad de la utopía multicultural-liberal por la que apuesta Rorty, las diferencias entre las culturas también afectan a las categorías existenciales y morales que determinan si es lícito o no comer carne, emplear medios de transporte, tratar a una mujer como a un igual, o respetar religiones que no son la propia.

<sup>669</sup> Rorty (1998c: 120).

<sup>670</sup> Rorty (1998b: 83).

<sup>671</sup> *Ibidem*: 84-102.

#### 4. *La tolerancia como racionalidad<sub>3</sub>: ¿podemos (debemos) prescindir de la filosofía?*

Rorty distingue tres sentidos del término “racionalidad”, relacionados también con tres sentidos de la noción de “cultura”. Por un lado, se encontraría la racionalidad entendida como la capacidad, más o menos compleja, de enfrentarse al medio adaptando las propias reacciones a los estímulos ambientales (*racionalidad<sub>1</sub>*). Esta capacidad se identificaría a veces con la “razón técnica” o con la aptitud para sobrevivir. En segundo lugar, cuando se habla de racionalidad la gente se referiría a una cualidad que los humanos poseen y los animales no (*racionalidad<sub>2</sub>*). En esta acepción de la palabra, la racionalidad haría referencia a una jerarquía evaluativa, al establecimiento de fines distintos al de la simple supervivencia, fines cuya falta de atención constituiría algo muy grave. Por último, la racionalidad (*racionalidad<sub>3</sub>*) también se emplearía como “más o menos sinónimo de tolerancia”; esto es, como facultad de no desconcertarse por la existencia de diferencias y de no responder agresivamente a ellas. Esta habilidad iría unida a la disposición para alterar los propios hábitos si de ello resultan ventajas individuales y sociales, al igual que la confianza en la persuasión más que en la fuerza, y una inclinación a discutir las cosas antes que a luchar. Según Rorty, la tradición intelectual de Occidente se habría equivocado al unir estos tres sentidos de la racionalidad. Particularmente, el mayor error habría sido inferir, respecto a la superior capacidad tecnológica de Occidente, un reconocimiento como valor universal a su moralidad tolerante; llegar a concluir que todo ser humano debe regirse por la tolerancia Occidental.<sup>672</sup>

Al igual que con respecto a la racionalidad, también son tres los sentidos de la noción de cultura que, piensa Rorty, pueden diferenciarse. Tendríamos, por un lado, la *cultura<sub>1</sub>*, que, como ya se ha visto, es definida como un conjunto compartido de hábitos de acción que permiten la supervivencia de los miembros de una comunidad, no necesariamente humana. Este concepto de cultura está ligado al de *racionalidad<sub>1</sub>* o tecnológica. Junto a esta noción de cultura se encuentra la de *cultura<sub>2</sub>*, que se concibe como aquella virtud —a menudo asociada a la *racionalidad<sub>3</sub>*— que capacita a una persona, en el caso de que la posea, para “manipular ideas abstractas por puro placer y... hablar largo y tendido sobre los diferentes valores de una diversa gama de pinturas, música, arquitectura y libros”. Con respecto a las dos concepciones mencionadas, debe añadirse la *cultura<sub>3</sub>*: “sinónimo aproximado de lo que produce la *racionalidad<sub>2</sub>*”. Conforme a esta idea de *cultura<sub>3</sub>*, la cultura se identifica con lo esencialmente humano. Este concepto de cultura es, para Rorty, la clave de que goce de tan buena salud la idea de que es necesario preservar

<sup>672</sup> Rorty (1998b: 81-83).

todo complejo de hábitos comunitarios (toda *cultura*<sub>1</sub>), y de que constituiría un fracaso de nuestra *cultura*<sub>2</sub> no apreciar esa variedad de pautas de vida;<sup>673</sup> sin embargo, siguiendo a Dewey, Rorty postula que debe abandonarse todo criterio de trascendencia para evaluar las culturas, y que, por consiguiente, debe asumirse como un fenómeno consustancial a la vida de los humanos la desaparición de unas culturas y el surgimiento de otras. Sobre esta base, se apostará —etnocéntricamente— por la construcción sincrética de nuevas *culturas*<sub>1</sub>, cuya trama sea el gusto por la variedad, el cambio y la tolerancia propios de la *racionalidad*<sub>3</sub>.<sup>674</sup>

La vinculación de la *racionalidad*<sub>3</sub> con la *cultura*<sub>2</sub> evidencia hasta qué punto la tolerancia, según Rorty, tiene que ver con los pasatiempos privados de los burgueses occidentales, con un aprecio por la diferencia como fuente de recreación y de inspiración de nuevos relatos sobre el mundo, fuente de poesía. El problema es si podemos confiar en que tal idea de tolerancia nos ofrezca un buen recurso para la solución pacífica de los conflictos.

Rorty no duda en absoluto de la superioridad de la tolerancia liberal para afrontar pacífica y productivamente las diferencias: afirmarse en la tolerancia, y con ella en el liberalismo, supondría renunciar a la tentación de dirimir un conflicto violentamente, ya que lo propio del liberalismo es abominar de la crueldad en favor de la persuasión. Este rechazo de la crueldad sería el principio básico de la cultura política liberal. Otros principios de esta cultura, como el respeto por la diversidad por ser imprescindible para el autoperfeccionamiento individual, se hallan supeditados al mantenimiento de un régimen de convivencia fundado en la persuasión antes que en la fuerza, porque ninguna concepción filosófica, solo la fuerza, puede “cancelar” la indagación, la discusión y la búsqueda de la verdad.<sup>675</sup> Igual que la liberal, el resto de las culturas compartirían el rechazo de la crueldad. Pues si hay algo que compartimos con el resto de los humanos —y de los animales—, eso es “la capacidad de sentir dolor”, también en la forma específicamente humana de sufrimiento que es la humillación.<sup>676</sup> Tal hecho no es argüido por Rorty como algo determinante de la bondad de la cultura liberal, sino que lo incluiría en la descripción de esta cultura que él realiza para hacerla más persuasiva, para que no parezca arbitraria su consideración de que el rechazo de la crueldad constituye un axioma para el liberalismo.

Sucede, no obstante, que los significados de “crueldad” y “fuerza” no están exentos de problemas, de lo cual Rorty es consciente. No hay, como

<sup>673</sup> *Ibidem*: 83-85.

<sup>674</sup> *Ibidem*: 86-103.

<sup>675</sup> Rorty (1991: 201).

<sup>676</sup> *Ibidem*: 195.



observa Rorty, “una manera precisa de trazar una línea entre la persuasión y la fuerza” y, ciertamente, debemos enfrentarnos a “casos más confusos” que diferenciar entre diálogo socrático y sugestión hipnótica.<sup>677</sup> De hecho, una dimensión muy relevante de aquellos conflictos, que al menos una parte pretende resolver mediante la violencia, es el desacuerdo acerca de la definición de la crueldad y la fuerza ilegítima (está claro que Rorty asume que existen formas legítimas de coacción, las cuales garantizan, en última instancia, el mantenimiento de un régimen de convivencia basado en la persuasión). Así, aunque al lector pueda resultarle la idea tan inaceptable como a nosotros, un partidario del terrorismo de E. T. A., por ejemplo, puede encontrar más cruel “la falta de reconocimiento del *derecho a la autodeterminación del pueblo vasco*” que el acoso y el asesinato de personas en razón de sus ideas o de trabajar prestando ciertos servicios públicos. Estas prácticas violentas son planteadas como formas de “extender el conflicto”, de atajar el “sufrimiento” que se le inflige al pueblo vasco por el régimen autonómico español.<sup>678</sup>

No parece, por consiguiente, que abominar de la crueldad pueda constituir un punto de partida, cuando no hay acuerdo sobre el significado concreto de tal máxima. Según Rorty, este acuerdo debe alcanzarse mediante una “redefinición persuasiva” de lo cruel ilegítimo; es decir, mediante “combates” lidiados con palabras cuyo valor no provenga de la capacidad de quien las pronuncia para humillar o coaccionar. Pero si nos representamos el diálogo de la manera en que lo hace Rorty; si, como Rorty, entendemos el diálogo como una práctica social mediante la cual se dirime qué ideas van a pervivir y cuáles desaparecer, ¿no estaremos asociando el rechazo de la crueldad y la humillación a una circunstancia en sí misma humillante, la cual es la de perder en la disputa por el significado de la crueldad?

Rorty respondería esta pregunta diciendo que no hay otra cosa que juegos de lenguaje conformados por contingencias históricas y que, por tanto, los criterios de lo correcto y lo incorrecto —más allá de una definición tan abstracta de ellos que resulte inoperante— no pueden emanar más que de

<sup>677</sup> *Ibidem*: 67.

<sup>678</sup> “Comunicado de E. T. A.”, *El País*, 17 de septiembre de 1998. E. T. A. es una organización terrorista autodeclarada independentista, nacionalista vasca y marxista-leninista, que desde finales de los 60 del siglo XX ha venido invocando la lucha armada como método para obtener sus objetivos fundamentales, prioritariamente la independencia de lo que el nacionalismo vasco denomina *Euskal Herria*, que engloba las regiones autónomas vasca y navarra de España, y el país vasco francés. Hasta su “alto al fuego indefinido” de 2011, los métodos usuales de la banda han sido los atentados con bombas contra instalaciones públicas y comerciales; el asesinato y secuestro (de funcionarios de policía y prisiones, militares, empresarios, jueces, políticos no nacionalistas, etcétera); las amenazas de muerte a periodistas, y la extorsión económica.

estos diversos léxicos. Entendida la comunicación de este modo, verdaderamente no cabría evaluar la racionalidad de cualquier cambio importante en el modo de describir la realidad: estaríamos ante el hecho, reiterado a lo largo de la historia humana, de la sustitución de un léxico por otro, y siempre habrá quien celebre tal cambio y quien sufra por él, en mayor o menor medida; sin embargo, tal representación de la realidad tiene el defecto, ya indicado, de que no toma en consideración el valor que las personas, salvo que sean liberales ironistas, otorgan normalmente a sus ideas, lo cual en principio la hace menos persuasiva.

Sin embargo, el carácter contraintuitivo de la teoría de Rorty en este punto no es su único problema. Este autor ofrece una narración de la práctica de la comunicación orientada al entendimiento normativo realizada desde el punto de vista del observador, y que da cuenta de la dinámica expresiva y constitutiva de las formas de vida del lenguaje mediante la categoría de la causalidad; sin embargo, no es la mera causalidad, sino la motivación por referencia a ciertas pautas críticas lo que sustenta el cambio de convicciones. Mas si, como dice Rorty, el valor de esas pautas críticas se circunscribe a los miembros de nuestra comunidad de justificación, ¿cómo es posible un aprendizaje de miembros de otra comunidad de justificación que no esté acotado a priori por los criterios existentes en un contexto dado?, ¿cómo es que Rorty puede confiar en que el “modo liberal” de entender el rechazo por la crueldad o, en general, las instituciones liberales tienen posibilidades de ser asumidas por quienes no lo hacen al día de hoy?<sup>679</sup>

Rorty pudiera pretender que la pregunta recién planteada pertenece al universo del discurso sobre la fundamentación filosófica de las normas políticas, universo del que tan estéril como intensamente vendrían ocupándose los intelectuales occidentales desde hace demasiado tiempo. El liberalismo, entiende Rorty, no necesitaría más discursos de ese tipo, sino re descripciones que renueven su léxico y permitan abordar nuevos problemas o aportar mejores soluciones a los de siempre. Por lo demás, podría argüir Rorty, es un hecho que el liberalismo ha logrado un reconocimiento muy importante por parte de personas y pueblos enteros que no eran liberales, al menos en aspectos sustantivos de sus vidas (entre personas profundamente religiosas, por ejemplo). Esto último es muy cierto.

Verdaderamente, la dinámica de la modernidad activó fuerzas históricas a escala mundial, que a su vez transformaron la misma modernidad en un proyecto humano común. Por ello, el relato de la modernización política y moral no puede excluir los conflictos no occidentales, comenzando con las resistencias antiimperialistas a la colonización británica, francesa y españo-

<sup>679</sup> Habermas (2002: 255-259).

la, pasando por los movimientos de liberación nacional de países africanos y asiáticos, y así hasta las actuales reivindicaciones indigenistas, de que se abran los mercados de los países industrializados a los países subdesarrollados o de que estos no se vean privados de los avances médicos y de la tecnología agraria por la normativa sobre patentes.<sup>680</sup> No cabe duda de que esta extensión del léxico liberal entre los reformistas y los revolucionarios de todo el mundo puede explicarse, en buena parte, porque se trataba y se trata del propio lenguaje del poder: del lenguaje necesario para entenderse con el poder instituido en las metrópolis y con las fuerzas que se oponen a tal poder desde dentro; un lenguaje que permite articular tanto la acción política como su crítica (incluida la crítica posmoderna). No obstante, también ha sido decisivo para el predicamento obtenido por tal léxico liberal lo inclusivo que este ha demostrado ser. Si, entre otros componentes de ese léxico, la forma institucional de comunicación, que es el diálogo racional, ha llegado a ser compartida por personas de tan diferentes culturas, esto ha tenido que ver con la capacidad de tal diálogo: en primer lugar, para articular explicaciones de hechos de los cuales no eran capaces de dar cuenta plausiblemente modos no reflexivos de conocer, y en segundo lugar, y aún más importante, para generar criterios de lo correcto y justificaciones del poder que puedan ser compartidos por importantes mayorías sociales, y que, por ello, son también más estables.

El caso es que la justificación reflexiva de las proposiciones es una práctica que, desde hace mucho tiempo, no puede considerarse como algo particular de la cultura del Atlántico Norte. Se trata, por el contrario —paralelamente a lo que ocurre, con el uso de la tecnología—, de una forma de comunicación que, al menos idealmente, ha vertebrado numerosas reivindicaciones políticas en todo el mundo. El resultado de todo ello es que no solo para nosotros-los-miembros-de-las-ricas-democracias-del-Atlántico-Norte, sino también para muchos otros la corrección de las pretensiones de validez se halla ligada, en última instancia y como condición necesaria, a su fundamentación filosófica. O, lo que es lo mismo, para mucha gente en diversas partes del mundo la corrección normativa está en función de si puede ser defendida mediante argumentaciones racionales que podamos suponer convincentes en todo tiempo y frente a cualquiera, dado el estado del conocimiento. Para quienes han llegado a pensar de esta manera, la fundamentación filosófica no puede ser sustituida por otro tipo de discursos. Incluso, los significados de la tradición y la religión pasan a depender del debate racional entre diversas interpretaciones de ellas. De hecho, hasta los fundamentalistas

<sup>680</sup> Benhabib (1995: 15-19).

emplean argumentos racionales para justificarse, cuando pretenden persuadir a los de fuera de su comunidad tradicional o religiosa, y a los de dentro, en la medida en que se encuentran irremisiblemente contaminados por la modernidad.

A mayor abundamiento, no está de más señalar en este punto lo deformante de la imagen del mundo como una entidad en la que todo lo que no es democracia atlántica es integrismo agresivo, por extendida que esta imagen se encuentre. Además, si en las sociedades modernas y en un orden internacional idealmente regido conforme a criterios modernos, ni religión ni tradición interpretadas autorreferencialmente en sentido fundamentalista pueden reemplazar al discurso filosófico como fuente de corrección, tampoco puede desbancar tal discurso la literatura etnográfica que tan cara es a Rorty.

De hecho, no es en otra cosa que un discurso filosófico en lo que en última instancia se apoya Rorty, donde si las críticas vertidas han sido acertadas, resulta fallido en extremos sustanciales. Estos defectos del pensamiento de Rorty, desde una óptica inmanente a su propia teoría, podrían interpretarse como una falta de ajuste a las exigencias de la *cultura*<sub>2</sub>, como una manipulación de ideas abstractas incorrecta, según las reglas de estilo vigentes, de la que no pueden extraerse consecuencias sobre cómo la especie humana debe comportarse (nada que ver con la *racionalidad*<sub>3</sub>, por tanto). Pero para conceder un valor solo relativo a cualquiera de las reglas que rigen nuestros diálogos sobre nociones abstractas —entre ellas, la presuposición de que es posible establecer la verdad de una proposición “para todo momento y lugar” mediante el diálogo—, es preciso asumir que hay una realidad objetiva por encima de lo que puedan acordar “sin coacciones... grupos de interlocutores cada vez más amplios”.<sup>681</sup> Esta realidad objetiva es, para Rorty, el hecho histórico de que los humanos se adaptan mediante diversas estrategias a su entorno, un hecho que concede primacía ontológica e interpretativa por encima de la verdad construida mediante la interacción lingüística.

No obstante, si en vez de como un momento en la evolución darwinista de las *culturas*<sub>1</sub>, el diálogo se concibe como una actividad cooperativa de entendimiento mutuo, sería más probable que puedan superarse algunos obstáculos para el entendimiento bastante comunes, como el recelo a dialogar, que es tan normal encontrar entre quienes mantienen una discrepancia importante, o el resentimiento que pueden sentir quienes en el curso de un debate han visto sus puntos de vista rebatidos.

De la forma en que Rorty plantea las cosas, solo quien confía en poder vencer en ese diálogo tendrá una buena disposición para entablarlo. Es ilusorio pensar en los órdenes normativos como algo más que emanaciones

<sup>681</sup> Rorty (1995: 298).

de la subjetividad individual o agregada, de voluntades de poder dicho en lenguaje nietzscheano, según dice Rorty. Consecuentemente, la necesidad humana básica de entenderse para establecer los términos de la convivencia se presenta condicionada a la contingencia de que procurar el entendimiento resulte más provechoso a cada una de las partes en una situación dada, que otro tipo de estrategia material o simbólica. Esto no solo como una cuestión de hecho, sino también en términos normativos.

Concebir a la tolerancia como una virtud que se justifica por constituir una condición de posibilidad de la comunicación resulta más comprensivo (incluso más ventajoso) que concebirla como una práctica asociada a la “forma de vida liberal”, al modo rortyano. Además, entender a la tolerancia de esta última manera solo motivará a ser tolerantes a quienes compartan el código de la “buena educación” liberal, que aúna el gusto por la confrontación entre visiones del mundo propio de la *cultura*<sub>2</sub> y por la experimentación vital característico de la *racionalidad*<sub>3</sub>, aunque es discutible que este código sea tan descriptivo de la cultura liberal como Rorty pretende.<sup>682</sup> Igualmente, estipular que la humillación y la coacción contravienen la posibilidad de la comunicación orientada al entendimiento es filosóficamente más consistente que establecer de modo voluntarista el abominar de la crueldad y la humillación como axioma. Esta mayor consistencia filosófica conlleva a una mayor adecuación de las normas que rigen la *cultura*<sub>2</sub> y, desde el punto de vista de quienes (como a su pesar Rorty) nos manejamos con la jerga filosófica, una mayor corrección “en todo momento y lugar”.

### III. A MODO DE CONCLUSIÓN

Las teorías de la tolerancia que hemos analizado en este capítulo intentan ofrecer una respuesta a la cuestión de cómo es concebible la integración de las diferencias en un mundo en el cual, debido a la intensificación de las relaciones entre diversas regiones del globo y al propio desarrollo del pensamiento moderno, se nos ha hecho muy evidente que “nuestra forma de vida” no es ni la única ni indiscutiblemente la superior. A tal efecto, tanto Walzer como Rorty acuden al expediente de relativizar los diferentes esquemas de valor colectivos como punto de partida, entroncando con una larga tradición de pensadores que supieron extraer de la literatura de los viajes y de la etnografía una visión de lo humano que iba más allá de las costumbres y de los valores predominantes en sus sociedades natales. Contar con la diversidad histórica de la identidad de las personas y con la matriz comunitaria de

<sup>682</sup> Gray (1995: 172 y ss.).

esa diversidad como presupuestos de la reflexión normativa es, sin duda, un requisito de validez de cualquier teoría ética o política dentro de un contexto de pluralismo social que no hace viable remitir la justificación de las acciones a una cosmología metafísica: este es el contexto de las sociedades modernas, y el del mundo en tanto que entidad integrada por sociedades modernas y, en sí misma, sujeta a la modernización. Pero hacer depender por completo la justificación del deber ser de los dictámenes que emanan de las diferentes configuraciones históricas de valor es otra cosa. Por ello, se renuncia a la idea de que podemos anticipar teóricamente y con un valor asimilable a la verdad moral algunas normas básicas de un orden cosmopolita. Esta es una renuncia que, no siendo necesaria —porque la razón última de la ética no puede estar en lo fáctico, sino en lo contrafáctico—, da lugar a múltiples inconsistencias. Las referidas inconsistencias no parecen gran cosa cuando se piensa en la entidad de los problemas a los que nos enfrentamos. Es tal la magnitud de la intolerancia y la injusticia existentes que tendríamos mucho que celebrar si el mundo fuera solo un poco más conforme con las ideas de Walzer o de Rorty. Un cambio así superaría las expectativas de cualquier persona razonable. Mas, precisamente, por lo costoso y la extrema importancia de cualquier logro en el camino del entendimiento intercultural y de la extensión del cosmopolitismo, es de extrema importancia que los esfuerzos estén bien orientados; particularmente, es fundamental que la socialización en los valores sea la correcta. Este empeño anima este libro en conjunto, y el capítulo que aquí concluye.

## CAPÍTULO SÉPTIMO

### LA TOLERANCIA COMO EXIGENCIA DE LA PROTECCIÓN DE LAS ESPECIES HUMANAS

En diversas ocasiones a lo largo del libro se ha referido cómo, detrás de la recuperación del interés por la tolerancia ocurrida desde finales de los sesenta del siglo XX, están las reivindicaciones de ciertos grupos sociales de que sus peculiaridades fueran tomadas en cuenta en la organización social. Sin lugar a dudas, las demandas de “aceptación pública de las identidades colectivas” características de ciertos grupos han dado y dan lugar a algunos de los más genuinos desafíos contemporáneos para la convivencia. Entre otras cosas, porque, según se vio, estos desafíos suponen el desbordamiento de la articulación liberal de las discrepancias entre diferentes concepciones del mundo, en dos sentidos: primero, el de expandir espacialmente el reconocimiento de las diferencias del ámbito privado al público, y segundo, el de ampliar el grado de aceptación de las diferencias, pasando de la indiferencia y la no interferencia a la aprobación y reconocimiento públicos. Con estos cambios, el significado de la tolerancia se ha visto ampliado, según algunos modificado, por completo.<sup>683</sup>

En el epígrafe primero de este capítulo se abordan, primeramente, las razones de por qué la mencionada irrupción de las demandas de reconocimiento de la identidad diferenciada ha traído como consecuencia la renovación del interés por la tolerancia (I, 1). Después, se indaga en los hechos que han motivado que las reivindicaciones de reconocimiento de la identidad diferenciada y los conflictos con ellas relacionados hayan llegado a ocupar un lugar tan destacado en las agendas políticas de las democracias contemporáneas (I, 2).

A continuación, en el epígrafe segundo se ofrece un estudio de los argumentos básicos manejados por algunas posiciones que defienden que la identidad de ciertos grupos diferenciados debe ser defendida y promovida políticamente, así como del espacio y el significado que cada uno de estos puntos de vista han otorgado u otorgan a la tolerancia. Recuerdo al lector

<sup>683</sup> Véase *supra* cap. II § I, 2, C; cap. III § III, 2.

que sobre este mismo asunto se tuvo ocasión de reflexionar en el capítulo segundo, donde expuse lo esencial de la posición normativa que mantengo al respecto.<sup>684</sup> También allí se trataron las teorías quizá más significativas sobre el tema; sin embargo, hay otras posturas normativas, acerca de la identidad con proyección sobre la tolerancia, que son paradigmáticas y que no podían dejar de examinarse. De ellas, las que se incluyen en el apartado segundo mantienen con el liberalismo una relación eminentemente crítica, que son: la teoría crítica de la tolerancia pura de Marcuse y Wolf, la cual puede atribuirse a ciertos movimientos políticos, aun cuando no sea por ellos reivindicada expresamente (II, 1); la teoría de la tolerancia universal, que se desprende del multiculturalismo posmoderno (II, 2), y por último, la tolerancia que cabe concebir dentro de un marco normativo comunitarista (II, 3).

En el tercer epígrafe se examina una defensa de la tolerancia basada en que la tolerancia constituye una institución perteneciente a la “forma de vida liberal”. Este liberalismo perfeccionista presenta, sin embargo, diversos problemas, como la falta de coherencia interna con la que cuenta, ya que la falta de tensión crítica que mantiene respecto a los valores comunitarios no se compeadece con el significado auténtico de la autonomía, y el ignorar el hecho de que el pluralismo realmente existe en las sociedades democráticas modernas, así como el carácter postradicional de estas sociedades.

## I. LA IRRUPCIÓN DE LAS DEMANDAS DE RECONOCIMIENTO DE LA IDENTIDAD DIFERENCIADA

### 1. *Reivindicación de la identidad diferenciada y renovado interés por la tolerancia*

Como se refirió en el primer capítulo, a la altura de los años sesenta del pasado siglo 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 tradicionalmente vinculados con la tolerancia se entendía institucionalmente gestionado con éxito por el sistema de los derechos.<sup>685</sup> La forma de articular la desegregación racial en los Estados Unidos, a través de acciones judiciales y reivindicaciones de igualdad de derechos para negros y blancos, vino a revalidar la centralidad correspondiente al sistema de los derechos en todo lo referido a las diferencias en una sociedad democrática; también en lo tocante a la integración de minorías, fueran étnicas o nacionales.<sup>686</sup>

<sup>684</sup> Véase *supra* cap. II § I, 2, C.

<sup>685</sup> Véase *supra* cap. I § III, 2, D.

<sup>686</sup> Kymlicka (1996: 89).



Sin embargo, no bien culminada la desegregación, comenzaron a surgir demandas de reconocimiento de las identidades diferenciadas, que se desmarcaban del ideal universalista de las “leyes ciegas al color”. Estas demandas constituían la expresión política de la importancia adquirida por una forma de diversidad social que, desde entonces, se ha venido manifestando como particularmente notoria y conflictiva, y que promete no dejar de serlo.

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, ha sido decisiva para que se recupere el interés por la tolerancia. Ello se explica, porque tales peticiones de reconocimiento de las diferencias de grupo cuestionan la fórmula liberal clásica para hacer efectivo el principio de dignidad igualitaria: un sistema de derechos que protege de la misma manera la libertad de todos los ciudadanos para realizar sus planes individuales de vida, que no privilegia las opciones vitales de nadie.<sup>687</sup> De una manera u otra, tales peticiones conllevan objeciones a la idea de que es posible organizar la convivencia sobre la base de criterios objetivadores del poder, que emanan de normas que se sobreponen a las diversas visiones de la vida buena presentes en una sociedad, y que no favorecen a ninguna de estas visiones en particular.

La supuesta neutralidad del sistema liberal de derechos es engañosa; esto lo plantean quienes defienden que la organización política se haga eco de las diferencias entre los grupos, porque tal sistema tiene como presupuesto la hegemonía de un cierto grupo y la correlativa discriminación o exclusión de otros. A partir de aquí, se extraen consecuencias normativas diversas: hay quien postula asumir que una comunidad conformada por una misma forma de vida es un presupuesto necesario de la organización política, y hay quien reclama que la organización política se transforme en el sentido de reflejar las distintas formas de vida originarias o incorporadas a una sociedad. Dentro de estas opciones puede diferenciarse, a su vez, entre quienes fundamentan sus pretensiones directamente en consideraciones acerca de la naturaleza humana, y aquellos para los cuales la realización de los valores de igualdad y libertad es lo que justifica que las peculiaridades identitarias sean protegidas y promovidas.<sup>688</sup> Pero partidarios de unas y otras posiciones van a concebir la integración de las diferencias como una empresa a abordar desde el punto de vista de agentes colectivos con “convicciones particulares y con capacidad (efectiva o merecida por consideraciones normativas) para imponerlas o exigir su respeto”. No es de extrañar, pues, que el pensamiento sobre la integración de las diferencias, elaborado por quienes sitúan una

<sup>687</sup> Fernández-Llébrez (2001: 8).

<sup>688</sup> Gianni (2002).

comunidad de valores como presupuesto de cualquier orden normativo —y, en tanto este adquiere importancia también la filosofía política en general—, se interesó por un mecanismo que hizo posible la coexistencia de distintas concepciones del bien en momentos históricos en los que el poder político se hallaba comprometido claramente con una visión particular de la vida buena: la tolerancia.

## 2. *Algunos hechos que explican el interés político que suscitan las identidades colectivas*

A pesar de su complejidad, y a riesgo de pecar de esquemático o de redundante, no está de más ensayar una exposición de cómo y por qué las reclamaciones de reconocimiento de la identidad diferenciada, y los conflictos con ellas relacionados, han llegado a ocupar un lugar tan destacado en las agendas políticas de las democracias contemporáneas.

Como se ha mencionado líneas arriba, no mucho después del reconocimiento de derechos civiles y de voto a las personas negras, florecieron en los Estados Unidos movimientos que, como el Movimiento Negro —*Black Power*— o el Movimiento Rojo —*Red Power*—, criticaron el ideal de asimilación que animara la campaña por los derechos civiles de la gente negra y reivindicaron el sentido positivo de su cultura específica y la necesidad de organizarse al margen de las personas blancas. Estos movimientos tuvieron su reflejo en corrientes paralelas dentro del mundo de los hispanos (aunque más motivado este sector por la integración socioeconómica que por consideraciones simbólicas) y los judíos del país norteamericano. Por otra parte, la lucha de los gays y las lesbianas contra la discriminación y el acoso policial, y a favor del reconocimiento de sus derechos civiles, incentivó el desarrollo de comunidades de homosexuales y su manifestación cultural, haciendo que a mediados de los setenta del siglo XX florecieran lugares de reunión, organizaciones, literatura, música y fiestas masivas en las calles.

También el movimiento de mujeres engendró versiones separatistas, que hacia finales de los setenta afectaron gran parte de la teoría y del análisis político feminista: estos planteamientos más que denunciar la atribución de ciertas actividades a las mujeres en tanto formas de sometimiento por razón de género, se centraban en celebrar los valores del cuidado, la crianza y la cooperación, y en la fundamentación, a partir de experiencias específicamente femeninas, de una nueva actitud respecto al cuerpo y la naturaleza que se suponía más adecuada que la correspondiente a la cultura capitalista occidental dominada por los varones.<sup>689</sup>

<sup>689</sup> Young (2000: 268-274).

Esta orientación a afirmar las diferencias grupales y a cuestionar, desde la perspectiva de los valores y la historia particular de los grupos, el modelo de igualdad de ciudadanía propio del Estado social de derecho tuvo continuidad en la década de los ochenta; por una parte, con el movimiento en favor de la reconfiguración multicultural de los currículos escolares, la actividad académica y hasta el lenguaje, un movimiento que dio lugar a nuevos valores artísticos, comerciales, normas legales y de etiqueta,<sup>690</sup> y por otra, con el juicio de los teóricos comunitaristas al liberalismo, juicio que también proveyó de razones al multiculturalismo. De este juicio de los comunitaristas resultaron tanto rechazos del proyecto universalista ilustrado como revisiones más o menos profundas de este. En particular, para el comunitarismo constituyó un referente importante la discusión sobre el derecho que asistía al Canadá francés a establecer una legislación protectora de la cultura francófona que afectaba restrictivamente a algunos derechos individuales.<sup>691</sup>

En principio, la influencia de la cultura y la filosofía política norteamericanas fueron las causas principales de que el debate sobre el multiculturalismo y el comunitarismo se reprodujera en los ámbitos intelectuales europeos y latinoamericanos: sin solución de continuidad, se pasó de tratar las cuestiones distributivas suscitadas por la obra *Una teoría de la justicia* de Rawls, a discutir los conceptos de individuo y comunidad manejados en esta obra; sin embargo, a partir de mediados de los noventa razones regionales se sumaron a la preocupación por la dimensión política de la identidad colectiva en Latinoamérica: el modelo asimilacionista y el clientelismo con sectores particulares, característico de las relaciones entre el Estado y las comunidades indígenas en lugares como México, que ha sido objeto de una considerable revisión teórica y contestación política.<sup>692</sup> Igualmente, en los últimos catorce años una serie de fenómenos objetivos han adquirido en Europa, pero no solo en ella, la suficiente importancia como para poner en primer plano político, además de intelectual, la relación entre ciudadanía e identidad nacional o cultural.<sup>693</sup>

Entre los citados fenómenos encontramos, primeramente, los procesos de integración económica y política. Estos procesos hacen recelar a quienes ven en ellos un factor de uniformación cultural y de descomposición de los modos de vida tradicionales, y ello da lugar a reacciones políticas de afirma-

<sup>690</sup> Goldberg (1994).

<sup>691</sup> La obra clásica en este sentido es la de Taylor (1993), pero no han tenido menos repercusión los trabajos de Kymlicka (1989; 1996).

<sup>692</sup> Véase, por ejemplo, Peña (1996) y la bibliografía que incluye.

<sup>693</sup> La distinción es de Habermas (1996: 619 y ss.). En el desarrollo siguiente sigo, además del pensamiento de Habermas, a Vallespín (2000: 80 y ss.) y Toscano (2000: 81-84).

ción y protección de los valores y de la población locales. No obstante, pensando en la integración europea, la idea de trasladar el componente político de la ciudadanía a un ámbito transnacional, así como reservar el componente étnico para el ámbito doméstico, es muy atractiva para algunos nacionalismos, los cuales imaginan en la incorporación a la Unión Europea como naciones miembro una vía de trascender la “situación de dependencia política” respecto de los Estados nación dentro de los cuales se ubican.

En segundo término, la creciente politización de las identidades debe relacionarse con el empuje que el nacionalismo recibió con la resurrección de conflictos impedidos de desarrollo por la tutela soviética y el efecto dominó generado por ello. Tal oleada nacionalista dio un nuevo impulso a otros nacionalismos periféricos (corso, bretón, flamenco, escocés, vasco, catalán, etcétera). Pero también el nacionalismo de Estado fue invocado en el contexto de la reunificación de Alemania por un sector de la intelectualidad del país. Esta interpretó la entrada de los nuevos cinco *Länder* en la República Federal como el restablecimiento de una comunidad histórica de destino, en polémica con los defensores de comprender el mismo hecho en términos de restauración de la democracia y del Estado de derecho. Por estos últimos se recuperó la noción de patriotismo constitucional, fletada por Sterberger a finales de los setenta para poner de relieve la capacidad que la Constitución alemana de 1949 había demostrado para inspirar una forma pluralista e integradora de identidad colectiva, basada en la adhesión a la ley y al sistema político que hiciera posible el ejercicio de la libertad civil, frente a la identidad cultural o étnica defendida por el nacionalismo.<sup>694</sup>

En tercer lugar, los desastres a gran escala y la vertiginosa urbanización —con las bolsas de pobreza asociadas— que se producen en los países en vías de desarrollo, sumados al desarrollo de las comunicaciones, han hecho crecer la cantidad de personas para quienes trasladarse a los países de economía boyante es la opción vital preferente. Como consecuencia de ello, se ha producido un considerable aumento de la presencia en las sociedades industriales avanzadas de mujeres y hombres cuyas culturas y religiones tradicionales son bastante diferentes a las autóctonas. Tal diversidad social conlleva la aparición de conflictos, siendo particularmente agudos en Europa los relacionados con interpretaciones fundamentalistas del Islam, dado lo antagónico de estas respecto a la muy secularizada sociedad europea. El predicamento obtenido por el fundamentalismo entre la notable comunidad de musulmanes que viven en Europa y la vinculación del integrismo islámico con actividades terroristas han abonado los siempre presentes temores a la desintegración de las comunidades locales, que ya venían siendo explotados

<sup>694</sup> Véase al respecto Rosales (2000).

con éxito por un populismo xenófobo en países como Austria, Italia, Holanda y Francia, y que se beneficiaron de una contundente formulación intelectual por intelectuales como Giovanni Sartori (2000) y Orella Fallaci (2002).

Por último, el estrecho contacto entre las diversas regiones del mundo, y la interacción efectiva que se produce entre estas gracias al desarrollo tecnológico, ha debilitado más, de lo que ya estaba, el valor de la frontera territorial en cuanto criterio determinante de la responsabilidad de hacer efectivos valores apreciados como fundamentales, lo cual invita a reflexionar sobre el alcance universal de estos.

Aunque breves, confío en que las notas ofrecidas permitan dar cuenta de la importancia política, asumida o solapada, que ha llegado a adquirir la defensa de las identidades particulares. No ha sido una descripción exhaustiva, la cual hubiera requerido considerar, además, la conexión de la política de la identidad con el surgimiento de un nuevo paradigma de la política en las sociedades democrático-liberales del bienestar,<sup>695</sup> e igualmente el componente relativo del auge de las cuestiones identitarias; esto es, cómo este auge tiene que ver con el declive del conflicto interclasista en las sociedades industriales avanzadas (en términos internacionales, con el declive del conflicto entre grandes bloques), al igual que con la consagración de la legitimidad democrático-liberal gracias tanto a los éxitos del Estado social como al fracaso del socialismo real.<sup>696</sup>

## II. POLÍTICAS DE LA IDENTIDAD Y CONCEPCIONES DE LA TOLERANCIA

### 1. *(In)tolerancia selectiva al servicio de la emancipación*

La visión de la política de grupos antiasimilacionistas, como el Movimiento Negro o el Movimiento Rojo, con su rechazo de la política de alianzas entre personas de diferente color de piel y de las respuestas institucionales al conflicto, era esencialmente schmidtiana. Este maniqueísmo ha caracterizado igualmente a los epígonos de aquellos movimientos tanto dentro como fuera de los Estados Unidos, epígonos menos articulados ideológicamente, por cierto, como han sido la parte de la cultura del rap y del hip-hop asociada a un belicismo contra las instituciones blancas, algún sector de la cultura juvenil de los *East-Indians* en Gran Bretaña, o de los *red-skins* turcos en Francia y Alemania. El nacionalismo radical, por su parte, también ha operado frecuente y férreamente en torno al eje amigo/enemigo.

<sup>695</sup> Sobre este asunto, véase *supra*, cap. IV § III, 2.

<sup>696</sup> Vallespín (1998: 29).

Solo parece posible relacionar todos estos grupos citados con una teoría de la tolerancia: la dogmática y radical planteada por Marcuse en su *Crítica de la tolerancia pura*. Allí Marcuse denunciaba el efecto represivo que producía la tolerancia liberal en una sociedad sujeta al predominio de una mentalidad y un modo de vida alienantes y desigualitarios. En tales circunstancias, la tolerancia solo servía para borrar las diferencias de valor entre las informaciones y las opiniones circulantes, con el resultado final de favorecer que se perpetuara el estado de cosas ya establecido y en el que había sido adoctrinado la ciudadanía. De esta forma, solo podría ser válida aquella tolerancia que tuviera por objeto movimientos emancipatorios, a los cuales debía concederse un derecho a la resistencia que incluyera el uso de medios extralegales y hasta la violencia.

A la idea de Marcuse se le puede conceder un momento de verdad: es parte del *ethos* de las prósperas sociedades democráticas que, en lugar del valor cognitivo de la verdad, hallemos una versión individualista del relativismo. En estas sociedades existe una fuerte tendencia a que la verdad práctica sea obtenida por agregación de preferencias, independientemente de su justificación.<sup>697</sup> Esto, como denunciara Wolf en su artículo incluido en el mismo libro que el de Marcuse, perjudica a quienes carecen de una identidad socialmente reconocida, y por ello menos capacidad de que cuente su punto de vista.<sup>698</sup>

El problema es que, parafraseando a Rawls, Marcuse no aplica la tolerancia a la filosofía misma, en el sentido de que no vincula el conocimiento de la verdad práctica con sobreponerse al rechazo de los puntos de vista discordantes con los propios; una superación del rechazo de lo diferente sobre la que se sustentan las condiciones tanto institucionales como intelectuales que hacen posible la corrección y mejora de los puntos de vista parciales mediante la comunicación. Marcuse, de esta forma, aunque mantiene el vínculo entre tolerancia, progreso y verdad postulado por Mill, desprecia el componente intersubjetivo de la teoría de la tolerancia de este último. Además, con ello está dejando también de lado el elemento de la concepción milliana de la tolerancia, que, como intentaré justificar posteriormente, conserva su valor más íntegro en nuestro contexto filosófico postmetafísico.

## 2. La (in)tolerancia contra la razón

Como se ha expuesto, aunque en ocasiones nos encontremos con una política de la identidad que asocia valores propios de la Ilustración y otros

<sup>697</sup> Sobre esta perversa dinámica contemporánea de la tolerancia, véase *supra* cap. IV § II.

<sup>698</sup> Sobre Marcuse y Wolf, véase *supra* cap. II § I, 2, B.

tradicionales, el resurgir de la defensa moderna de las diferencias grupales tuvo por referencia los rasgos de grupos de personas marginados por la visión del mundo ilustrada. No es extraño, por tanto, que la crítica radical a la Ilustración realizada por la filosofía posmoderna haya inspirado a sectores del feminismo y del multiculturalismo. El deconstruccionismo denunciaba como una forma de dominación la delimitación de lo que había de entenderse por “conocimiento” según las convenciones académicas. El único modo de no participar en la lucha por imponer la propia interpretación lingüística de la realidad era dedicarse a captar la estructura singular de los textos y a explorar las posibilidades de interrelacionarlos. Se trataba de liberar a la filosofía de su pretensión de verdad, y de desentrañar las diferencias enterradas por la idea de que existía una voz y una lógica auténticas del ser a descubrir. Este punto de vista deconstruccionista no concibe otra forma de poder legítimo que el poder “detergente”: el poder que disuelve las pretensiones de dominación de aquellos exégetas que nombrando al mundo quieren adueñarse de él; un poder que no ha de permitir que se adhieran a los símbolos significados con vocación permanente, y que “debe operar necesariamente desde dentro, servirse de todos los medios subversivos, estratégicos y económicos” para evitar que todo lo distinto sea disciplinado por un *telos* que sea también su fin.<sup>699</sup>

Coincido con Fernando Vallespín en que no puede dejarse de reconocer a la deconstrucción un halo emancipador:<sup>700</sup> la deconstrucción mantiene un compromiso con las víctimas de las exclusiones realizadas en nombre del conocimiento, del arte, de la justicia; sin embargo, el temor por causar alguna injusticia nos condena a padecerlas todas, cuyo remedio depende de que se establezca regla, compromiso, acuerdo o actividad cooperativa. Es iluminador observar el asunto desde la perspectiva que ofrece el modelo de tolerancia, que puede asociarse a esta filosofía posmoderna: la ausencia total de disposición a tolerar el daño de una manifestación cualquiera de la diferencia, la tolerancia cero respecto a ello, impide la comunicación orientada a lograr algún tipo de integración social. Podría decirse que lo que demanda el deconstruccionismo es una tolerancia universal, una renuncia total al poder de disponer cognoscitiva y prácticamente sobre las cosas más allá de la recreación lúdica y en precario. En todo caso, solo resulta admisible aquella comunicación orientada a expresar las diferencias.

Si las creencias deben ser tratadas como manifestaciones de la diferencia, la noción de discusión como intercambio de pensamientos e información pierde su sentido. La gente en vez de hablar “con” otros, habla “a” otros; la

<sup>699</sup> Derrida (1971: 9), (1989).

<sup>700</sup> Vallespín (1995: 23).

libertad de expresión reduce su sentido a una forma de terapia social y se ve disciplinada por un nuevo civismo basado en el terror a ver herido el propio narcisismo, una de cuyas expresiones sería la obsesión por el lenguaje políticamente correcto. Tal proceder va en contra de las condiciones que pueden llevar a los individuos a adquirir sus creencias consciente y reflexivamente. Esto es algo que algunos teóricos posmodernos pueden celebrar, porque una parte de la humanidad ha sido liberada del yugo de la razón representativa; en cambio, no será así por parte de la gente que aprecia y desea ver apreciadas sus creencias. Estas personas consideran sus creencias como afirmaciones acerca del funcionamiento del mundo, mas no como piezas de infinitos juegos posibles.<sup>701</sup>

Las versiones de la tolerancia asociada al respeto, como pueda ser la de Mill, y las teorías de los derechos subjetivos se basan en el valor que para las personas tiene lo que protegen. Pero si no podemos discriminar entre dominio simbólico legítimo e ilegítimo, ¿por qué deberíamos tolerar la apostasía, en vez de su castigo con la pena de muerte que defienden algunas sectas religiosas? En ausencia de jerarquía de valores, la “ponderación de razones”, de la cual depende la práctica de la tolerancia, no consiste más que en una forma particular de sacrificar una concepción del mundo diferenciada en favor de otra.

### 3. *¿Una tolerancia comunitarista?*

La crítica comunitarista al liberalismo ha armado de razones a quienes pretenden preservar íntegras las prácticas tradicionales características de grupos a los que pertenecen. En boca de un destacado representante de este movimiento, Michael Sandel, el liberalismo se apoya en una serie de erróneas visiones metafísicas y metaéticas: por una parte, postula un criterio de justicia, el cual, constituido al margen de toda contingencia histórica, debe primar sobre el bien común que se entiende en una sociedad determinada, y por otra, la identidad de las personas implicadas en la construcción de tal criterio de justicia se concibe con independencia de los fines socialmente dados.<sup>702</sup> Al plantear así las cosas, el liberalismo estaría perdiendo de vista que la subjetividad no surge espontáneamente en el vacío, sino que, como dice MacIntyre, cuando decidimos cómo llevar adelante nuestras vidas, nos situamos ante nuestras circunstancias como portadores de una identidad social particular; nos orientamos conforme a papeles sociales que establecen qué se

<sup>701</sup> Jones (1999: 79-81)

<sup>702</sup> Este es el argumento general de Sandel, según Gutman (1985: 310 y 311).



debe hacer.<sup>703</sup> Nuestro yo, al menos en una medida importante, estaría constituido por fines por los que no hemos optado, sino más bien descubierto en virtud de nuestra pertenencia a ciertos contextos sociales.

En consonancia con lo anterior, la mejora de la propia vida dependería menos de disponer de condiciones favorables para elegir y revisar los proyectos de uno, que de contar con lo necesario para adquirir conciencia de los fines compartidos, conocerlos e involucrarnos en ellos. Al identificar estos fines constitutivos, una teoría política del bien común nos capacitaría para conocer colectivamente lo que no podemos conocer por nuestra cuenta.<sup>704</sup> De esta forma, el Estado no estaría respetando nuestra autodeterminación ayudándonos a distanciarnos de nuestros cometidos sociales, sino todo lo contrario. Además, dice el comunitarismo, sin la confirmación de nuestros fines individuales por la sociedad, estamos condenados a perder nuestra propia estima y la confianza en el valor de los juicios que hacemos.<sup>705</sup>

Salta a la vista lo antagónico de lo acabado de exponer con la teoría de la tolerancia de Mill. La filosofía de Mill es encuadrable dentro de la política de la diferencia que surge después de que el universalismo de la dignidad hubiera sucedido a la jerarquía social articulada en el distinto honor. Pero a diferencia de otros teóricos de esa política, como Herder, para quienes el ideal de autenticidad obliga tanto a culturas como a individuos, Mill solo otorga significación moral a las singularidades de estos últimos.<sup>706</sup> Como se expuso, para Mill la tolerancia está en función de que lo tolerado favorezca el progreso de la autorreflexión, la capacidad de los individuos de distanciarse, o si acaso apropiarse, según su propio juicio, de los valores mayoritarios. A lo largo de la historia, estos criterios habrían demostrado ser con frecuencia una rémora para el avance de la humanidad en pos de la autonomía; esto es, un obstáculo para la realización del valor universal por excelencia.

Sin embargo, el privilegio metafísico concedido por Mill a la autonomía hoy no puede resultarnos aceptable. Para admitir que un valor se yergue por encima del resto gracias a un anclaje metafísico, hay que compartir la creencia de que ese anclaje existe, y que está ubicado donde nosotros deseamos que esté en el universo de los valores. Pero, según lo expuesto, para comunitaristas como Sandel o MacIntyre compartir esta creencia sería erróneo, al menos por tres razones: la fundamental es que una metafísica de ese tipo no tiene en cuenta nuestra inserción en las prácticas comunitarias. De hecho, si no Sandel, sí el resto de los pensadores comunitaristas tienen una expresa

<sup>703</sup> MacIntyre (1987: 204 y 205).

<sup>704</sup> Sandel (1982: 55-59, 152-154 y 183).

<sup>705</sup> Kymlicka (1995: 229, nota 687).

<sup>706</sup> Taylor (1993: 43-52).

vocación antimetafísica, aunque la definición teleológica del ser humano que asumen suponga una contradicción en este sentido. Las otras dos razones son de orden pragmático: una es que la metafísica del progreso hacia la autonomía de Mill nos entrega a la anomia, puesto que remite el sentido de la acción a un referente, el individuo, que no tiene sentido por sí mismo; la otra razón es que el ideal de autonomía incorpora un concepto de subjetividad que no se ajusta a la comprensión que la gente tiene de sí misma, con lo cual no puede servir para orientar adecuadamente la acción humana y no puede, por ello, constituir la base de un orden social legítimo.

Estas objeciones nos invitan a considerar la compatibilidad con el comunitarismo de la otra teoría liberal clásica de la tolerancia, la de John Locke. Su condena de la intolerancia por irracional (por no ser posible forzar el fuero interno) sí que podría compartirla el comunitarismo: si lo importante es que la gente sienta pertenecer a una comunidad, esto no se consigue mediante la coerción;<sup>707</sup> sin embargo, como ha señalado Waldron,<sup>708</sup> este argumento flaquea, porque solo atiende a la coerción directa, pero descuida las condiciones sociales que garantizan que podamos formar y revisar libremente nuestras convicciones. Por medio de la educación, el control de la información y la construcción jurídica de la realidad (los modelos de familia amparados por la normativa civil y fiscal, el tratamiento urbanístico deparado a los templos de los diferentes cultos, el calendario laboral y escolar, etcétera) es posible, y el comunitarismo puede entender que “se deben” promover los valores comunitarios.

Cabría replicar a esto que, en ausencia de garantías de independencia personal para realizar libremente los juicios acerca de si implicarse o no en las prácticas comunitarias, las creencias podrían ser sinceras, mas no auténticas;<sup>709</sup> por consiguiente, la vitalidad de los valores comunitarios depende de la tolerancia. Pero si admitiéramos tal cosa, ¿no estaríamos diciendo que la socialización en un contexto reflexivo, si no un Estado neutral, es presupuesto de la adecuada formación de la subjetividad?; es decir, ¿no estaríamos diciendo que el comunitarismo solo puede realizarse en una sociedad liberal?<sup>710</sup>

Michael Sandel se ha pronunciado sobre la tolerancia, en un sentido contrario a su justificación, con base en ideales abstractos, como el de la autonomía o la democracia. En su lugar, este autor postula que la tolerancia debe radicar en el valor de las prácticas cuya permisión se reivindica, aparte

<sup>707</sup> Mendus (1989: 5).

<sup>708</sup> Waldron (1991: 115 y ss.).

<sup>709</sup> Mendus (1989: 32).

<sup>710</sup> Crisp (1992: 108-110).

de que este tipo de argumentación sea de hecho determinante de los pronunciamientos judiciales favorables a permitir ciertas conductas. Sandel sostiene que los defensores del derecho al aborto o de los derechos de los homosexuales, por ejemplo, no debieran parapetarse en la protección legal que les brindan los derechos de autonomía. En su lugar, estos activistas harían bien en procurar ganarse un respeto más profundo de sus conciudadanos basado en el valor intrínseco de lo que demandan.<sup>711</sup>

Es difícil no estar de acuerdo con Sandel en que lo ideal es que la cooperación entre personas que mantienen posturas contrarias, acerca de cuestiones de gran peso moral, se sostenga en una comunidad de valores, y además en que la distribución de espacios de libertad por el sistema de los derechos no puede sustituir la comunicación orientada al entendimiento práctico. De hecho, según se sostuvo en el capítulo tercero, la interpretación y la aplicación del derecho, especialmente la de las normas sobre derechos fundamentales, debe asociarse a discusiones públicas en las que participen el conjunto de los afectados. De no ser así, de darse una tendencia pronunciada a resolver por asignación judicial los conflictos sociales más agudos, se corre el riesgo de generar extrañamiento y rencor mutuo entre la ciudadanía.<sup>712</sup>

Sin embargo, Sandel desconsidera el valor que pueden tener ideales abstractos, como el de la democracia o la autonomía, para dar salida a conflictos generados por desacuerdos ante cuestiones morales concretas. Es una constante de las sociedades modernas la diversidad de esquemas de valor, el desacuerdo acerca de concepciones existenciales. Por eso, cabe esperar una mayor inclusividad de aquellos valores que apuntan precisamente en el sentido contrario al que predica Sandel: la elusión del conflicto ético. Verdaderamente, las justificaciones sofisticadas, como las denomina Sandel, basadas en valores políticos abstractos antes que en éticas particulares, a veces no son más que el modo de expresar una opción política comprometida con una ética particular; sin embargo, este lenguaje más abstracto, que apela a valores políticos extensamente compartidos, permite la alternancia de mayorías de diverso cariz ético dentro de un mismo orden político; además, sirve de sostén a un tipo de comunidad (política) que está más en consonancia con las condiciones modernas que con las comunidades fundadas en éticas particulares reivindicadas por el comunitarismo. Esta es, precisamente, la idea nuclear del liberalismo político de John Rawls, que se examinará en el capítulo siguiente.

<sup>711</sup> Sandel (1995).

<sup>712</sup> Véase *supra* cap. III § III, 3.

### III. LA AUTONOMÍA DESPUÉS DE LA METAFÍSICA: ¿FORMA DE VIDA O FACULTAD MORAL?

Cabe, con todo, una defensa de la posición de Mill que no se vea sometida a la acusación comunitarista de que el liberalismo ignora la inserción del individuo en una trama de prácticas sociales, y que con ello no pueda constituirse un ideario político legítimo y se promueva la anomia. Tal defensa se basa en admitir que el valor de la reflexividad tiene una raíz comunitaria, consistente en ser el valor propio de la forma de vida liberal. Desde este punto de vista, la autonomía sería una práctica adquirida por el individuo gracias a su aculturación en una sociedad moderna. Pero, entonces, los comportamientos heterodoxos basados en una elección autónoma no podrían entenderse con propiedad tolerados. Antes bien, estos modos de conducta serían considerados un derecho, si es que no promovidos por la educación y la forma de vida liberal. Además, bajo la pena de su conversión en otra cosa, una sociedad deberá preservar sus valores fundamentales a través de la construcción simbólica de la realidad, de los sentimientos de culpa y vergüenza, e incluso de la exclusión. Por eso han de premiarse las conductas autónomas y castigarse, hasta el punto de la intolerancia si es preciso, las que se desvían de ese patrón.

Desde el punto de vista de este liberalismo conocido como “perfeccionista”, todo daño a la autonomía que tenga probabilidad de ser irreparable se va a considerar un daño a terceros, y por ello, intolerable. Este daño se entenderá provocado, incluso, en el caso de que sea una persona mayor de edad quien voluntariamente renuncie a espacios esenciales de su autonomía (sus bienes, su capacidad jurídica de obrar, su integridad física, etcétera). Ello puesto que solo cuenta como voluntad auténtica la voluntad autónoma, y esta voluntad autónoma, cuyo despliegue se daña, en el futuro es la que debe protegerse. Por otra parte, el daño a la autonomía es también un daño a terceros, en cuanto se daña a la ciudadanía en su conjunto al poner en riesgo la continuidad de su forma de vida. Solo las diferencias incompatibles con el núcleo ético del liberalismo, pero que no producen un daño irreparable ni inestabilidad social (lo cual puede depender del número de quienes las comparten), pueden ser toleradas. Pero esta no es una tolerancia basada en el respeto, sino prudencial; además, se tolera, porque sería peor no hacerlo.<sup>713</sup>

<sup>713</sup> Sobre la tolerancia y el liberalismo perfeccionista, véase Del Águila (2003) y la bibliografía allí citada. Una propuesta de este liberalismo que ha alcanzado mucha notoriedad reciente es la de Sartori (2001). El autor que, sin embargo, representa el liberalismo perfeccionista más elaborado es Joseph Raz (1986, 1990).

Hay, no obstante, un problema con el liberalismo perfeccionista, y tiene que ver con el desprecio por el componente dianoético, de virtud intelectual, que conlleva la teoría de la tolerancia de Mill. Podemos comprender la práctica de la autonomía reflexiva como un agregado más de conductas que reproducen unas pautas colectivas de interpretación del mundo. Pero esta visión del asunto no aprehende un rasgo esencial del comportamiento autónomo: este implica no dejar de tener en cuenta lo falible de las conclusiones a las que hayamos podido llegar en un cierto momento. Precisamente, tal actitud de “vigilancia hacia nuestras convicciones y de atención a lo que puedan aportar los otros” distingue el pensamiento reflexivo del dogmático y evita que aquel degenere en este, como hiciera notar Mill. A la luz de esta observación, está claro que, incluso en mayor medida de lo que ocurre con otro tipo de creencias, el valor que las personas autónomas conceden a la capacidad de reflexionar sobre sus fines no proviene de que se trate de un rasgo central de su específica forma de vida, sino de que la gente aprecia la reflexividad como una manera de relacionarse con el mundo, una forma de afrontar la existencia que les impide concebir la cultura de origen como algo monolítico, y no les permite ignorar y relegar socialmente formas de vida de las que poco conocen. No de otra forma se conducen los héroes y heroínas autónomas, para quienes Mill demanda a las masas una tolerancia.

Entendida como un proceder dinámico y no gregario, la actitud reflexiva no tiene por qué ser incompatible con participar en una tradición. Solo que si se hace preciso justificar los motivos por los cuales nos hallamos comprometidos con ella ante un público de personas reflexivas (o ante uno mismo como tal), no se podrá apelar únicamente a la comprensión interna que una tradición tiene de sí. En un contexto donde la tradición ha dado paso a una pluralidad de creencias, formas y estilos de vida, apelar a aquella con arreglo a su sentido inmanente difícilmente podrá convencer a todo el mundo. Si se pretende esto último, habrá de defenderse la tradición en virtud de las consecuencias derivadas de integrar o no, promover o no, alguno de sus aspectos. Los argumentos pertinentes serán la satisfacción de ciertas necesidades de las personas, la importancia de tales necesidades, los beneficios personales y sociales aparejados de amparar públicamente ciertas costumbres, la compatibilidad de estas con el orden público, y cosas así.

Privilegiar el *ethos* liberal frente a otros referentes de la formación de las identidades colectivas supone ignorar el hecho del pluralismo realmente existente en las sociedades democráticas modernas. En estas sociedades, las personas no suelen sentirse liberales por encima de católicas, mexicanas u homosexuales, por ejemplo. El liberalismo democrático puede que sea un componente señalado de algunas de estas identidades, pero no de otras: la escuela puede que mantenga un compromiso oficial con los valores libera-

les, pero también con religiones particulares. El buen juicio crítico del que depende el ejercicio de la autonomía no es la única virtud que se aprecia en sociedad, sino también el tesón, la compasión, la probidad en cumplir con obligaciones derivadas de papeles sociales no políticos (padre, amigo, empleador, empleado, miembro de una asociación o fiel de una religión, etcétera), virtudes de las cuales pueden derivarse exigencias que chocan con las de la autonomía reflexiva.

La visión de la autonomía que mantengo no implica ningún tipo de individualismo abstracto, sino que conlleva un modo de reconocimiento igualitario de las diferencias compatible con el universalismo. Esto es así, en primer lugar, porque es un presupuesto de tal punto de vista el hecho, por lo demás incontestable, de que la reflexividad es una práctica compartida y que, por tanto, la autonomía individual no puede concebirse al margen de un proceso de socialización.<sup>714</sup> El despliegue de la reflexividad dependería, por tanto, de la integración en una comunidad de personas reflexivas, pero también de un medio en el que exista espacio para lo diferente. Todo esto está en consonancia con el pensamiento de Mill, quien se pronunció reiteradamente acerca de la naturaleza social del conocimiento. En la obra *Sobre la libertad*, Mill defendió que era “importante dejar el campo más libre posible a las cosas desusadas, a fin de que, con el tiempo, pudiera aparecer cuáles de ellas eran adecuadas para convertirse en costumbres”,<sup>715</sup> y declaró, igualmente, que solo la controversia acerca de asuntos importantes, y que despiertan mucho interés, hacía que se removieran los cimientos de la mentalidad de las personas y que adquirieran la dignidad de seres pensantes gentes de intelecto ordinario.<sup>716</sup>

En segundo lugar está el asunto del reconocimiento. El enfoque liberal perfeccionista no reconoce el valor de diferencias distintas a las que emanan de la cultura de la autonomía. El resto, o son intolerables, o bien solo es posible tolerarlas sobre la base no del respeto moral, sino de la prudencia. Con respecto a esto, hay que estar de acuerdo con el liberalismo perfeccionista en que hay una serie de prácticas que no son compatibles con una vida social en la que la adherencia a las creencias por convicción sea la regla. La eliminación física del contrario, su coacción y aislamiento, y la supresión de las libertades de expresión y de asociación no son tolerables por quien “toma en serio” lo que significa afrontar la realidad reflexivamente; sin embargo, junto a estas exclusiones, la dinámica interna de la autonomía excluye, además, despreciar ex ante culturas que han aportado durante largo tiempo un

<sup>714</sup> Habermas (1990).

<sup>715</sup> Mill (1970 [1859]: 140).

<sup>716</sup> *Ibidem*: 126. Esta posición de Mill la interpreta Tinder (1995: 61) como expresión del modo en que la tolerancia cumple una función comunal en la filosofía del escocés.

horizonte de significado para grupos de personas muy diversas en carácter y temperamento. Aun cuando muchas de las referidas culturas puedan resultarnos aborrecibles y rechazables, no debe descartarse a priori la posibilidad de que contengan elementos que integrar en nuestra visión del mundo.<sup>717</sup>

De este modo, es evidente que el ejercicio de la autonomía reflexiva exige de tolerancia para evitar que esta degenera en reproducción del dogmatismo; si no, como se refirió antes, instituciones como la libertad de opinión o el diálogo perderían su conexión con la autonomía para convertirse en una suerte de terapia. Ahora bien, ¿lleva razón el liberalismo perfeccionista al catalogar esta tolerancia de meramente prudencial, cuando se dirige a prácticas no fundadas en la cultura autónoma? En favor del carácter prudencial podría argüirse que la presuposición de valor de lo diferente es solo un medio para la realización del fin que es la autonomía racional. La presuposición de valor es una hipótesis inicial que nos permite aproximarnos a su consideración reflexiva. Si no suspendemos el desprecio o rechazo que de entrada sentimos por algo que es distinto, difícilmente llegaremos a apreciar sus virtudes; sin embargo, la funcionalidad para la autonomía de sobreponerse a algo que choca con nuestras convicciones no empece su carácter moral, ya que estamos ante una condición necesaria de la autonomía, por lo que bien puede hablarse de la tolerancia como una obligación derivada de aquella.

<sup>717</sup> Taylor (1993: 98-107).





## CAPÍTULO VIII

### LA TOLERANCIA COMO PRINCIPIO Y VIRTUD BÁSICOS DEL LIBERALISMO DEMOCRÁTICO: LA PROPUESTA DE JOHN RAWLS

En este capítulo se aborda la noción de tolerancia en el liberalismo político de John Rawls, en lo que toca a la parte más general de esta teoría, que es la referida a una sociedad política, y no a su extensión a las relaciones internacionales.<sup>718</sup> El esclarecimiento de esta noción ha de hacer frente a la polisemia que afecta al concepto de tolerancia, de la que Rawls acusa recibo (este asunto es tratado en el primer epígrafe). En él se expone cómo, por un lado, Rawls cuenta con la virtud de la tolerancia de aquellas personas para quienes se elige la concepción política de la justicia. En otras palabras, cómo en el liberalismo político la disposición de los ciudadanos a sobreponerse frente a una lesión razonable de sus convicciones constituye una pieza clave del orden social. Pero el estudio del modo en que la diversidad semántica propia del concepto de tolerancia se plasma en el liberalismo político también revela que, en tal obra, la tolerancia aparece como un principio de legitimidad, como un principio discriminador de las razones susceptibles de justificar los fines y la organización de la estructura básica de la sociedad.

La virtud y el principio de tolerancia mantienen una relación de complementariedad, pero también de cierta tensión. En este sentido, dada la jerarquía de valores presupuesta por la virtud de la tolerancia, resulta problemático considerar a esta virtud como un valor político básico, allí donde el principio de tolerancia rige sobre los fundamentos del orden sociopolítico. Este problema, que ya fuera tratado en el capítulo tercero desde una perspectiva jurídica,<sup>719</sup> es afrontado ahora en el segundo epígrafe con el siguiente

<sup>718</sup> Esta restricción obedece a razones de espacio, no a que la noción de tolerancia en el contexto del derecho de gentes rawlsiano sea poco importante. No obstante, en el último epígrafe (véase *infra* V, 7) hay una referencia puntual al derecho de gentes según lo entiende Rawls. El sentido de esta referencia es evaluar la medida en que la doctrina liberal-política de la tolerancia extrae su fuerza normativa de la tradición liberal, frente a un planteamiento más universalista y, por ello, también más inclusivo.

<sup>719</sup> Véase *supra* cap. III.

objetivo: determinar el papel que otorga Rawls a la virtud de la tolerancia para lograr que el derecho de una democracia liberal plasme, siempre y efectivamente, el ejercicio del poder político por parte de ciudadanos que se relacionan entre sí como personas libres e iguales, sin discriminación por razón de creencias.

En el tercer epígrafe se prosigue con el análisis de la noción liberal-política de tolerancia mediante la comparación con dos teorías de la tolerancia: la primera es la contenida en la *Carta sobre la tolerancia* de John Locke. El cotejo con ella busca esclarecer el importante débito que la teoría de la tolerancia de Rawls mantiene con la que Locke defiende en la *Carta sobre la tolerancia*. En el curso de este esclarecimiento se ofrecerá al lector la oportunidad de revisar de nuevo la filosofía de la *Carta*, en diálogo con quien puede considerarse su más significativo heredero contemporáneo, con respecto al pensamiento sobre la tolerancia. Por otro lado, la teoría de la tolerancia contenida en el liberalismo político es comparada con la entrañada por la obra *Una teoría de la justicia*. De esta comparación resulta una notable continuidad, no del todo evidente a primera vista, la cual nos permite entender mejor algunos aspectos sobre los que Rawls no insiste lo suficiente en su obra *El liberalismo político*, como la tolerancia respecto a las sectas intolerantes.

En el cuarto apartado se examina la defensa de la tolerancia por el liberalismo político rawlsiano basada en que, debido a ciertos límites de lo que puede ser racionalmente acordado, ninguna doctrina comprensiva puede servir de fundamento a la concepción de la justicia de una sociedad democrática moderna. Este examen nos conduce a apreciar que la fuerza del argumento a favor de la tolerancia del *segundo Rawls* reside en la conformidad que tal argumento puede suscitar en personas de cierto tipo: racionales y razonables. El valor normativo de estos rasgos característicos de quienes han de validar el argumento por la tolerancia, y la concepción de la justicia del liberalismo político en su conjunto, proviene —según proclama Rawls de forma recurrente— de su pertenencia a la cultura política liberal; sin embargo, en el epígrafe quinto se concluirá que la reivindicación del valor semántico de la racionalidad y de la razonabilidad como parte del léxico de la tradición liberal no puede ser lo más relevante. Siendo coherentes con el pluralismo que predica Rawls de las sociedades liberales, el mayor valor del modelo normativo de persona racional y razonable es de tipo pragmático, ya que proviene de su virtualidad para operar como foco de un posible acuerdo de todos los ciudadanos acerca de los fundamentos del orden social.

## I. LA VIRTUD Y EL PRINCIPIO DE TOLERANCIA EN EL LIBERALISMO POLÍTICO

### 1. *La tolerancia como virtud en el liberalismo político: presentación*

Que la tolerancia es un concepto básico de la obra *El liberalismo político* es una conclusión que se deriva de la misma lectura de la introducción al libro.<sup>720</sup> La centralidad de este concepto no se restringe, sin embargo, a la obra citada, sino que afecta a toda la visión normativa que el referido libro representa por excelencia, pero que incluye trabajos anteriores y posteriores a aquel: incluye todo el pensamiento desarrollado por Rawls a partir de “El constructivismo kantiano en la teoría moral” y hasta su muerte, un pensamiento que el propio autor definió como “liberalismo político”.<sup>721</sup>

El destacado lugar de la tolerancia en la obra del *segundo Rawls*, como también se conoce su liberalismo político, coincide con la creciente apelación a la tolerancia que se viene dando en las sociedades democráticas desde hace algún tiempo.<sup>722</sup> No obstante, el sentido de la tolerancia en el liberalismo de Rawls no se deja interpretar simplemente a la luz de este fenómeno; esto por dos razones:

La primera es que, al igual que ocurre con cualquier otra idea relevante en el pensamiento de un filósofo, el significado de la tolerancia en el liberalismo político de Rawls viene dado por el conjunto de su teoría. Por eso, el estudio de tal significado equivale a revisar el liberalismo político rawlsiano y sus problemas desde el punto de vista del papel que desempeñan en ellos ideales y prácticas identificables con la tolerancia. Esta dependencia respecto de un marco normativo específico es, por lo demás, predicable del común de las prácticas y de los valores sociales.

La segunda razón que impide una lectura de la idea liberal-política de tolerancia, contando sin más con las demandas comunes a ese valor, tiene que ver con su polisemia. Como se expuso en su momento, la palabra “tolerancia” significa cosas distintas, algunas de ellas incluso contradictorias; sin

<sup>720</sup> Rawls (1993: XIV-XXXIV [9-29]). Dada la frecuencia con que es citado, se ha optado por abreviar *El liberalismo político* por *PL*. Siguiendo una práctica frecuente, cuando se citan páginas y no párrafos de esta obra, las referencias a la versión castellana aparecen entre corchetes. También se citan de esta forma las versiones castellanas de *Teoría de la justicia (TJ)*, “Kantian Constructivism in Moral Theory” —Rawls (1980)—, “Social Unity and Primary Goods” —Rawls (1982)— y “The Idea of Public Reason Revisited” —Rawls (1997). Cuando las referencias a citar sean numerosas, se incluirán a pie de página, para no entorpecer la lectura.

<sup>721</sup> Rawls (1987: 446 y ss.); (1993: XIV-XX, 10-15, 43 y ss. [10-15, 40-45, 73 y ss.]); (1997: 21).

<sup>722</sup> Sobre este hecho y sus causas, véase *supra* cap. VII § I.

embargo, los argumentos manifestados en el segundo capítulo invitaban a definir la virtud moral o política de la tolerancia como una disposición a no intervenir contra ideas o prácticas que lesionaran razonablemente nuestras convicciones. Por paradójico que resulte, hay que exigir que sea razonable la inicial reprobación que se supera con la tolerancia, pues de otro modo, nos enfrentamos a la paradoja aún mayor de que cuantos más prejuicios tenga una persona, por caprichosos y detestables que estos nos parezcan, más oportunidad tiene de ser considerada tolerante.<sup>723</sup> Como espero demostrar, este concepto de la tolerancia, como virtud que aquí se propone, aprehende en buena medida la idea rawlsiana de tolerancia, asociada al carácter razonable de los ciudadanos.

## 2. *La diversidad social potencialmente conflictiva que justifica la tolerancia*

Rawls considera expresamente a la tolerancia como una virtud muy importante, un gran bien público que constituye parte de ese capital político de la sociedad que hace posible un régimen constitucional.<sup>724</sup> Tanto es así, que de la manifestación de esta virtud hace depender que una persona sea considerada miembro pleno de la sociedad, entendida a la manera liberal; esto es, no como una comunidad de personas ligada por una tradición o modo de vida, sino como un sistema equitativo de cooperación.<sup>725</sup> La razón de que la tolerancia resulte tan relevante tiene que ver, según Rawls, con que un rasgo básico de las democracias liberales es la existencia en ellas de diversas doctrinas religiosas, filosóficas y morales, y con que esta característica no constituye otra cosa que el resultado normal del desarrollo de la razón humana en el marco de instituciones libres. Este hecho del pluralismo cosmovisivo, el cual Rawls reconoce no haber tenido en cuenta lo suficiente en la obra *Una teoría de la justicia*, determina que la cooperación a lo largo del tiempo solo sea posible si las diferencias entre sus ideas y creencias no impiden la unión social.<sup>726</sup> En este sentido, para conseguir esto, parece bastante lógico que Rawls cuente con que los ciudadanos no conciban el poder político como un medio para intervenir contra ideas o prácticas que no se ajustan a sus respectivas convicciones particulares.

Para apreciar la importancia otorgada por Rawls a la virtud de la tolerancia, hay que tener en cuenta que, además de las referencias explícitas,

<sup>723</sup> Véase *supra* cap. II § II, 2.

<sup>724</sup> Rawls (1987: 439).

<sup>725</sup> Rawls (1993: I § 3.3; V § 5.5; I § 7).

<sup>726</sup> Rawls (1985: 390); (1987: 425); (1993: XVI y ss. [12 y ss.]; 3 y 4 [33 y 34]; I § 2.3); (1997: 573 y 574 [155 y 156]).

la tolerancia aparece con frecuencia apelada de manera indirecta bajo el nombre de virtudes que la integran o en las que se concreta. Me refiero a virtudes como la razonabilidad, o el deber de civilidad (de recurrir a la razón pública en determinados casos, mostrarse dispuestos a escuchar a los demás y evaluar ecuánimemente cuándo resultaría razonable acomodarnos a sus puntos de vista), conceptos todos ellos en los que iremos profundizando. El ámbito de estas manifestaciones virtuosas de la tolerancia coincide, en todo caso, con lo que algunos filósofos morales identifican como una de las circunstancias de la tolerancia: la existencia de diversidad social potencialmente conflictiva.<sup>727</sup>

Sin embargo, a Rawls no le preocupa cualquier fuente de diversidad. Cuando Rawls piensa en el pluralismo, lo hace acerca de una diversidad de doctrinas comprensivas (esto es, que incorporan una visión global del mundo, la historia o la sociedad) respecto de las cuales “no puede esperarse un acuerdo razonado y libre de coacciones”, según se desprendería de una larga experiencia histórica confirmada por “multitud de reflexiones plausibles”.<sup>728</sup> De hecho, a partir de su artículo “El constructivismo kantiano en la teoría moral”, Rawls empieza a concebir las diferencias entre las concepciones del bien de la gente con arreglo al modelo de las discrepancias religiosas que, al radicar en la fe, no pueden superarse mediante el diálogo racional.<sup>729</sup> Paralelamente a cómo las divisiones sociales de base religiosa proveen a Rawls del modelo conceptual e histórico para inteligir las divergencias de convicción irreductibles, también la forma en que históricamente se han articulado tales divisiones le ofrecen la respuesta adecuada al problema del pluralismo (Mendus, 1998: 4). De ahí que la institución de la tolerancia religiosa, como solución a las guerras de religión subsiguientes a la Reforma, sea un referente continuo en sus reflexiones sobre cómo afrontar el hecho del pluralismo a partir de “la justicia como equidad: política no metafísica”.<sup>730</sup> Rawls llega, de hecho, a identificar tal institución como el origen histórico “del liberalismo político (y del liberalismo en general)”.<sup>731</sup>

En cuanto a las “reflexiones plausibles” en razón a las cuales no podría esperarse un acuerdo razonado y libre de coacciones acerca del contenido comprensivo de las doctrinas religiosas o filosóficas, estas vendrían dadas, según Rawls, por las cargas del juicio o cargas de la razón (*burdens of rea-*

<sup>727</sup> Véase por todos, Mendus (1989: 8) y Garzón Valdés (1992: 16).

<sup>728</sup> Rawls (1980: 329 [160]); (1987: 425); (1993: XVI, 54 y ss. [12, 85 y ss.]).

<sup>729</sup> Rawls (1980: 326 y 327 [158]).

<sup>730</sup> Rawls (1985: 390, 395); (1987: 424 y 433); (1993: XXII-XXVIII, 159 y ss. [17-24, 191 y ss.]).

<sup>731</sup> Rawls (1985: 412); (1993: XXIV [20]).

*son, burdens of judgment*). Con estas denominaciones de resonancias kuhnianas, Rawls alude a un elenco de factores que explicarían por qué las personas, aun estando completamente facultadas para conocer y actuar “según lo requerido en una sociedad democrática, pueden no ponerse de acuerdo sobre la verdad o corrección de concepciones del mundo distintas a las suyas”. En este sentido, existen factores que dificultan la apreciación de la evidencia y la ponderación de las razones, como la imprecisión de los conceptos; la complejidad de la evidencia empírica; la existencia de razones de peso a ambos lados de una disputa; el condicionamiento de las experiencias personales, o la incompatibilidad de ciertos valores dentro de un mismo espacio social.<sup>732</sup>

La consecuencia de admitir la existencia de las cargas del juicio es que, con ello, se acepta que no puede establecerse la verdad o falsedad universal de un número indeterminado de concepciones del mundo existentes. Tal aceptación no supone ninguna postura escéptica al respecto, ni tampoco negar el valor epistemológico y moral de las concepciones globales de la existencia: estas concepciones permitirían satisfacer una necesidad fundamental, la cual es ofrecer un patrón de lo que supone una vida lograda y “auténtica”, frente a los autoengaños y los síntomas de un modo de vida forzado o alienado.<sup>733</sup> Lo que sí conlleva el reconocimiento de las cargas del juicio es asumir que la verdad o la corrección de las concepciones existenciales es relativa a las comunidades de valor que las comparten. O, en otras palabras, quien da por buena la existencia de las cargas del juicio, entiende que cualquier persona “puede pensar legítimamente que su propia concepción existencial es tan verdadera o correcta como cualquier otra”.<sup>734</sup>

La “disposición a admitir las cargas del juicio” forma parte de las facultades morales que, según Rawls, requiere una persona para ingresar como un igual en el mundo público de los demás; o, lo que es lo mismo, forma parte de lo que significa ser razonable (constituyendo su “segundo aspecto básico”). Esto supone que el pluralismo que caracteriza a las sociedades democráticas modernas, según el liberalismo político, es un pluralismo razonable, lo cual tiene dos consecuencias para la idea liberal-política de tolerancia: la primera consecuencia es que puede contarse con una disposición general al respeto de la diversidad de formas de vida, y que este respeto traza una frontera entre las formas de vida aceptables dentro de una sociedad democrática y las que no lo son. La segunda consecuencia es que el pluralismo que cuenta a la hora de concebir los principios fundamentales del orden social es el surgido de los desacuerdos razonables; esto es, de esas discrepancias no funda-

<sup>732</sup> Rawls (1993: I § 1.1; II § 2.2 y 2.3).

<sup>733</sup> Habermas (1998b: 56).

<sup>734</sup> Mendus (1998: 12 y ss.).

das en la maldad o el error que una persona razonable es capaz de reconocer como causa de las diferencias entre las cosmovisiones compatibles con un orden democrático.<sup>735</sup> Por ello, las objeciones a la validez de una doctrina que tengan que ver con alguna de sus pretensiones comprensivas de verdad o corrección deberán ser apreciadas como objeciones razonables. La presencia de este tipo de objeciones constituye una circunstancia decisiva del valor moral de la tolerancia, ya señalada: que el rechazo inicial sentido hacia una creencia o práctica no sea arbitrario desde la óptica normativa relevante.

Para el liberalismo político, las mismas circunstancias que justifican el carácter razonable de las discrepancias entre doctrinas comprensivas justifican, igualmente, lo que podrían denominarse como “deberes de tolerancia”.<sup>736</sup> Así, resultará obligado reconocer el rango moral de aquellas cosmovisiones o formas de vida de las que nos separan desacuerdos razonables, a pesar de la disconformidad con ellas. Del mismo modo, no cabrá pretender que los demás aprueben una justificación, acerca de cuestiones políticas fundamentales, que implique aceptar una concepción global de la existencia, cuando razonablemente se puede no estar conforme con tal concepción; de ahí que la apelación a la razón pública en el foro público, siempre que se discutan tales cuestiones, se erija como un deber de civilidad. Debemos tolerar, pues, que nuestros puntos de vista comprensivos no sirvan de referencia obligada para la resolución de cuestiones políticas fundamentales, a pesar de que no se niegue públicamente su valor epistemológico o moral. En este sentido, también la civilidad obliga a escuchar a los demás, mostrarse equitativo en decidir cuándo acomodarse a sus posiciones, y buscar puntos de convergencia con estas.<sup>737</sup>

### 3. *Moral y prudencia como razones de una virtud*

Conforme a lo expuesto, parece claro que, por mucho que reconozca que el liberalismo tiene sus raíces en los diversos argumentos en defensa de la tolerancia religiosa desarrollados en los siglos XVI y XVII, a Rawls no le interesa cualquier forma de tolerancia ni cualquier justificación de esta. Para el liberalismo político de Rawls, la superación de las dificultades derivadas de la diversidad de creencias (Rawls no piensa en la diversidad de prácticas más que como derivada de la de creencias) debe venir motivada, por lo que, por

<sup>735</sup> Rawls (1993: II § 1.1; II § 2.1 y 2.2).

<sup>736</sup> Para una discusión de esta justificación de la tolerancia basada en la incertidumbre, véase *infra* el epígrafe cuarto de este capítulo.

<sup>737</sup> Sobre las obligaciones correspondientes al deber de civilidad, véase *infra* § II, 3 y 4.

oposición a las razones prudenciales, podría definirse como “razones morales”. Esto es determinante del carácter moral que tienen tanto la virtud de la tolerancia en el liberalismo político como las obligaciones a ella asociadas: el deber de justificar nuestros puntos de vista no apelando a concepciones particulares, sino a valores políticos susceptibles de ser compartidos por todos, y los deberes análogos relativos a la escucha y a la acomodación de los puntos de vista de los demás, y a repudiar a aquellos cargos públicos que no actúen ateniéndose a los referidos valores políticos, tanto en el ámbito interno como en las relaciones internacionales.<sup>738</sup>

Lo anterior no significa que Rawls niegue la ventaja que, frente a una situación de conflicto, representa un régimen de tolerancia basado en compromisos; ello aunque este régimen se halle sometido al albur de las circunstancias y del equilibrio de fuerzas, al depender de intereses ya configurados, en vez de incidir en la configuración de tales intereses. Pero frente a, por ejemplo, John Gray,<sup>739</sup> el fallecido profesor de Harvard confía en la posibilidad de que la tolerancia se sustente en valores compartidos. Por eso, cuando Rawls piensa en un *modus vivendi*, lo concibe como un paso en la configuración de un régimen de tolerancia que sea más estable —por radicar su aceptación en convicciones profundas, al tiempo que susceptibles— para motivar un consenso.<sup>740</sup>

No obstante —como, por lo demás, es norma en prácticamente todas las teorías de la tolerancia—, también en el liberalismo político la determinación concreta de los límites de la tolerancia remite al cálculo prudencial.<sup>741</sup> De modo general, para el liberalismo político estos límites vienen dados por la concepción de la justicia, concretamente por el respeto a los derechos emanados de los principios de la justicia, y porque no se ponga en riesgo el sistema de libertades para la generalidad de los ciudadanos. También es norma general que la interpretación de estos supuestos deba hacerse restrictivamente, en el sentido de que no resulten admisibles más limitaciones a la libertad que las necesarias para procurar que todos los ciudadanos disfruten de las mismas libertades. Al efecto de tal interpretación restrictiva debe tenerse en cuenta que una libertad no debe recortarse si no es para prevenir el daño de su pérdida o la pérdida de otras libertades básicas, y no exista otra manera de prevenir tales daños.<sup>742</sup> Pero el establecimiento de cuándo se dan las circunstancias aludidas, es algo que inevitablemente conlleva un cálculo

<sup>738</sup> Rawls (1993: VI § 2.2); (1997: 577 [160]).

<sup>739</sup> Gray (2001: cap. 1).

<sup>740</sup> Rawls (1985: 444-446); (1993: IV § 3; IV § 5).

<sup>741</sup> Del Águila (2003: 381).

<sup>742</sup> Rawls (1993: 244, 340 y 341 [232, 378 y 379]).



de consecuencias políticas: una ponderación de los daños que acarrea tolerar frente a dejar de hacerlo, representarse un curso causal alternativo al de la intolerancia.

Igualmente, cabe entender que la tolerancia prudencial, informada por los principios normativos, constituye un recurso ordinario de la política en una sociedad democrática, según el liberalismo político. Un ejemplo de ello lo ofrece la tolerancia que, en condiciones normales, se debe a los mensajes que instan a la subversión, según Rawls. En línea con algunas justificaciones funcionales de la tolerancia que hallamos en época medieval, como la de Christine de Pizan,<sup>743</sup> Rawls entiende que esta tolerancia beneficia la buena marcha del régimen democrático. La razón de este aprecio por la tolerancia de las manifestaciones subversivas es que, con tal estrategia, las autoridades ganan la ocasión de conocer demandas insatisfechas de los ciudadanos tan fuertes como para motivar una llamada a la sublevación. Gracias a este flujo de comunicación, el sistema político tiene ocasión de reaccionar a tiempo.

#### 4. *El problema político que exige tolerancia*

Otra característica de la virtud rawlsiana de la tolerancia es su referencia a la solución de problemas políticos, por oposición a los morales, concretamente de uno: “¿cómo es posible que pueda persistir en el tiempo una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales que andan divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables pero incompatibles?”<sup>744</sup> Este problema surge en el contexto de una reflexión que Rawls venía desarrollando acerca de los principios de justicia que deberían regir la estructura básica de una sociedad democrática moderna.<sup>745</sup> En otras palabras, la tolerancia en el liberalismo político de Rawls viene a completar la justificación de los principios que deberían regular la organización y los fines de las instituciones sociales más importantes —como la constitución política, las formas legales de propiedad, la organización de la economía o de la familia—, en la medida en que estas asignan derechos y deberes, y configuran la distribución de las ventajas surgidas de la cooperación social.<sup>746</sup>

<sup>743</sup> Langdom (1996).

<sup>744</sup> Rawls (1993: XVII-XVIII [13]).

<sup>745</sup> Rawls (1971: 7 [23]); (1980: 305 [139]). En estas obras se define la estructura básica de Rawls.

<sup>746</sup> Sobre el concepto de estructura básica, véase Rawls (1982: 362 [189 y 190]); (1993: 3-11 y 258 [33-41 y 293]). Según la última formulación de los principios de la justicia ofrecida por Rawls (2002: 73), estos rezan así: “a) cada persona tiene el mismo derecho irrevocable a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos; y b) las desigualdades sociales y económicas

Rawls se da cuenta de que el modo en que fundamentó tales principios en su obra *Una teoría de la justicia* podría dar lugar a que se interpretara que aquellos estaban basados en tesis psicológicas, sociológicas, históricas, epistemológicas o metafísicas controvertidas. Además, considerando el sinsentido de esperar que estas discrepancias desaparezcan en las condiciones sociohistóricas de las democracias modernas, concluye que la concepción pública de la justicia en estos regímenes debería ser, en la medida de lo posible, independiente de doctrinas filosóficas o religiosas.

La elusión de estas cuestiones filosóficas o morales no se defiende porque carezcan de la suficiente relevancia o interés, sino todo lo contrario, los desacuerdos referidos implican, entre otras cosas, diferentes concepciones acerca de lo que hace posible alcanzar la vida eterna; tal es la naturaleza salvífica de algunas de las religiones desarrolladas en el medievo y todavía establecidas en las sociedades modernas; sin embargo, según Rawls, la historia nos muestra que el pluralismo filosófico y religioso persiste allí donde no se ve reprimido; esto es, allí donde el marco jurídico-político permite a la razón humana desplegarse libremente. Por otra parte, como se ha expuesto, las cargas del juicio hablan del error que supondría considerar que las diferentes concepciones del mundo son solo el producto contingente de la falta de conocimientos o de un razonamiento defectuoso. Habida cuenta de todo ello, Rawls concluye que “la filosofía como búsqueda de la verdad sobre un orden moral o metafísico no podría ofrecer una base operativa y compartida para una concepción política de la justicia en una sociedad democrática”. Ninguna justificación de la organización y de los fines públicos basada en doctrinas comprensivas sería capaz de atraer un consenso racionalmente motivado, por lo que un poder estatal fundado en tales consideraciones sería por naturaleza oligocrático.<sup>747</sup>

##### 5. *La tolerancia, también principio de legitimidad*

La alternativa a esta respuesta oligocrática pasa, según Rawls, por la tolerancia. Por una virtuosa disposición a la tolerancia de los ciudadanos, des-

tienen que satisfacer dos condiciones: en primer lugar, tienen que estar vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y, en segundo lugar, las desigualdades deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad (el principio de diferencia). La aplicación de estos principios está sujeta a la siguiente regla de prioridad, que sirve para dirimir casos difíciles: la aplicación del segundo principio está sujeta a que el primero se vea satisfecho, y lo mismo ocurre con la segunda parte del segundo principio (el principio de diferencia) respecto a la primera. Para una exposición breve y actualizada del sentido de estos principios, véase *ibidem*: 13.

<sup>747</sup> Rawls (1985: 388-390, 394 y 395).

de luego: con esta virtud cuenta Rawls como materia prima de su liberalismo político; es, como se señaló antes, parte del capital político de una sociedad democrática que hace posible un régimen democrático y constitucional. Pero Rawls no hace descansar todo el orden político en un agregado espontáneo de virtudes. Estas aparecen, como se ha dicho, dentro de una reflexión sobre los principios que deberían regular las instituciones sociales y la distribución de derechos, deberes y ventajas surgidas de la cooperación social.

Según Rawls, la disposición a no intervenir contra creencias y prácticas que lesionan las propias convicciones antecede al establecimiento de los principios del orden social. Ello es debido a que el liberalismo político alberga unas expectativas, respecto a los destinatarios del orden que prescribe, muy distintas, por ejemplo, a las de la *Carta sobre la tolerancia*, a la que tanto debe; algo que no puede extrañar, considerando la proximidad de una guerra civil con componente religioso desde la que escribe Locke.<sup>748</sup> El sentido político de la referida inclinación a la tolerancia, sin embargo, la justificación y el contenido de la virtud de la tolerancia están ligados a la concepción política de la justicia que contiene los principios regulativos de la estructura básica de la sociedad, al igual que las pautas para su interpretación. Lo aleccionador de las prácticas de tolerancia con que se puso fin a las guerras y persecuciones derivadas de la Reforma no se resume, para Rawls, en la evidencia de lo bueno que resulta sobreponerse a la inclinación de imponer la propia voluntad de cualquier forma. A pesar de que coincida con Judith Shklar<sup>749</sup> en identificar el origen del liberalismo con la superación de las guerras civiles religiosas, el liberalismo de Rawls no pertenece, como el de Isaiah Berlin o Richard Rorty, a la tradición del liberalismo del miedo, al liberalismo en cuanto ideario cuya trama es la abominación de la crueldad. Para Rawls, las prácticas históricas de tolerancia vienen a demostrar lo fructífero de la estrategia de excluir las convicciones religiosas (u otras igualmente capaces de generar discordia) de entre las razones fundamentales de la legitimidad política, allí donde la sociedad no comparte un mismo credo o doctrina acerca de la vida buena.

De hecho, Rawls vincula la reflexión sobre la tolerancia con otra acerca del papel que corresponde a la filosofía política cuando se da una persistente controversia sobre cuestiones políticas básicas, como el significado de la libertad y la igualdad, y su valor relativo.<sup>750</sup> Esto explica que, no obstante el destacado papel de la tolerancia como virtud en el liberalismo político, cuando consideramos la teoría en su conjunto, la idea de tolerancia aparece,

<sup>748</sup> Véase *infra* § III, 3.

<sup>749</sup> Shklar (1984).

<sup>750</sup> Rawls (1985: 391-395); (2002: 23-27).

ante todo, como una fórmula para implantar un orden político estable en una sociedad dividida por sus convicciones morales. En otras palabras, el encaje de la reflexión sobre la tolerancia dentro de una reflexión más amplia acerca de la justicia nos permite entender que, desde el punto de vista de quienes reflexionamos sobre el liberalismo político, de Rawls y de los lectores de su obra, la tolerancia se presenta más que nada como un criterio básico o principio de legitimidad,<sup>751</sup> lo cual no afecta de ningún modo a la consideración de la tolerancia como un rasgo básico de la personalidad moral de los ciudadanos de una sociedad bien ordenada —para quienes son acordados los principios de la justicia—; igualmente, este rasgo ha de caracterizar las diferentes doctrinas cosmovisivas, cuya aprobación cuenta para la aceptación (en un consenso por superposición) de tales principios.

Según se refirió en el capítulo segundo, es convencional entender la tolerancia también como un “principio político sustantivo que condena la imposición de una forma autoritaria de creencia religiosa o, en una acepción más amplia, una forma autoritaria de moralidad personal”. Como ya se advirtió, emplear el término “tolerancia” para referirse a la norma de organización y funcionamiento del Estado peca de anacrónico en el contexto de las democracias contemporáneas, donde el poder político no se encuentra oficialmente comprometido con una *ética* particular y, por ello, no ha de tolerar que esta *ética* no se vea realizada por la política. A pesar de esto, el peso de la teoría de la tolerancia de Locke en la regulación estadounidense de la libertad de conciencia es tan decisivo que no es de extrañar que la noción de tolerancia permanezca involucrada en ella.

En concreto, el ideal moral que inspira la protección de la libertad de conciencia en la Constitución de los Estados Unidos es el lockeano de que el poder político solo puede actuar legítimamente sobre la base de “intereses civiles”, que son aquellos bienes que cualquier persona razonable puede desear. Este ideal conforma el principio de la tolerancia que es básico del constitucionalismo estadounidense, y al que Rawls acude para solucionar el problema de hallar un criterio de legitimidad aceptable en un contexto de pluralismo moral. La justificación de Locke, de por qué el poder solo puede perseguir los intereses civiles, también la recoge Rawls con su doctrina de las doctrinas comprensivas razonables: puesto que de los ciudadanos puede esperarse que sean personas con la facultad de conformar y mo-

<sup>751</sup> Cohen (1994: 1505). Sobre la diferencia entre el punto de vista de las partes, los ciudadanos y quienes evalúan la concepción de la justicia, véase Rawls (1980: 320 y 321 [153]); (1993: I § 4.3). Acerca de la noción de tolerancia como principio de legitimidad, véase *supra* cap. II § I, 3.

dificar las propias convicciones (racionalidad), querrán hacer uso de tal facultad para conformar y modificar sus juicios, en especial aquellos relativos a materias que, como la teología, solo pueden ser objeto de un conocimiento probabilístico y, sin embargo, resultan de la máxima importancia. Además, puesto que la personalidad moral de los ciudadanos también incorpora la disposición a proponer y aceptar términos equitativos de cooperación social (razonabilidad), no pretenderán imponer a los demás un régimen de libertades más restringido que el que desean para sí.<sup>752</sup>

#### 6. *“Aplicar el principio de tolerancia a la filosofía misma”*

El modo en que Rawls se sirve del principio de tolerancia, para hacer frente al desafío que la diversidad de cosmovisiones filosóficas y religiosas representa para la estabilidad del orden político, es paralelo a cómo en la obra *Una teoría de la justicia* manejaba la teoría tradicional del contrato social. Allí, Rawls proponía un criterio de justificación para los principios básicos del orden social y político a partir de “generalizar y llevar a un mayor nivel de abstracción la teoría tradicional del contrato social”.<sup>753</sup> En el liberalismo político, también es la generalización y la abstracción, pero del principio de tolerancia, las que hacen posible establecer las pautas que deben regir las instituciones sociales y políticas fundamentales.<sup>754</sup> Rawls denomina esta operación de generalización y abstracción “aplicar el principio de tolerancia a la filosofía misma”, porque es de su fundamento y radicalmente, y no solo de la organización institucional del poder o la actuación de este, de donde deben expurgarse todas las pretensiones de verdad o corrección sectarias (metafísicas).

Ya en *Una teoría de la justicia*, Rawls había dado pasos en el sentido de generalizar el principio de tolerancia religiosa, al estipular tal principio como patrón de la distribución de libertades. El liberalismo político extiende aún más el ámbito del principio de tolerancia, al condicionar a este también la distribución de los beneficios sociales. Pero, sobre todo, el *segundo Rawls* significa claridad y contundencia en la afirmación de que las reglas para la estructura básica de una sociedad democrática no pueden venir dadas por ninguna doctrina que estipule un ideal general para la vida humana, incluyendo la conducta no política (por ninguna doctrina comprensiva, en palabras de Rawls). La razón por la que el principio de tolerancia se alza en pilar del

<sup>752</sup> Sobre lo anterior, véase Richards (1986: caps. 4o. y 5o.); Rawls (1993: 97-105 [128-136]).

<sup>753</sup> Rawls (1971: VIII y XV [10 y 12]).

<sup>754</sup> Cohen (1994: 1505).

orden sociopolítico ya es, a estas alturas, conocida por el lector: la evidencia de que es un rasgo normal de las sociedades democráticas contemporáneas que encontremos en ellas una pluralidad de cosmovisiones filosóficas y religiosas, cuya verdad o falsedad no puede dirimirse terminantemente por procedimientos racionales y que, de hecho, divide a los miembros de estas sociedades.

Si no es en una doctrina comprensiva, ¿dónde puede radicar el fundamento de una concepción de la justicia para una sociedad democrática? La respuesta de Rawls es que en las ideas esenciales de las instituciones políticas de un régimen constitucional democrático y en las tradiciones públicas de su interpretación lo que tienen en común los ciudadanos de una sociedad democrática es, a los efectos políticos, su condición de miembros de una organización que funciona con arreglo a ciertas prácticas, las cuales a su vez responden a los valores de una tradición ideológica que es la liberal. Estos valores liberales constituyen los axiomas de la teoría política rawlsiana. La concepción liberal de la sociedad, de la persona en cuanto ser social o de la legitimidad pueden servir de base pública de justificación, en cualquiera de sus interpretaciones, que no presuponga ninguna doctrina comprensiva, piensa Rawls. Incluso, si incorporan algunos elementos comprensivos, cualquier interpretación de las referidas concepciones puede ser válida, mientras otorgue prioridad a los valores políticos frente a otros valores en conflicto. Por este entronque con una tradición política —la liberal—, y por la buscada independencia de cualquier doctrina comprensiva, la concepción de la justicia que propone Rawls se caracteriza como una concepción política. La esperanza de Rawls es, además, que esta concepción política de la justicia pueda ser objeto de un consenso por superposición; esto es, de un consenso del que participen todas las doctrinas filosóficas y religiosas que puede esperarse que persistan y obtengan adhesiones en una sociedad democrática más o menos justa.<sup>755</sup>

Lo que se persigue con esta aplicación de la tolerancia a la filosofía (política) misma es evitar que la justificación del poder pueda venir dada por algún valor o esquema de valores que no quepa ser compartido por quienes han de verse sujetos a tal poder. De encontrarnos con una imposición en vez de convencimiento, nos topáramos con la inestabilidad de tal régimen, esto en dos sentidos: por un lado, en el sentido funcional o estratégico de debilidad estructural del orden político; esto es, provocaría inestabilidad el hecho de que la configuración del poder no coincida con las convicciones de los ciudadanos al respecto, y por otro lado, la aplicación de la tolerancia a la

<sup>755</sup> Rawls (1985: 388-390, 394 y 395); Rawls (1993: I § 1.3; 155 [187]).

filosofía busca que no se produzca inestabilidad de carácter normativo: una democracia liberal no puede asentar su legitimidad en el desprecio de valores liberales básicos, como el de que las personas son libres e iguales, independientemente de sus convicciones.

## II. ¿TOLERANCIA EN UNA DEMOCRACIA CONSTITUCIONAL?

### 1. *Virtud y principio de tolerancia en la democracia constitucional, según se desprende del liberalismo político*

Han quedado identificadas como centrales para el liberalismo político de Rawls dos nociones de tolerancia, que coinciden con dos maneras en las que habitualmente se entiende esta: una es la de tolerancia como virtud, la cual se ha definido como una disposición a no intervenir contra ideas o prácticas que lesionan razonablemente nuestras convicciones. Esta virtud, piensa Rawls, se halla entre las prácticas que conforman la personalidad moral de los miembros de las sociedades democráticas. Por eso, determina la elección de los principios de la justicia que realizan las partes en la posición original, y es requisito de la ciudadanía democrática.

La otra noción de tolerancia presente en la obra de Rawls, eje del giro teórico que supone el liberalismo político respecto a su obra anterior y por ello más fundamental, es la de tolerancia como “principio de legitimidad” del orden político. Este principio prescribe que en ningún caso se impongan convicciones morales o religiosas mediante el empleo del poder público. Por ello, se considerará impuesta toda aquella obligación que no venga sustentada por lo que cualquier persona racional y razonable admitiría como buenas razones.

La relación entre principio y virtud de tolerancia es, por lo demás, estrecha:

En primer lugar, un poder político cuyo fundamento y acción vengan dados por creencias sectarias (esto es, que no se rija por el principio de tolerancia en estos aspectos) no puede ser aceptado como legítimo por aquellos cuya personalidad moral incorpora la virtud de la tolerancia, un tipo de personalidad moral que, según Rawls, es tan característico de los miembros de las sociedades democráticas, como la persistencia en ellas de diferencias en materia moral y religiosa.

En segundo lugar, el carácter razonable del pluralismo filosófico, moral y religioso propio de las sociedades democráticas, además de una variedad de doctrinas comprensivas razonables (esto es, tolerantes), supone que las razones por las que discrepan tales doctrinas no son debidas ni a la ignoran-

cia ni a la maldad, sino a limitaciones de la razón humana. Esto convierte en inaceptables, normativamente hablando, tanto un comportamiento personal intolerante como un régimen político sectario.

En tercer lugar, la estabilidad de un régimen liberal depende de ciertas disposiciones de los ciudadanos, entre las cuales se encuentran tanto la participación del valor de la tolerancia como su puesta en práctica. Debido a la importancia de estas actitudes y conductas, el reconocimiento pleno de la condición de ciudadano se encuentra supeditado a que se manifieste la virtud de la tolerancia. Además, se entiende legítimo que se estimule la adquisición de esta virtud y se desaliente el seguimiento de concepciones del bien incompatibles con ella.<sup>756</sup>

## 2. *Los deberes de tolerancia en una democracia constitucional*

Habida cuenta del carácter constitucional democrático del régimen político que Rawls propugna, por una parte, y la vigencia institucional en este régimen del principio de tolerancia, por otro, cabe cuestionar la pertinencia de otorgar un lugar destacado a la virtud de la tolerancia en el liberalismo político.<sup>757</sup>

Dentro de una democracia liberal, la esfera pública y el poder político pertenecen idealmente a todos los ciudadanos por igual, con independencia de cuáles sean sus creencias o preferencias en el modo de vivir. Esto supone que nadie puede ejercer una autoridad pública guiándose por su personal criterio moral acerca de lo correcto y lo censurable. Más bien, la legitimidad de una actuación política está condicionada a que se ajuste a ciertos principios compartidos por el común de la ciudadanía, con prioridad de los mandatos colectivos expresados en el ordenamiento jurídico y, de modo singular, en la Constitución. Un elemento básico de tal orden jurídico es un sistema de iguales derechos para todos los ciudadanos, que garantice a estos una amplia libertad de creencias y acción. Por este motivo, la imposición de trabas a una práctica social o su prohibición solo pueden ser legítimas si aquellos derechos son respetados. El juicio de conformidad jurídica de una conducta restrictiva de libertades depende, por su lado, de una operación cognoscitiva que, en principio, es ajena a las inclinaciones éticas de quien lo realiza. Además, tal juicio de corrección jurídica de una acción limitativa de las libertades no puede emitirlo cualquiera: la eficaz protección de los derechos, y su ajustada definición a la voluntad de todos los ciudadanos por igual, demandan que

<sup>756</sup> Rawls (1993: XVIII, 36 y 37 [14, 66 y 67]; V § 6 y 7).

<sup>757</sup> Sobre los siguientes párrafos véase *supra* cap. III.



solo los poderes públicos sean competentes para hacerlo, y ello, únicamente, en supuestos y mediante procedimientos establecidos de manera democrática.<sup>758</sup>

En este contexto, no parece que dejar de intervenir contra aquello que razonablemente lesiona las propias convicciones pueda constituir la pieza clave de la articulación de la unidad política con el pluralismo moral. Además, en un régimen democrático liberal ya constituido, el espacio de lo que públicamente cabe considerar que lesiona con razón nuestras convicciones, no menos que la competencia para actuar legítimamente contra una conducta, están limitados por el valor de la libertad personal el principio de tolerancia y la protección jurídica de la que estos gozan. Desde el punto de vista institucional y de los principios públicos, la democracia constitucional confía no a la virtud de ciudadanos y gobernantes, sino al sistema de los derechos garantizados por la fuerza del Estado, la protección y la resolución de conflictos morales, religiosos y de estilos de vida.<sup>759</sup>

Rawls no se plantea la objeción anterior, pero cabe extraer una respuesta a ella de su teoría de la tolerancia, que nos da pie a exponer un aspecto importante de esta última. Rawls tiene gran confianza en el derecho en cuanto mecanismo de resolución de conflictos, hasta el punto de adoptar el razonamiento judicial como modelo de razonamiento público. Pero esto no le impide ser consciente de la dependencia que el derecho mantiene respecto a la virtud cívica al efecto de lograr que el ordenamiento jurídico exprese efectivamente la autonomía colectiva. El liberalismo político no da por sentado que el derecho de una democracia liberal plasme, efectivamente en todo caso, el ejercicio del poder político por parte ciudadanos que se relacionan entre sí como personas libres e iguales, sin discriminación por razón de creencias. Como quiera que se considere fundamental, para la estabilidad de una democracia liberal en un contexto de pluralismo cosmopolita, que el derecho se identifique con la citada voluntad colectiva, condiciona la legitimidad de las normas jurídicas que desarrollan “esencias constitucionales” o cuestiones de justicia básica a que se cumpla el deber moral de civildad de actuar según la razón pública.

Tal deber de civildad conlleva a que, en las deliberaciones dirigidas a fijar los términos de las referidas normas, los legisladores, gobernantes, funcionarios, candidatos a cargos públicos y ciudadanía en general se apoyen únicamente en la interpretación de la concepción política de la justicia que consideren más razonable, la cual deberá estar compuesta mediante méto-

<sup>758</sup> Rawls (1993: VI y VIII); Rawls (1997: 577 [160]). Con él coincide Habermas (1998a: especialmente caps. III y IV). Véase igualmente, Honneth (1997: 135-143).

<sup>759</sup> De Lucas (1992), (1996); Martínez de Pisón (2000).

dos de indagación no controvertidos. Aquí, el criterio determinante de la razonabilidad es la reciprocidad, lo cual supone que “cuando unos ciudadanos proponen unos términos como los más razonables para la justa cooperación, quienes los proponen también tienen que considerar que para los otros resulte, al menos, razonable aceptarlos como ciudadanos libres e iguales y no dominados o manipulados o presionados por una condición política o social inferior”.<sup>760</sup> Por eso, en los debates y en las actuaciones en el foro público acerca de las “esencias constitucionales” y cuestiones de justicia básica —y seguramente en la mayoría de los asuntos, piensa Rawls, aunque no se atreve a afirmarlo— debe manejarse la razón pública para justificar las propias pretensiones.

Cuando Rawls habla de foro público, este se refiere a actuaciones como las de los partidos políticos o grupos que les apoyan en las campañas electorales, los legisladores en el parlamento y en las motivaciones de las leyes, o el ejecutivo en sus manifestaciones oficiales y disposiciones jurídicas. También los ciudadanos deben hacer lo posible, con su voto y con otras medidas de presión legítimas, para que los cargos y funcionarios públicos actúen conforme a la razón en los supuestos citados.<sup>761</sup> De no ser así, sin un dedicado cultivo por parte de los ciudadanos de la razón pública y la vitalidad de la cultura política que de ello se desprende, la fractura social y la hostilidad entre doctrinas estaría, según Rawls, abonada. Los ciudadanos “podrían caer fácilmente en la amargura y el resentimiento”, si percibieran que el puente de la razón pública ha dejado de estar tendido.<sup>762</sup>

Además del deber de apelar a la razón pública, el ideal de ciudadanía, como personas libres e iguales que ejercen el poder político supremo como cuerpo colectivo, está integrado por la disposición a escuchar a los demás, así como a ser ecuanímes al evaluar cuándo resultaría razonable acomodarnos a sus puntos de vista. El poder en una democracia constitucional no puede ejercerse como poder colectivo, si los ciudadanos no se prestan al diálogo y al acuerdo. Por eso, es de esperar que tales ciudadanos —como plantean Gutman y Thopsom, a quienes Rawls remite sobre este asunto— mantengan abierta la posibilidad de adoptar la postura del oponente, y también que procuren la economía del desacuerdo moral; esto es, que busquen puntos de convergencia entre la propia visión de las cosas y la de otros ciudadanos cuyas ópticas rechazamos.

Junto a todas estas prácticas, en las condiciones de conflicto moral persistente características de las democracias contemporáneas, el entendimiento

<sup>760</sup> Rawls (1997: 578 [161]).

<sup>761</sup> Rawls (1993: VI § 1 y 2); (1997: cap. 1).

<sup>762</sup> Rawls (1997: 610 [199]).

necesario para que la democracia prospere pasa, según Rawls, por que no se escatime el reconocimiento de rango moral a aquellas posiciones de las que se discrepa.<sup>763</sup> El liberalismo de Rawls otorga a este último un aspecto especial importancia. Además, constituye una novedad, respecto a la obra *Una teoría de la justicia*, que la “disposición a proponer y aceptar términos equitativos de cooperación social”, en los que consiste básicamente el sentido de la justicia, implique no ya admitir la categoría moral de las concepciones del mundo que son distintas a las propias, sino incluso su posible verdad o corrección. Sin esto último, sin lo que denomina la admisión de las cargas del juicio, Rawls entiende que no puede una persona renunciar en conciencia a proyectar políticamente las convicciones particulares que profesa.<sup>764</sup>

### 3. *La crítica al exceso de definición de los deberes de tolerancia*

La correspondencia del deber de apelar a la razón pública con la virtud de la tolerancia no parece difícil de apreciar. Tal deber comporta una auto-limitación en el manejo del poder político del que los ciudadanos disponen en una democracia, de manera que se renuncia a radicar la justificación de tal poder en los propios valores filosóficos y religiosos. La misma correspondencia con la tolerancia puede predicarse de los deberes de escuchar a los demás, mostrarse equitativo en decidir cuándo acomodarse a sus posiciones, y buscar puntos de convergencia. Además, por lo expuesto acerca de cómo la estabilidad de la democracia depende de que se cumplan las obligaciones derivadas del deber de civilidad, está claro que nos hallamos ante virtudes públicas.

Se ha objetado que Rawls plantee como un deber cívico el apelar a la razón pública en el foro público, siempre que se traten en él “esencias constitucionales” o asuntos de justicia básica. Los críticos no dudan que la concepción política postulada por Rawls es normalmente la que mejor puede permitir que se logre un amplio acuerdo sobre las citadas cuestiones políticas. La razón de ello es la adecuada definición de las identidades e intereses de quienes componen una sociedad democrática y pluralista que tal concepción ofrece; sin embargo, piensan varios autores, como Thomas McCarthy o Jürgen Habermas, que la extensión de los intereses generalizables y el nivel de abstracción con que se presenten las identidades e intereses son cuestiones que, como regla general, debieran dejarse abiertas, al menos en lo que toca

<sup>763</sup> Rawls (1993: VI § 2, nota 721); Gutman y Thompson (1990: 134-142).

<sup>764</sup> Sobre cómo se presenta el sentido de la justicia en *Una teoría de la justicia* y *El liberalismo político*, véase *infra* § III, 9.

a la generación de la legitimidad.<sup>765</sup> La preservación del capital de legitimidad generado, de la que se ocupa el discurso jurídico, sí que necesita de un alto grado de certeza para persistir como medio básico de integración de una sociedad moderna.

El propio Rawls admite la utilidad de que en el foro público se expresen las razones en virtud de las cuales se apoyan los valores políticos fundamentales, pues ello sirve para disipar las dudas acerca de la aceptación de tales valores por parte de una doctrina comprensiva dada.<sup>766</sup> Del mismo modo, este autor reconoce las bondades de manifestar las propias convicciones globales en sus propios términos, o de argumentar a partir de lo que alguien piensa que son las creencias globales ajenas, junto a la apelación a la razón pública: con todas estas prácticas se promueve el conocimiento público de las diferentes doctrinas comprensivas razonables; se hace ver la compatibilidad y proximidad de tales doctrinas respecto a la concepción política de la justicia, y se genera, en suma, confianza mutua.<sup>767</sup> Con respecto a estos argumentos, cabe añadir que el posicionamiento sobre un asunto político controvertido en términos comprensivos puede abrir los ojos de algunos ciudadanos acerca de aspectos hasta un cierto momento descuidados, y que con eso se favorece la inclusividad de la formación de la voluntad popular, aun cuando la cuestión no deba ser decidida por consideraciones emanadas de ninguna cosmovisión particular.<sup>768</sup>

A Rawls no se le escapa que determinados argumentos comprensivos pueden ser, incluso, decisivos para que se llegue a un acuerdo sobre materias constitucionales y de justicia básica. De hecho, reconoce el valor que los alegatos comprensivos de los abolicionistas o de Martin Luther King tuvieron en la superación de injusticias incompatibles con una democracia liberal.<sup>769</sup> Pudiera ocurrir, piensa Rawls, “que para llegar a una sociedad bien ordenada, en la que la discusión pública consiste principalmente en una apelación a los valores políticos, las condiciones históricas previas requieran la invocación de razones comprensivas que robustecieran aquellos valores”. Algo que “parece más probable cuando no hay sino unas pocas doctrinas comprensivas fuertemente respaldadas y en varios puntos similares entre sí”.<sup>770</sup>

En vista de los supuestos en los que el liberalismo político reconoce legítima la alegación de argumentos comprensivos y, particularmente, lo

<sup>765</sup> McCarthy (1997: 51-53); Habermas (2000c: 208).

<sup>766</sup> Rawls (1993: 249 [284]).

<sup>767</sup> Rawls (1997: cap. 4).

<sup>768</sup> Habermas (2003: 9).

<sup>769</sup> Rawls (1993: 8.3).

<sup>770</sup> *Ibidem*: 251 [287], nota 758.

dudoso que resulta que alguna de las sociedades existentes pueda declararse como una “sociedad bien ordenada”, es el ámbito en el que Rawls concibe que se cumpla escrupulosamente con la obligación de apelar a la razón pública,<sup>771</sup> y tomando en cuenta, también, la dificultad de concebir formas simbólicas más aptas, para ser compartidas por el conjunto de la ciudadanía democrática, que una interpretación razonable de una concepción política de la justicia, del estilo de la propuesta por Rawls. Lo que debemos concluir es que apenas y si hallamos discrepancias prácticas entre Rawls y los críticos del deber de apelar a la razón pública: uno y otros estarían de acuerdo en la necesidad práctica de justificar las posiciones relativas a cuestiones constitucionales y de justicia básica con arreglo a la razón pública, además de hacer valer cualesquiera otras consideraciones comprensivas que pudieran apoyar la gestación de un amplio acuerdo acerca de estas cuestiones.

No obstante, cabe conceder a los críticos del deber de apelar a la razón pública la ventaja de que no plantean tal deber como un correlato inexorable de la adhesión a una tradición (la liberal), sino como un medio generalmente eficaz para lograr un acuerdo de todos los ciudadanos sobre asuntos políticos fundamentales. Con ello, además de abrirse a la contingencia de que aparezcan mejores opciones —virtud que no es menor en una sociedad que sometida al cambio constante—, se conjura el riesgo de interpretaciones integristas del léxico liberal-democrático; es decir, el riesgo de que pueda postularse que los límites al entendimiento público entre ciudadanos se encuentran establecidos por una interpretación tradicional de la tradición liberal.

#### *4. Nueva aproximación a la crítica de la pertinencia de la tolerancia en una democracia constitucional*

Ha sido expuesta la posición de Rawls acerca de la necesidad que tiene una democracia constitucional de que sus ciudadanos se conduzcan con arreglo a la virtud de la tolerancia. Según lo visto, tal conducta virtuosa sería imprescindible para que el ordenamiento jurídico refleje efectivamente el ejercicio del poder político por parte ciudadanos que se relacionan entre sí como personas libres e iguales, sin discriminación por razón de creencias. Gracias a la virtud de la tolerancia, personas comprometidas con doctrinas comprensivas distintas, y hasta contrapuestas, renunciarían a que sus convicciones particulares surtan los principios fundamentales regulativos de la estructura básica de la sociedad y sus reglas de interpretación. Ello a pesar

<sup>771</sup> Decir que una sociedad está bien ordenada comporta, entre otras cosas, que se trate de “una sociedad en la que cada uno acepta, y sabe que todo el mundo acepta, exactamente, los mismos principios de la justicia” y que “su estructura básica... satisface esos principios de un modo público y notorio” (Rawls, 1993: 35 [65-66]).

de tratarse de doctrinas que racionalmente no son refutables, por lo cual su falta de realización conlleva una lesión razonable de convicciones, aunque su verdad o corrección tampoco quepa establecerlas de modo universal. Expresada en la razonabilidad y en las diversas manifestaciones del deber de civilidad —cuya formulación más adecuada se ha discutido brevemente—, la tolerancia sería, para Rawls, una pieza importante de la articulación de la unidad política con el pluralismo moral.

Pero cabe seguir preguntándose lo siguiente: en una democracia constitucional, que se conduce conforme a una concepción política de la justicia como la que defiende Rawls, ¿cabría más un uso legítimo del poder que aquel que se ajusta al principio de tolerancia en la manera en que este se encuentra reconocido por el ordenamiento jurídico?, ¿realmente se tolera que el orden social no se ajuste a convicciones morales o religiosas particulares, cuando, conforme a los valores políticos fundamentales, no existe competencia adecuada para hacer nada distinto?<sup>772</sup>

Para valorar este planteamiento, de cuño kantiano, de que no hay lugar público para la tolerancia allí donde el poder político se halla constitutivamente vinculado con la protección del pluralismo,<sup>773</sup> hay que practicar una distinción.

#### A. *Tolerancia cero: aspectos de la diversidad social que gozan de protección jurídica taxativa*

Por un lado, tenemos aquel conjunto de tareas del poder político orientado a proteger la diversidad de concepciones del bien, en aspectos que se consideran esenciales. Rawls identifica este espacio de autoridad con los derechos y libertades básicos, como la libertad de culto, asociación, expresión o participación política, tomados aisladamente de la igualdad de oportunidades. Estas instituciones, piensa Rawls, “solo pueden definirse de una manera aun si con pequeñas variaciones”. Esta es una afirmación, desde luego, correcta en lo referente al núcleo duro de los referidos derechos; es decir, en

<sup>772</sup> Exigen que concurra la circunstancia de competencia adecuada para reconocer que se está ante un supuesto de tolerancia, entre otros, Mendus (1989: 9) y Garzón Valdés (1992: 18). Horton (1996: 29) sostiene, a mi juicio correctamente, que para la identificación de la tolerancia como virtud interesa considerar la competencia no únicamente como competencia efectiva, sino también como hipótesis contrafáctica. Véase *supra* cap. II § II, 3.

<sup>773</sup> Para Kant, no hay lugar para el permiso ni la benevolencia cuando se afecta el derecho del hombre a la autonomía, por lo que rechaza como “pretencioso” el “sustantivo de tolerancia”. Una opinión similar la expresaron Thomas Paine, James Madison, el conde de Mirabeau o Goethe (véase *supra* cap. I § III, 2, B). La crítica a la vigencia de la tolerancia en el Estado democrático de derecho se hace eco también de la idea referida (véase *supra* cap. III).

cuanto a aquel ámbito de libertad que de no ser respetado, supondría una inequívoca violación de derechos, de conformidad con los ideales regulativos de la correspondiente comunidad de juristas o ciudadanos bien informados, una comunidad que, para estos efectos, sería abarcada por “los regímenes libres”.<sup>774</sup>

Además, por encima del mínimo común aceptado por todos los sistemas político-jurídicos liberales, en cada uno de esos sistemas pueden haberse asentado interpretaciones más amplias de algunas libertades, concernientes tanto a aspectos negativos como positivos de estas (por ejemplo, el derecho a recibir educación básica o atención sanitaria de urgencias en España), que tampoco serían discutidas por ningún operador jurídico competente o ciudadano bien informado. En el esquema del liberalismo político de Rawls, este significado más amplio de algunas libertades —que conlleva restricciones a la soberanía popular expresada en la legislación— puede ser establecido en la etapa de la convención constitucional, no necesariamente de una vez por todas: Rawls participa en la idea de que una Constitución justa es algo que hay que elaborar progresivamente, e interpreta el procedimiento de enmiendas a la Constitución típico de los Estados Unidos como una vía, entre otras, para ello.<sup>775</sup>

En lo que toca a cualesquiera de estos aspectos de la diversidad social protegidos por el derecho taxativamente, su acatamiento no hace a ninguna persona —por supuesto, a ningún cargo público— digna de ser considerada “tolerante”, y no solo porque este acatamiento emane de una obligación legal, además de moral: las libertades de conciencia y pensamiento, en lo esencial —que incluirían derechos negados por una concepción no liberal de la libertad de conciencia, como el derecho al proselitismo—, son valores básicos de una democracia constitucional y de ninguna manera pueden ser objetados razonablemente en su contexto normativo. Además, tales valores proscriben sin excepción cierto tipo de jerarquías entre los ciudadanos, estableciendo los límites de lo tolerable. Del mismo modo, por cierto, que operaban los kantianos deberes estrictos de no hacer lo que rebaja a otros, derivados del respeto al hombre en general. Precisamente, aquellos deberes kantianos dictan las normas de las democracias constitucionales relativas a derechos y libertades fundamentales, normas cuya contravención constituye un vicio “que no solo no es un añadido moral, sino que incluso anula el valor de aquello que [como la tolerancia] en caso contrario beneficiaría al sujeto”.<sup>776</sup>

<sup>774</sup> Rawls (1993: 228 [263]).

<sup>775</sup> *Ibidem*: VIII § 9; Rawls (1998: 106-112).

<sup>776</sup> Kant (1975 [1797]: 338).

Todo esto no empece que el respeto por la diferencia obligatorio de acuerdo con los valores esenciales de la democracia constitucional y su cultura política formen parte de lo que significa llegar a ser tolerante; es decir, no quita para que manifestar este respeto sea un requisito previo para ser considerado tolerante, lo cual supone que la tolerancia conlleva a ciertas restricciones del juicio, además de que el control de las consecuencias para la conducta tendría que dejarse llevar por ciertas inclinaciones.<sup>777</sup>

### B. *El espacio de la tolerancia dado por los desacuerdos razonables*

Junto al ámbito de protección taxativa e indiscutible de la diversidad social, hallamos otro espacio en el que el pluralismo emanado de los desacuerdos razonables sirve de base para distintas opciones de acción política o regulación jurídica, todas ellas razonables. En este sentido, Rawls admite que es posible definir los principios constitucionales tocantes a la estructura general del Estado y al proceso político de varias maneras.<sup>778</sup> La pauta de organización funcional —cabría añadir, territorial— del poder o el alcance de la regla de la mayoría pueden ser, por tanto, razonablemente discutidos. Aunque “una vez definidos, es vital que la estructura del Estado cambie solo cuando la experiencia muestre que lo exigen la justicia política o el bien general”.

También reconoce Rawls que el empleo de la razón pública para dirimir reflexivamente una cuestión permite más de una respuesta razonable sobre ella.<sup>779</sup> Tal indeterminación de la razón pública no debe despreciarse como un defecto, sino que está en consonancia con la adecuación al pluralismo razonable que corresponde a los ideales políticos de una democracia moderna, un pluralismo que emana, primordialmente, de discrepancias radicadas en distintas concepciones del mundo, la historia o la sociedad con contenido normativo, y consecuencias prácticas acerca de cómo debe vivirse. Igualmente, existen distintas doctrinas comprensivas razonables, las cuales determinan puntos de vista, también distintos y razonables, concernientes a asuntos de justicia básica, como la legitimidad de la eutanasia; la interrupción del embarazo; el derecho a portar símbolos religiosos en la escuela; el valor académico de la enseñanza religiosa; el reconocimiento del matrimonio entre homosexuales, o el significado del principio de diferencia. En cuanto a este último, una organización estrictamente meritocrática de la provisión de los cargos públicos ¿beneficia a los menos aventajados, por su eficacia, más que el establecimiento de cuotas étnicas o sexuales?

<sup>777</sup> Horton (1996: 31-40).

<sup>778</sup> Rawls (1993: 228 [263]).

<sup>779</sup> *Ibidem*: VI § 7.1.



Este espacio en el que el pluralismo sirve de base para distintas opciones de acción política o regulación jurídica, todas ellas razonables, es el propio para el despliegue de la virtud de la tolerancia. Allí donde el pluralismo es tomado como objeto de protecciones taxativas de la diversidad de convicciones y prácticas, el respeto por la libertad e igualdad de los ciudadanos se sustancia en la obligación de respetar (o hacer respetar) la integridad de ciertos ámbitos de discrecionalidad: carece de significación pública el esfuerzo moral que pueda conllevar a cumplir con el deber de evitar lo inequívocamente intolerable. Sin embargo, donde el pluralismo es adoptado como fuente de opciones políticas legítimas, el respeto por la libertad e igualdad pasa por los deberes cívicos de justificar las posiciones de un modo aceptable por el conjunto de los ciudadanos, escuchar a los demás, reconocer el valor moral de sus posiciones y mostrar equidad en decidir cuándo acomodarse a sus posiciones. En estas ocasiones, el ejercicio de la tolerancia, además de dar cumplimiento a una obligación ciudadana, cuenta como un mérito civil.

Además, ciertamente, la cohesión de una sociedad pluralista demanda que los ciudadanos y sus representantes reconozcan que no todo aquel que mantiene convicciones distintas a las suyas es un discapacitado moral, un mal ciudadano. En este sentido, “tachar de irrazonables desacuerdos que no lo son resulta intolerable”, y es obligatorio contar con la discrepancia en las deliberaciones y en las decisiones relativas a lo que no es objeto de un pleno consenso jurídico o político-cultural. Pero, además, mostrarse tolerante respecto a otras posiciones razonables conlleva al valor añadido (supererogatorio) de estar renunciando al establecimiento de disposiciones jurídicas razonables basadas en las propias convicciones, en aras de la cooperación social.

Una posición como esta acerca de la tolerancia, que la ubica sobre todo en el campo de las relaciones políticas informales, por oposición a las relaciones institucionales básicas establecidas constitucionalmente, y que la hace radicar en la consideración libre e igual de los ciudadanos democráticos, la sostiene Scanlon,<sup>780</sup> un autor con quien se reconoce una deuda intelectual en cuanto a cómo entender el fundamento de la tolerancia, y a quien tácitamente sigue.<sup>781</sup>

### C. *La justificación de la democracia constitucional como espacio de la tolerancia I*

Con todo, el mayor espacio para la virtud de la tolerancia dentro de un régimen constitucional democrático tiene que ver con la justificación de este,

<sup>780</sup> Scanlon (1996: 230-231).

<sup>781</sup> Rawls (1997: 588 [172]).

la cual se realiza por referencia a una situación real o hipotética, en la que el soporte que procuran al régimen político los procesos de socialización se torna problemático. El fundamento y la organización del poder político dejan de tomarse como dados, y se convierten en una posibilidad entre otras. No contarían, por tanto, los límites de la tolerancia impuestos por las normas jurídicas que establecen protecciones taxativas de la diversidad, en sus diversas formas. En el contexto de la justificación no se entiende que los individuos hayan delegado en la autoridad de la Constitución y las leyes su competencia normativa para decidir sobre una norma que favorezca su propia cosmovisión, en perjuicio de otras, al menos, en principio.

Como bien ilustra la hipótesis de estado prepolítico de la que parte el contractualismo, cuando se trata de justificar un régimen político, el poder está en manos de cada uno de los individuos, pues el pronunciamiento de estos es determinante para la constitución del poder. El correlato deliberativo de la referida hipótesis constituyente sería una demanda radical de argumentos susceptibles de legitimar la sociedad política, su organización y sus fines. En este contexto, según el liberalismo político, la razón de la que disponen las personas para apoyar una concepción de la justicia, que no se asienta sobre su propia doctrina comprensiva, es su compromiso con la tolerancia, un compromiso debido, a su vez, a la conciencia de que es posible discrepar razonablemente sobre qué concepción del mundo es la verdadera o correcta.

El reconocimiento de la existencia de desacuerdos razonables conlleva a la virtud de la tolerancia, pero no solo eso, sino también implica la aceptación de alguna forma de libertad de conciencia y de pensamiento, y la falta de respeto de estas libertades como límite de lo tolerable, es decir, la asunción del principio de tolerancia,<sup>782</sup> con lo cual el ámbito de la tolerancia debe entenderse recortado, por lo que resulta intolerable conforme a tales ideas de la libertad. Además de esto, según se dijo, en la cultura política de cada sociedad concreta, debido a la interacción entre cultura e instituciones establecidas, han podido decantarse convicciones particulares acerca de lo intolerable, que amplían el espectro de esta categoría. Esto restringe, a su vez, los términos de cooperación social que pueden acordar personas divididas por desacuerdos razonables gracias a su disposición a la tolerancia.

#### D. *La justificación de la democracia constitucional como espacio de la tolerancia II*

De modo que la justificación liberal-política del Estado justo no lleva la abstracción tan lejos como para apoyarse en la tolerancia más allá de los lí-

<sup>782</sup> Rawls (1993: II § 2.1 y 2.2; III § 3.3 y 3.4).

mites liberales de lo tolerable. Pero, en cierto sentido, tal justificación extiende la abstracción hasta un punto en que deja a las partes del contrato social sin convicciones que puedan ser lesionadas y, por consiguiente, sin nada que tolerar. Esto es así en lo que toca a las partes en la posición original; es decir, en cuanto a las personas artificiales que pueblan la hipótesis de congreso constitucional, de la que se sirve Rawls para determinar la concepción de la justicia más adecuada para una sociedad moderna de ciudadanos libres e iguales.

Al efecto de representar tal libertad e igualdad de ciudadanía (que son las dimensiones políticas de la racionalidad y razonabilidad que caracterizan a los ciudadanos en cuanto personas morales), Rawls opera del siguiente modo: por un lado, emplaza a las partes de un supuesto congreso constituyente en una posición equitativa o simétrica, sin que ninguna posea mayores ventajas en la negociación que el resto, y por otro, las sitúa bajo restricciones de información que conducen a que la elección de la concepción de la justicia atienda a las mejores razones (lo que Rawls denomina situarlas tras el “velo de ignorancia”). Entre estas restricciones de información se encuentran el desconocimiento de las dotaciones innatas, la raza, el sexo, la situación social y la particular doctrina comprensiva de las personas a quienes cada una de las partes representan. Además, plasmada la razonabilidad que se espera de los ciudadanos en el emplazamiento simétrico de las partes y en las restricciones informativas a las que se ven sometidas, la racionalidad de estos se expresa en cómo las partes actúan: en la posición original, las partes se conducen conforme a la racionalidad estratégica y deliberativa para elegir aquellos principios de la justicia que más puedan favorecer a sus intereses materiales y a sus planes de vida (aunque no sepan exactamente cuáles puedan ser), en consonancia con sus facultades morales. Tal racionalidad desligada de todo compromiso moral concreto nada tiene que ver con la tolerancia.

Sin embargo, no hay que olvidar que, como se ha indicado, la identidad de las partes en la posición original es solo una ficción mediante la cual se representa una dimensión de la personalidad moral de los ciudadanos de una sociedad democrático-constitucional (la racionalidad), al efecto de determinar la concepción de la justicia más adecuada para una sociedad democrática. La otra dimensión de esta personalidad moral (la razonabilidad de los ciudadanos) es la que determina el emplazamiento simétrico de las partes y las restricciones informativas a las que estas se ven sometidas. En particular, el que, en una primera etapa, las partes tengan vedado el conocimiento de las doctrinas religiosas, filosóficas o morales que representan obedece a la convicción de que compartir una de estas doctrinas no es razón suficiente para proponer, o para esperar que otros acepten, una concepción de la justi-

cia que favorezca precisamente a los partidarios de ella.<sup>783</sup> La única forma en que esta convicción puede operar en condiciones históricas, y no en las hipotéticas de la posición original, es que sea experimentada por los ciudadanos como propia. Pero si esto ocurre, nos hallaremos ante unos seres que cuentan con la virtud de la tolerancia como atributo moral, y que deben mantener algún compromiso con una cosmovisión determinada, pues en caso contrario la disposición a la tolerancia resultaría innecesaria. Esto nos sitúa ante la referida expectativa de tolerancia como un rasgo moral de las personas para quienes se elige la concepción política de la justicia. Cabe decir que es una expectativa que se asienta en otra: la tolerancia que deben manifestar las doctrinas comprensivas que persisten y que consiguen florecer en una sociedad constitucional democrática.

### III. COMPARACIONES ILUSTRATIVAS: *CARTA SOBRE LA TOLERANCIA, UNA TEORÍA DE LA JUSTICIA*, EL LIBERALISMO POLÍTICO

#### 1. *La huella de Locke y dónde no pisó*

Como ya se ha dicho, en el liberalismo político de Rawls la idea de tolerancia aparece en el contexto de una reflexión acerca de los principios que debieran orientar la organización y los fines de la estructura básica de una sociedad democrática. Al igual que Locke —más bien siguiendo la estela de este—, Rawls se sirve de la idea de contrato social para el establecimiento de las bases civiles y políticas de la cooperación. Del mismo modo que Locke restringiera el objeto de la sociedad civil a la preservación de aquellos fines tan extensamente deseados y tan presumiblemente razonables que pudieran suscitar una amplia base de acuerdo para la cooperación —la vida, la libertad y la propiedad—, los fines a cuyo disfrute debe orientarse la cooperación social son, según el liberalismo político, aquellos que requiere cualquier plan racional de vida de ciudadanos libres e iguales (los bienes primarios). Además, la consecuencia en ambos casos es que el poder político no puede dirigirse a implantar una doctrina religiosa —o filosófica, añadiera Rawls—. <sup>784</sup> También este autor asume la noción lockeana de la tolerancia en aspectos esenciales: la tolerancia como una práctica determinante de la restricción de razones legítimas del ejercicio del poder político, y una justificación moral de la tolerancia a partir de la incertidumbre existente so-

<sup>783</sup> Rawls (1993: I § 4.3; II § 5.5).

<sup>784</sup> Locke (1985 [1689]: 8, 40 y 41); Locke (1990 [1690]: sección 131 y 135); Solar (1996: 184, 185 y 198-203); Rawls (1993: V § 3.3).

bre ciertas cuestiones doctrinales, y el presupuesto de que la validación del conocimiento por la experiencia personal es decisiva.<sup>785</sup>

Sin embargo, a diferencia de lo que será defendido por el liberalismo político rawlsiano, la *Carta sobre la tolerancia* de Locke no situaba la tolerancia en el centro de la empresa de alcanzar el acuerdo que se plasma en el contrato social. Conforme a lo expuesto anteriormente, en el liberalismo político el acuerdo sobre las normas básicas de la organización social se basa en una previa disposición a no emplear el poder del Estado para favorecer las propias convicciones por parte de quienes están llamados a pactar. Las obligaciones de tolerancia que Locke atribuía a las iglesias (bajo la pena de no ser toleradas) y, por encima de todo, al magistrado civil (garante de la igualdad de derechos debida a las iglesias y del orden público en general) se derivaban: por un lado, de la distinta naturaleza entre los medios de conversión y los políticos, y por otro, de los términos del contrato ya establecido. Para Locke, el empleo de los medios propios de la magistratura — esto es, del monopolio de la fuerza que garantiza el cumplimiento de las leyes — no era adecuado al fin de la salvación de las almas. Ello puesto que “la verdadera religión” consistía “en la persuasión interior y completa de la mente”, y tal era “la naturaleza del entendimiento” que no podía “ser obligado a creer en algo por una fuerza exterior”. Pero, más que nada, eran los fines por los que se acordaba constituir la sociedad civil los que dictaban la incompetencia del magistrado para forzar la perfección moral del pueblo. El limitado objeto del contrato social, derivado de los poderes también limitados con los que contaban los individuos en el estado de naturaleza, no permitía promover la virtud moral, salvo en la medida necesaria para evitar que los vicios malograran los objetivos del pacto.<sup>786</sup>

Entre las razones que explican la distinta ubicación de la tolerancia con relación al pacto social en el liberalismo político de Rawls y en la *Carta* de Locke, hay una que nos interesa por lo reveladora que resulta de la noción de tolerancia del primero: aunque la noción lockeana de estado de naturaleza no fuera tan cruenta como las de Grocio o Hobbes, y aunque Locke contemplara la existencia de una unidad social previa a la constitución del poder político, al igual que sus citados antecesores, Locke busca fundamentar los principios políticos evitando cualquier dependencia del principio aristotélico de sociabilidad natural. Como alternativa, Locke se apoya en una psicología moral relativamente simple, en la que si hay una ley natural universal, esta es la de la preservación de lo que a uno le es propio. Tal desconfianza en la

<sup>785</sup> Sobre este asunto de la justificación moral, véase *infra* epígrafe 4o.

<sup>786</sup> Locke (1985 [1689]: 10, 12, 43, 44 y 49); (1990 [1690]: sección 135); (1963b: 112 y 113).

moralidad innata de las personas y en la capacidad de estas para disciplinar su conducta con arreglo a virtudes cívicas es, para un empirista como Locke, el correlato lógico de una juvenil experiencia de guerra civil, convulsión e inestabilidad política.<sup>787</sup>

Por contraposición, del modo expuesto, las expectativas del liberalismo político de Rawls, respecto a los ciudadanos de una sociedad democrática, son bien distintas. Como una cuestión de hecho, este autor da por sentado que las convicciones fundamentales de la mayoría de los ciudadanos en una sociedad democrática moderna, si bien plurales, tienen en común que no postulan ser impuestas mediante el uso opresivo del poder estatal. El origen de estas convicciones no es, para Rawls, ningún rasgo universal de la naturaleza humana. Antes bien, aquellas provienen de la participación de las personas en la cultura política liberal, uno de cuyos valores básicos es la renuncia a servirse del poder estatal para imponer las propias convicciones.<sup>788</sup>

Así, en el liberalismo político se contempla la existencia de una entidad prepolítica integrada por normas basadas en el sentido común, de las cuales emana una autoridad no coercitiva, como la del Estado, sino voluntaria y razonable, que sería base de la organización del gobierno y condicionante de esta. De alguna manera, el liberalismo de Rawls incorpora la doctrina lockeana de la opinión pública, según la cual los mismos principios y valores racionales pertenecientes al sentido común que habían posibilitado una vida ordenada en el estado natural debían seguir guiando el orden institucional (lo que justificaba, para Locke, la forma representativa de gobierno).<sup>789</sup> Solo que en el liberalismo de Rawls no es un incidente la invención del dinero lo que da al traste con el orden “natural” de la sociedad civil y motiva la constitución del Estado, sino que es buscando la publicidad de los principios compartidos y su estable reproducción en la vida civil lo que establece una concepción política de la justicia.

## 2. *Continuidad y discontinuidad entre la Carta sobre la tolerancia y*

### *Una teoría de la justicia*

En una primera lectura podría concluirse que, “en cuanto a las relaciones que mantienen la tolerancia y el contrato social”, la posición de Rawls en su obra *Una teoría de la justicia* y en el artículo seminal de esta, “La libertad constitucional y el concepto de la justicia”, estaría más cerca del pensamien-

<sup>787</sup> Padgen (2002: 38-58); Solar (1996: 70 y ss.).

<sup>788</sup> Rawls (1987: 422 y 425); (1993: xv, XXI, XXIV, 13-15, 36 y ss. [12, 17, 20, 43-45, 66 y ss.]); (1997: 573 y 574 [155 y 156]).

<sup>789</sup> Bayona Aznar (1999: 90-93).

to de Locke en la *Carta* que de lo mantenido posteriormente en el liberalismo político. Aunque no debida a las mismas motivaciones históricas de la *Carta*, lo que sí pareciera sostenerse en los primeros trabajos de Rawls es que la respuesta política a que algunos ciudadanos pudieran ver lesionadas sus convicciones por las creencias o conductas de otros “no dependía primordialmente” de una actitud tolerante de los primeros. El problema de las discrepancias ideológicas y prácticas vendría a ser, más bien, solucionado por una organización social conforme a los principios de la justicia convenidos en la posición original. En estos principios debían fundarse los juicios de las personas acerca de las pretensiones de otras sobre cómo organizar la estructura básica de la sociedad a partir de sus diferentes, y hasta antitéticas, convicciones. En otras palabras, tales principios proporcionaban la base de un posible acuerdo político entre ciudadanos divididos por distintas creencias religiosas o filosóficas. También los principios de la justicia, en concreto el primero, estipulaban el “derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas iguales compatible con un sistema semejante de libertades para los demás”, un derecho del que emanaba la libertad de conciencia. Así, mediante los referidos principios se lograba tanto especificar los términos de cooperación entre las personas como definir una suerte de “pacto de reconciliación entre las diversas religiones, creencias morales y formas de culturas a las que pertenec[ía]n”.<sup>790</sup>

Lo esencial del pacto de reconciliación intercultural que, según el paradigma de *Una teoría de la justicia* (en adelante *TJ*), constituían los principios de la justicia era: “un acuerdo de no tener en cuenta ciertos sentimientos” derivados de contingencias referentes a la posición social de las personas o de sus convicciones morales particulares cuando “se trata[ba] de valorar la conducta de los demás”. Por intensa que fuera una convicción, si no se basaba en los principios de la justicia previamente establecidos, carecía de valor condicionante del orden social; no se consideraba distinta a cualquier otra preferencia en cuanto a su neutralidad moral. Ello teniendo en cuenta que, a diferencia del utilitarismo, en el contractualismo de *TJ* las preferencias como tales no constituían el fundamento de la libertad.<sup>791</sup> Como consecuencia de todo esto, los límites a las libertades solo podían justificarse con arreglo a “formas de argumentación generalmente aceptadas”, y en razón de preservar el orden público del cual la defensa de la libertad depende. En ningún caso se estimaban pertinentes las reflexiones sobre este punto basadas en doctrinas religiosas o filosóficas particulares.<sup>792</sup>

<sup>790</sup> Rawls (1971: 221 [255], 572 [518]); Rawls (1963: 88 y 90-92).

<sup>791</sup> Rawls (1971: 451 [497] § 64).

<sup>792</sup> *Ibidem*: 213-216 [247-250].

De lo anterior se desprende que, como en la *Carta* de Locke, en *TJ* la independencia de la actividad política, respecto de convicciones morales particulares, se fundamenta en los términos del pacto social alcanzado; sin embargo, las dos teorías se diferencian sustancialmente. Según Locke, el contrato social conlleva a dos obligaciones para el magistrado: la primera, que se abstenga de intervenir en el culto religioso por motivaciones religiosas, y la segunda, que no permita que la vida, libertad o propiedad de las personas se vea perjudicada por la actuación de las iglesias. No se recoge en la *Carta sobre la tolerancia* un derecho a la libertad de conciencia y de culto, más que como un correlato de estas restricciones al ejercicio del poder político o a las conductas permisibles por tal poder.<sup>793</sup> Además, el presupuesto del orden político es, junto a su fundamento contractual para la defensa de los derechos naturales, el del monopolio de la fuerza, del que disfrutaban los magistrados para hacer efectivo tal contrato constitutivo. Este monopolio, característico de toda forma estatal según definición de Max Weber, aparece en la *Carta* con la relevancia propia de un momento en que asegurar el poder sigue siendo un problema político de primer orden; así, puede que Locke postulara la división de poderes y reconociera el derecho de resistencia del pueblo en caso de quiebra gubernamental del pacto. Pero la idea que tiene del poder civil en la *Carta* es la de un magistrado o un príncipe “armado con la fuerza y el apoyo de todos sus *súbditos* (*subjects*) a fin de castigar a aquellos que violan los derechos de los demás”.<sup>794</sup>

El margen de actuación que reconoce Locke a los gobernantes para traducir los derechos en términos jurídicos positivos es también muy amplio: es preciso que “una larga cadena de acciones” muestre la arbitrariedad absoluta de la acción gubernamental para que pueda darse por incumplido el contrato que dio lugar a la creación de la sociedad política y la revolución sea legítima, mientras tanto el consentimiento de los ciudadanos se presume y, por consiguiente, la obligación de atenerse a las disposiciones gubernativas persiste.<sup>795</sup> Al igual que la concentración de poder es norma en lo político, es norma sociológica que el gobernante se muestre inclinado a emplear los medios civiles de los que dispone para imponer su religión, que bien puede ser la verdadera, siempre que incluya la creencia en la divinidad de Cristo y prescriba una vida basada en el espíritu cristiano de la caridad. Aunque

<sup>793</sup> Locke (1985 [1689]: 41, 62 y 63); Waldron (1991: 112). La atribución a Locke de la reivindicación de la libertad de conciencia como un derecho natural, o de la defensa de la libertad frente a la tolerancia, se basa principalmente en pasajes de la *Carta* no escritos originalmente por Locke, sino introducidos por el traductor al inglés de esta, William Popple. Véase Solar (1996: 203-211).

<sup>794</sup> Locke (1985 [1689]: 9, 18, 19 y 21).

<sup>795</sup> *Ibidem*: 52; Locke (1990 [1690]: sección 210); Solar (1996: 183-188).



la verdad última de la religión depende de lo mismo que la corrección de la conducta del magistrado: que se postule y practique la tolerancia, entendida como ausencia de persecución violenta, lo cual no quita que el poder civil pueda servirse de otro tipo de recursos para promover su credo.<sup>796</sup>

Frente a la amplia discrecionalidad reconocida por Locke al gobernante a la hora de dotar de efectividad práctica los derechos naturales, y la que no deja de ser una limitada tolerancia de este respecto a las sectas minoritarias, los principios de la justicia en *TJ* configuran las relaciones públicas entre las personas, antes que nada, como relaciones entre titulares de “un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas iguales”. La protección brindada por los derechos modernos depende de una operación cognoscitiva por completo ajena a simpatías o antipatías.<sup>797</sup> Por ello, mientras los ciudadanos actúen sin violar los derechos de los demás, nadie podría razonablemente alegar que sus convicciones están siendo lesionadas; no se daría esta circunstancia de la tolerancia en el ámbito público. De esta forma, aunque el principio de tolerancia sea básico del orden social, ya que el sistema de los derechos constituye una organización conforme a él, la tolerancia —en el sentido estricto y original de sobreponerse a una práctica que lesiona las propias convicciones— no constituiría el modelo central de las relaciones en la esfera pública.

Este sentido estricto de tolerancia es el que está presente en la noción de tolerancia como virtud, según la definición de ella que se reiteró al principio del capítulo.<sup>798</sup> Si hubiéramos de medir la importancia que la virtud de la tolerancia ostentaba en el orden prescrito por *TJ*, teniendo en cuenta el número de menciones recibidas, la presunción de que a tal virtud debiera corresponder un modesto lugar público se vería refrendada: ciertamente, solo pueden encontrarse allí contadas demandas de tolerancia a los ciudadanos. Una de ellas es la exigencia de tolerar los defectos de las instituciones —también las leyes que consideren injustas—, siempre que se hallen ante un sistema social con una Constitución justa y en su mayor parte bien ordenado. La tolerancia supone obedecer tales leyes e instituciones, o al menos oponerse a ellas de forma pública no violenta, y aceptando las consecuencias legales de la propia conducta, esto es, mediante actos de desobediencia civil. Con este tipo de desobediencia se manifiesta fidelidad a la ley, aunque se trate de una fidelidad en el límite externo de la misma. Igualmente, tanto en la etapa de la adopción del consenso constitucional como para poder legislar con arreglo

<sup>796</sup> Locke (1985 [1689]: 10 y 50), (1968 [1689]: 59), (1990 [1690]: sección 132); Solar (1996: 194-196, 240 y 241).

<sup>797</sup> Véase *supra* cap II § I, 2.

<sup>798</sup> Véase *supra* § I, 1.

a la regla de mayorías, los ciudadanos deben mostrarse dispuestos a tolerar los defectos del sentido de la justicia de los demás, siempre que de ello no resulte una injusticia demasiado gravosa.<sup>799</sup> En cualquiera de los supuestos, la base de la tolerancia entre las disparidades existentes viene dada por la aceptación de los principios del derecho y de la justicia.<sup>800</sup>

El sentido estricto de tolerancia también lo hallamos entendida en la tolerancia como virtud institucional: la virtud de una organización política de asumir incumplimientos de un principio normativo con el que se encuentra comprometida, en aras de la realización de otro de mayor rango, o del mismo principio incumplido en un aspecto más fundamental. En esta virtud institucional consistía la tolerancia originariamente en el contexto de los Estados confesionales, según se tuvo ocasión de apreciar en el capítulo primero.<sup>801</sup> A diferencia de tales supuestos, el universo normativo de *TJ* es por completo independiente de cualquier componente tradicional o religioso. El orden social en *TJ* no se entiende condicionado por ninguna creencia que no se base en los principios de la justicia y los derechos derivados de aquellos. Por eso, desde el punto de vista institucional, la presencia de un mal supone que existe una amenaza al orden establecido por los principios de la justicia, igual que el motivo para tolerarlo solo puede consistir en la realización de los mismos principios. Habida cuenta de que el contexto considerado por *TJ* es una sociedad bien ordenada, donde el seguimiento general por personas e instituciones de los principios de la justicia no presenta problemas especiales, los supuestos de tolerancia debida por los poderes públicos contemplados en *TJ* resultan bastantemente excepcionales.<sup>802</sup>

El primero de supuestos es el de las sectas contrarias a la libertad de conciencia. Corresponde a las autoridades tolerarlas, a pesar de la razonable reprobación que pudiera suscitarles, siempre que se den dos condiciones: primera, que no se produzcan violaciones de los derechos establecidos por los principios de la justicia, y segunda, que dadas las circunstancias, la libertad de los intolerantes no ponga en riesgo el sistema de libertades para la generalidad de los ciudadanos.<sup>803</sup> Las otras dos previsiones de una legítima tolerancia institucional por los poderes públicos —expresada en atenuantes o, incluso, exenciones de las sanciones legalmente previstas— van referidas a quienes incumplieran decisiones políticas por motivos de conciencia, y a los practicantes de la desobediencia civil.

<sup>799</sup> Rawls (1971: 53 y 55).

<sup>800</sup> *Ibidem*: 518 [572].

<sup>801</sup> Véase *supra* cap. I § I, 2.

<sup>802</sup> Rawls (1971: 1 y 69).

<sup>803</sup> *Ibidem*: 35.

En los tres supuestos citados, congruentemente con el fundamento exclusivo del orden social en los principios de la justicia, la tolerancia se entiende derivada del sistema de libertades que corresponde por igual a todos los ciudadanos, según el primer principio de la justicia. Esta derivación es directa en cuanto a los intolerantes que no violen derechos, pues se trataba solo de reconocerles la libertad de conciencia en los mismos términos jurídicos de los que disfrutaban el resto de los ciudadanos, cuando las circunstancias así lo permitan; en cambio, es indirecta, utilitarista, en lo referente a quienes incumplan normas por motivos de conciencia y los desobedientes civiles. Además, estos transgresores de la ley son tolerados en virtud de una liberal desconfianza de que las autoridades se muestren siempre dispuestas a actuar de acuerdo con el derecho en que se plasman los principios de la justicia; la misma desconfianza que, por cierto, incidiera en la defensa por Locke tanto del gobierno representativo como del derecho de resistencia. En cualquiera de los casos, el fundamento de la tolerancia institucional en la concepción de la justicia acordada conlleva a que tal tolerancia solo sea admisible si ni el sistema de libertades ni el orden público, que hacen efectiva aquella concepción, se ven amenazados.<sup>804</sup>

### 3. *El germen de la idea liberal-política de tolerancia en Una teoría de la justicia*

De la lectura de *Una Teoría de la Justicia* recién expuesta, se concluye que la tolerancia no se trataría de una virtud básica para el establecimiento de los principios de la justicia, ni tampoco de una práctica muy frecuente por parte de los poderes públicos. Ahora bien, para evaluar la interpretación recién expuesta debe considerarse:

A. En primer lugar, que todo lo dicho acerca de la vigencia de la tolerancia en el Estado democrático de derecho es tan aplicable al liberalismo político de Rawls como a *TJ*.

B. En segundo lugar, que el espacio de la tolerancia en sentido estricto coincide prácticamente en el liberalismo político y en *TJ*. Los supuestos reconocidos en este sentido por *TJ* también lo son por el liberalismo político. El deber de civilidad de apelar a la razón pública, que es la más notoria expresión de la virtud de la tolerancia en el contexto de una organización política ya establecida, no aparece por primera vez en el liberalismo político, sino que tal deber ya está apuntado en *TJ*, en lo que se refiere a qué razonamientos resultan aceptables para justificar límites a las libertades, según se ha expuesto.

<sup>804</sup> *Ibidem*: 56-59.

En cuanto a la tolerancia de las sectas contrarias a la libertad de conciencia, también lo estipulado por *TJ* tiene continuidad en la posición del liberalismo político, existiendo una coincidencia sustancial entre ambas obras. En el liberalismo político, la concepción política de la justicia delimita el espectro de doctrinas particulares del bien admisibles.<sup>805</sup> Igualmente, el Rawls del liberalismo político, no menos que el de *TJ*, considera como límites de la tolerancia la violación de derechos reconocidos por los principios de la justicia y el riesgo del sistema de libertades. La interpretación de tales riesgos ha de ser, no obstante, muy restrictiva, como queda bien claro en la discusión acerca de los límites admisibles a la libertad de expresión política en la obra *El liberalismo político*.<sup>806</sup> Además, tanto en esta obra como en *TJ* se confía en que, dada la existencia de instituciones justas, la tolerancia con respecto a posiciones subversivas e intolerantes terminará por sofocar unas y otras. En el caso de las subversivas, porque su tolerancia permitirá que se tome en cuenta la advertencia que conlleva y se adopten los cambios consiguientes. En el supuesto de las sectas intolerantes, por “el principio psicológico de que aquellos cuyas libertades son protegidas y que se benefician, por tanto, de una Constitución justa, la obedecerán poco después.”<sup>807</sup>

Un ejemplo de la continuidad existente entre *TJ* y el liberalismo político, en cuanto al modo en que se conciben los límites de la tolerancia, lo tenemos en la postura del *segundo Rawls* respecto a las pretensiones en materia educativa de las sectas religiosas que se oponen a la cultura del mundo moderno: la libertad de la que puedan gozar tales sectas no ampara que la educación de los menores excluya el conocimiento de sus derechos constitucionales y civiles, de modo que conozcan que en su sociedad rige la libertad de conciencia y que la apostasía no es un crimen legalmente perseguible. Con esto:

[se] trataría de garantizar que la continuación de su pertenencia al llegar a adultos no estuviera basada en la ignorancia de sus derechos básicos o en el miedo al castigo por delitos que no existen. Además, su educación debería prepararles también para ser miembros plenamente cooperantes de la sociedad y capacitarles para ser autosuficientes; también debería estimular en ellos las virtudes políticas generándoles el deseo de respetar los términos equitativos de la cooperación social a la hora de relacionarse con el resto de la sociedad.<sup>808</sup>

<sup>805</sup> Rawls (1993: 198 [232], nota 750).

<sup>806</sup> *Ibidem*: VIII § 10 y 11.

<sup>807</sup> Rawls (1971: 219 [253]).

<sup>808</sup> Rawls (1993: 199 y 200 [233 y 234]).

Es decir, que se procura una educación que, por un lado, prevenga la violación de los derechos por esa forma de poder que es la desinformación, y por otro, preservar el sistema de libertades para la generalidad de los ciudadanos, al procurar un compromiso de los ciudadanos con las virtudes requeridas para la continuidad de tal sistema.

C. En tercer lugar, también en lo relativo a la justificación de la concepción de la justicia se da una notable continuidad entre *TJ* y el liberalismo político. Es cierto que, a diferencia de en el liberalismo político, en *TJ* la concepción de la justicia no se declara apoyada sobre una idea democrática de la tolerancia; sin embargo, la tolerancia como principio y como virtud también desempeña una función importante en la fundamentación del primer principio de la justicia dentro de *TJ*.

En *TJ*, los términos del primer principio de la justicia provienen de lo que las partes representativas de los ciudadanos elegirían de forma libre, racional, autointeresada y con conciencia del significado que para las personas tienen las obligaciones morales y religiosas, dentro del marco de opciones permitidas por el “velo de ignorancia”.<sup>809</sup> Entre la información vedada por el velo de ignorancia se incluían las convicciones morales o religiosas representadas por las partes; la suerte que tales convicciones correrían en su sociedad, o el contenido específico de las obligaciones derivadas de ellas. Con esto se buscaba lograr que la elección de los principios resultante se ajustara al criterio de reciprocidad: no sabiendo las partes qué doctrina filosófica o religiosa representaban, pero teniendo en cuenta que las condiciones que permitían cumplir las obligaciones emanadas de este tipo de doctrinas no eran intercambiables por otros beneficios económicos y sociales, no podía esperarse que nadie aceptara menos que un derecho equitativo a un sistema adecuado de libertades. De ello se derivaba, según *TJ*, el rechazo de aquellas doctrinas que hicieran depender el reconocimiento igual de libertades, particularmente el reconocimiento de la libertad de conciencia, de consideraciones sectarias. También que la restricción de las libertades solo podía justificarse por argumentos que no requirieran participar de creencias religiosas y filosóficas particulares para ser comprendidos y ponderados. De esta manera, Rawls buscaba plasmar en el primer principio de la justicia la idea intuitiva de “generalizar el *principio de tolerancia* religiosa a [toda] una forma social”.<sup>810</sup>

La idea de generalizar el principio de tolerancia no la traía de la nada el autor de *TJ* para justificar el primer principio de la justicia. Al igual que

<sup>809</sup> Sobre el programa contractualista de Rawls y el significado de la posición original, como se desarrollaron hasta 1982, véase el ya clásico estudio de Vallespín (1986).

<sup>810</sup> Rawls (1971: 205 [238], nota 723), énfasis mío. Sobre lo anterior, véase Rawls (1963: 86 y ss); (1971: 33 y 34); (1993: 311 [348]).

las restricciones a las razones por las cuales puede aceptarse el principio de la justicia establecidas por el velo de ignorancia, la generalización del principio de tolerancia pretendía captar una dimensión básica de la personalidad de las personas: el sentido de la justicia. Tal sentido permitía a las personas llegar a acuerdos públicos sobre cómo ordenar jerárquicamente las demandas conflictivas, acerca de la distribución de los recursos naturales y sociales disponibles, derivadas de los distintos planes de vida o concepciones del bien.

El modo en que el sentido de la justicia impulsaba la consecución de los acuerdos y su cumplimiento se hallaba vinculado al desarrollo moral de la persona en el contexto de una sociedad “bien” ordenada.<sup>811</sup> Allí donde las personas y las instituciones se atuvieran como norma a los principios de la justicia, una persona llegaría a adquirir con la madurez “un deseo de vivir con otros en unos términos que todos reconocerían como justos, desde una perspectiva que todos aceptarían como razonable”.<sup>812</sup> Este deseo, según era representado mediante el velo de ignorancia, conllevaría una disposición a aceptar los principios de la justicia, aunque estos no coincidieran con las propias creencias particulares ni conllevaran el reconocimiento de todos los derechos que tales creencias estipulaban para sus partícipes; es decir, aunque las propias convicciones particulares se vieran lesionadas de algún modo. Por consiguiente, el sentido de la justicia que, representado por el velo de ignorancia, daba lugar en *TJ* a la aceptación del primer principio de la justicia elegido en la posición original, también comportaba la virtud de la tolerancia. Como en *El liberalismo político*, tal virtud intervenía en la justificación de los principios básicos regulativos de las principales instituciones sociales.

#### 4. ¿Qué hay de nuevo en el liberalismo político?

Las anteriores consideraciones acerca de cómo se justificaba en *TJ* el primer principio de la justicia, y sobre cómo tal justificación se proyectaba en una expectativa de tolerancia en cuanto a la definición y desarrollo constitucional de las libertades, nos hablan de la proximidad existente entre *TJ* y el liberalismo político. De hecho, la justificación del primer principio de tolerancia desarrollada en *TJ* se reproduce en “Las libertades básicas y su primacía”, y en *El liberalismo político*. Solo que en estas últimas obras la justificación también integra argumentos desarrollados en secciones diversas de *TJ*, y se estructura mejor el discurso en torno a los conceptos de sociedad como sistema de cooperación social y de las personas como dotadas de dos facultades morales básicas.

<sup>811</sup> Rawls (1971: 126, 127 y 135 [152, 153 y 162]), cap. VIII.

<sup>812</sup> Rawls (1971: 524 [578]).

Entonces, ¿qué hay de las diferencias? La más significativa es la importancia que el *segundo Rawls* concede al hecho de que, entre los rasgos generales de una sociedad democrática, se halla la existencia de un pluralismo de doctrinas filosóficas y religiosas que ofrecen visiones globales de la vida y del mundo distintas, incluso contrapuestas, y sin embargo, razonables. Este pluralismo es relevante para, primero, explicar de modo plausible por qué la vocación por la equidad y la tolerancia llega a condicionar el despliegue de intereses morales básicos de las personas a las necesidades de la cooperación social. En segundo lugar, el pluralismo también da lugar a que solo pueda admitirse como correcta la concepción de la justicia, si esta es validada por la diversidad de doctrinas existentes. Todo esto conlleva a lo siguiente:

- a. Que el principio de tolerancia constituya el criterio de legitimidad de la teoría en su conjunto, y no solo de parte de ella, como en la obra *TJ*.
- b. Que, además, tal principio deba entenderse como un valor histórico y contextualmente establecido, y no como un valor universal.

En *TJ*, el establecimiento de unos principios de la justicia se entendía viable gracias al sentido de la justicia que caracterizaba a los seres humanos, no menos que una concepción de lo que era bueno para ellas. Esto no cambia en la reformulación liberal-política del pensamiento de John Rawls: la disposición a “proponer y aceptar términos equitativos de cooperación social” constituye el primer aspecto básico de la facultad moral de ser razonable, facultad en la que se manifiesta el sentido de la justicia de las personas.<sup>813</sup>

Según Rawls, en las condiciones de pluralismo cosmopolita características de las sociedades democráticas contemporáneas, el sentido de la justicia conlleva la disposición a la tolerancia. Esto se concreta en que la “disposición a reconocer las cargas del juicio y a aceptar sus consecuencias a la hora de usar la razón pública en la tarea de orientar el legítimo ejercicio del poder político en un régimen constitucional” conforma el “segundo aspecto básico

<sup>813</sup> Aunque la disposición a proponer términos de cooperación social no se vincula tan claramente al sentido de la justicia en *TJ* como en *El liberalismo político*, hay que entender que una cosa está presupuesta por la otra. Así, es porque las partes mismas hacen propuestas en la posición original (representando, de esta manera, las capacidades de los ciudadanos), que cabe esperar que los principios finalmente elegidos serán racionales (Rawls, 1971: 148 y 149 [176 y 177]). Por otra parte, *TJ* no podía representar el punto de vista de personas libres e iguales —libres y racionales según una interpretación kantiana de la justicia—, si la libertad y la racionalidad de las personas se limitaran a dar por buenos, en la posición original, principios propuestos por un tercero (véase Rawls, 1971: 3, 25 y 40).

de lo razonable”.<sup>814</sup> No obstante, por contraposición a lo planteado en *TJ*, no se entiende que la inclinación por la equidad provenga de algo así como un sentido común universal de la justicia. No se considera que una descripción de este sentido común depurada por la argumentación filosófica sea asimilable al punto de vista moral “verdadero”. Además, en el liberalismo político Rawls estima irrealista que todos los ciudadanos de una sociedad democrática acepten una misma visión *sub specie aeternitatis* de la realidad social, pues nos vamos a encontrar siempre la existencia de una diversidad de visiones generales acerca del valor de la vida humana y del mundo.<sup>815</sup>

En el liberalismo político se espera de los ciudadanos una inclinación a la equidad, porque de ello depende que tal facultad sea básica de la vida en común, entendida al modo liberal como un sistema equitativo de cooperación social. También se presupone a las personas una inclinación a la tolerancia, por ser esta, igualmente, imprescindible para la vida en común bajo condiciones de pluralismo. En una sociedad liberal no se admitiría como miembro pleno a quien no fuera capaz de colmar estas expectativas de virtud. Mas la experiencia que se tiene de tal inclinación virtuosa como “verdad” práctica proviene no de un punto de vista objetivo universal, sino de las visiones filosóficas y religiosas compatibles con las instituciones democráticas (doctrinas comprensivas razonables), visiones de las que es característico que participen los ciudadanos de una sociedad democrática moderna. Aquí también se deja notar el eco de la doctrina lockeana de la tolerancia, en el sentido de que la tolerancia como obligación política a hacer cumplir por el magistrado es correlativa de la tolerancia como obligación moral derivada de las prescripciones de cualquier religión verdadera. La diferencia es que Locke concebía el contractualismo, del que emanaba la obligación política de la tolerancia, como derivado de la verdad de los derechos naturales, a diferencia de la más modesta justificación rawlsiana de la tolerancia a partir de los valores básicos de la cultura política.<sup>816</sup>

Ubicar la raíz de la disposición a la equidad —y, como manifestación especial de esta, de la disposición a la tolerancia— en las distintas doctrinas comprensivas razonables repercute en el diseño de la teoría liberal política. Según Rawls, no basta para la validez de la concepción política de la justicia que esta resulte aceptable desde el punto de vista de los valores básicos de la cultura política liberal, representados en la posición original mediante

<sup>814</sup> Rawls (1993: 51 [85]).

<sup>815</sup> Sobre el universalismo de *TJ*, véase Rawls (1971: 18, 19, 46, 49, 516 y 517 [38, 39, 66, 69, 570 y 571]).

<sup>816</sup> Rawls (1987: 411); Rawls (1993: XIV-XVII y 54 [10-13 y 85]; I § 4.3; II § 5.5); Rosenkratz (1995: 9 y 10).



la ficción de unos agentes racionales que eligen los principios de justicia y las orientaciones sobre cómo interpretarlos bajo las restricciones de información del velo de ignorancia; también es precisa su convalidación, en una segunda fase, por los representantes de las distintas doctrinas comprensivas razonables. Dado el carácter de la doctrina política liberal como doctrina que se pretende legítima en cuanto puede “resultar aceptable para todos los ciudadanos en su calidad de razonables y racionales, de libres e iguales, apelando... a su razón pública”, la justicia como equidad tiene “como designio expreso” atraerse el apoyo razonado de ciudadanos que afirman una pluralidad de doctrinas comprensivas encontradas, siendo “la existencia de doctrinas encontradas... un rasgo del tipo de cultura pública a que anima la concepción liberal misma”.<sup>817</sup>

Sin embargo, lo que se busca es un “consenso entre doctrinas comprensivas *razonables* (no irracionables o irracionales). El hecho crucial no es el hecho del pluralismo como tal, sino del pluralismo razonable”.<sup>818</sup> Ello supone que las doctrinas conforme a las que ha de revalidarse la concepción de la justicia incorporan una noción de equidad, que incluye aceptar las cargas del juicio, y no solo eso, sino también tales doctrinas deben asumir el resto de valores representados por las partes y sus restricciones de información en la posición original; esto es, la idea de sociedad como sistema equitativo de cooperación, y la de ciudadano como libre e igual, racional y razonable. Pero, entonces, como plantean Mulhall y Swift, Rawls no necesita buscar un consenso por superposición entre las referidas doctrinas para ratificar que los principios de la justicia acordados en la primera fase satisfacen el principio de legitimidad liberal, o para asegurarse la estabilidad del acuerdo sobre los principios de la justicia a lo largo del tiempo.<sup>819</sup> El carácter razonable de estas garantiza sin más el consenso por superposición. La segunda etapa de la justificación se presenta, de este modo, como un componente redundante de su teoría.

#### IV. INCERTIDUMBRE Y TOLERANCIA

##### 1. *La duda sobre el valor de las propias convicciones: ¿epistemológica o moral?*

En el epígrafe anterior se constataron algunos paralelismos existentes entre la teoría de la tolerancia que está en la base del liberalismo político y la doctrina clásica que más ha influido sobre ella, la *Carta sobre la tolerancia* de

<sup>817</sup> Rawls (1993: 143 [175]).

<sup>818</sup> *Ibidem*: 144 [176]; I § 6.2.

<sup>819</sup> Mulhall y Swift (1996: 320).

John Locke. A continuación, vamos a examinar otro paralelismo entre las dos teorías citadas, que no puede obviarse si se pretende dar buena cuenta de la idea rawlsiana de tolerancia. Por lo expuesto, la tolerancia —virtud o principio— se justifica en el liberalismo político de Rawls por dos razones: la primera, como condición de posibilidad de alcanzar un acuerdo político en condiciones de pluralismo social, y la segunda, como manifestación de una inclinación a la equidad, que es normal que desarrollen los ciudadanos en el curso de su vida, dados los valores vigentes en una sociedad democrática moderna. La primera de estas razones motiva a los ciudadanos para cultivar una disposición que, según la segunda, les viene dada por los procesos de socialización. Junto con estas, Rawls ofrece otra justificación de la tolerancia, que está emparentada con la justificación epistemológico-moral de esta ofrecida por Locke.

Locke planteaba que, puesto que no era posible determinar con certeza que las revelaciones en las que se basaban las doctrinas de las diferentes confesiones fueran originarias de Dios, tampoco podía ser establecida cuál fuera la auténtica Iglesia. Por ello, resultaba una empresa vana emplear la fuerza para imponer la doctrina verdadera. Igual que ocurría con el conocimiento de cualquier otro tipo, “el verdadero conocimiento religioso solo podía provenir del juicio personal”. Los hombres debían “pensar y conocer por sí mismos”: por buena que pudiera resultar una opinión, si no era aceptada en virtud de un examen personal, sino por consideración a la autoridad, no podía dar lugar a un verdadero conocimiento. Solo que en materia religiosa el juicio personal únicamente podía referirse al origen de la revelación (se limitaba a una forma de *asentimiento* racional), y no al contenido de la revelación misma, la cual escapaba por definición al alcance del juicio humano.

El valor de la creencia religiosa depurada por la razón estribaba, así, en su sinceridad antes que en la ortodoxia. Por eso, Locke prescribía que podía tolerarse cualquier confesión, siempre que no constituyera un peligro para el orden público, que podía provenir de no predicar la tolerancia, de condicionar la obligación política a pertenecer a la secta, o de ordenar obediencia a un príncipe extranjero, como les ocurría a los católicos con el Papa.<sup>820</sup>

La justificación pública de la tolerancia en el liberalismo político también tiene que ver con la constatación de que existen ciertos límites a lo susceptible de ser racionalmente acordado, según se expuso anteriormente.<sup>821</sup> Debido a una serie de circunstancias se originan desacuerdos entre perso-

<sup>820</sup> Locke (1963a [1692]: 144); Locke (1985 [1689]: 3, 20, 29, 55 y 57); Solar (1996: 229-248).

<sup>821</sup> Véase *supra* § I, 2.

nas plenamente facultadas tanto para el razonamiento teórico como para el práctico. Estos “desacuerdos razonables” separan a ciudadanos que, en aras de la cooperación social y en los ámbitos apropiados para ello, han de tolerar que la estructura básica de la sociedad no se organice sobre la base de sus convicciones comprensivas, aunque tales convicciones no sean racionalmente despreciables, por no poderse refutar de manera concluyente. Del mismo modo, la existencia de estos desacuerdos razonables mueve a fundamentar el orden social y a organizar a las instituciones políticas conforme con el principio de tolerancia: puesto que todas las concepciones del mundo razonables son plausibles, cada ciudadano debe poder aceptar los principios de la justicia y las orientaciones para su interpretación con arreglo a su propia concepción. Ninguna doctrina comprensiva razonable debe ser objeto de discriminación y, por eso, la concepción de la justicia solo será válida, si es capaz de suscitar un consenso por superposición de todas las doctrinas.<sup>822</sup>

El modo en que Rawls hace derivar la exigencia de tolerancia de la existencia de desacuerdos razonables ha sido objeto de numerosas críticas de diversos tipos.<sup>823</sup> Por una parte, se ha planteado la imposibilidad práctica de atender a los requerimientos de Rawls: una persona debe admitir que otros, que quizás piensen lo contrario, también están en lo cierto, a pesar de estar absolutamente convencida de la verdad de unas creencias. ¿Acaso reconocer la verdad de convicciones opuestas no debilita las propias? Este efecto debilitante es, según Brian Barry, inevitable. De hecho, en las condiciones “desencantadas” del mundo moderno no sería posible mantener las convicciones más que desde la incertidumbre, piensa este autor. Por ello, el liberalismo político defendido por Rawls no podría radicar más que en el escepticismo; sin embargo, esto no supondría ningún desastre, piensa Barry, pues no comprometería el fundamento del orden social con ninguna visión del florecimiento humano. El escepticismo sería más bien una doctrina epistemológica sobre la certeza con que pueden sostenerse las concepciones de lo que constituye el florecer humano.<sup>824</sup>

Joseph Raz, por su lado, ha reprochado a Rawls que no postule la verdad de la concepción de la justicia como el fundamento público del orden político. Sin una pretensión de verdad, una teoría de la justicia degeneraría en una débil teoría de la estabilidad, ya que la estabilidad no puede provenir de otra cosa que del convencimiento, y la fuerza de convicción de la teoría solo puede asegurar que la teoría satisfaga unos estándares de corrección “asequi-

<sup>822</sup> Véase *supra* § I, 5 y 7.

<sup>823</sup> Además de las que se comentan en el cuerpo del artículo, véase Estlund (1998).

<sup>824</sup> Barry (1995a: 174-179).

bles pública, objetiva e imparcialmente” y cuya validez no pueda rechazar nadie bien informado.<sup>825</sup>

Como bien ha puntualizado Susan Mendus, el error de una y otra crítica es principalmente el mismo: no tener en cuenta que, en el contexto de la cultura moderna, la legitimidad política no puede depender de creencias globales acerca del valor de la existencia.<sup>826</sup> Un hecho característico de la modernidad es la existencia de profundos desacuerdos que afectan a diversas cuestiones, tales como la salvación del alma. En estas circunstancias, apelar, al modo de Raz, a la verdad pública y objetiva como pilar del orden político no promete ser muy provechoso, pues el convencimiento en la verdad de las propias convicciones, más que una solución política, constituye el núcleo del problema. Ya Locke había llamado la atención acerca de la necesidad de evitar relacionar el ejercicio del poder público con las creencias religiosas, entre otras cosas por la imposibilidad de llegar a un acuerdo racional sobre la verdadera fe.<sup>827</sup> El reconocimiento de estos límites de la razón, en aras de la legitimidad, es lo que viene precisamente a expresar la admisión de las cargas del juicio. Solo que el liberalismo político concibe el ámbito de los desacuerdos razonables de manera más extensa que Locke, al incluir en aquellas respuestas filosóficas a cuestiones existenciales. Además, al integrar los desacuerdos razonables en la fundamentación del orden político por la vía del consenso por superposición, consigue para este orden un aporte directo de legitimidad democrática, que suma el liberalismo político al que obtiene mediante el método lockeano de hacer concordar la configuración del poder con los postulados racionales —en sentido instrumental y práctico— de este.

En lo que respecta al escepticismo, es discutible que no conlleve una concepción acerca de la vida, del mundo y de las conductas no políticas. Quizá el escepticismo no sea una “visión del florecer humano”, pero sí que se trata de una doctrina epistemológica que incide sobre la comprensión global de la vida. Charles Taylor ha descrito el correlato existencial del escepticismo moderno como una pérdida de valor de las cosas, un sentimiento de que nada merece bastante la pena, la fractura de la imagen del mundo y del cuerpo.<sup>828</sup> Esta descripción podría prolongarse con la idea de Barry sobre el significado de las cargas del juicio, de que no se puede confiar en las propias convicciones, tanto como para que estas constituyan el fundamento del orden sociopolítico. El fundamentar el orden sociopolítico sobre la base del escepticismo

<sup>825</sup> Raz (1990: 15 y 43).

<sup>826</sup> Mendus (1998: 25 y 26).

<sup>827</sup> Locke (1985 [1689]: 20 y 21).

<sup>828</sup> Taylor (1990: 18).

no parece así lo más adecuado. En este sentido, sería un problema que Barry llevara razón en que la pretensión de Rawls de radicar la tolerancia en las cargas del juicio no puede conducir a otra cosa que a una actitud escéptica.

Contra la conclusión de Barry, Susan Mendus ha argumentado que el valor principal de las cargas de la razón no es epistemológico, sino moral. Como dice Rawls, las cargas formarían parte “de un ideal político de ciudadanía que incluye la idea de razón pública”: no se refieren tanto a la incapacidad de conocer racionalmente como a la necesidad de que el individuo conozca por sí mismo.<sup>829</sup> Según Mendus, Rawls no termina de acertar en la introducción de su libro *El liberalismo político*, cuando identifica la razón por la cual las creencias cuentan en la modernidad. No se trataría solo de que la condición salvífica de los credos modernos resulte en extremo conflictiva, de manera que resulta inconcebible en el contexto religioso de la Antigüedad clásica.<sup>830</sup> Lo más distintivo de la modernidad, destaca Mendus, es que las creencias cuentan en cuanto productos del razonamiento individual. Esta idea ya constituía el propósito moral del *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke.<sup>831</sup> Además, en esta idea se resume también el propósito moral del reconocimiento de las cargas del juicio, que por verdaderas que se consideren las propias convicciones, no se debe interferir en el derecho de los demás a formarse una concepción del mundo, mientras aquella concepción se muestre recíproca en el mismo sentido.<sup>832</sup>

El argumento de Mendus postula, pues, dejar de apreciar las cargas del juicio como razones para descreer de la propia doctrina comprensiva, y reconocerlas más bien como motivaciones para reformular el valor que otorgamos a nuestras particulares concepciones de la vida, en un sentido adecuado a nuestro contexto cultural moderno. En este contexto, de marcado carácter individualista, un componente esencial del valor de las visiones del mundo es que no vengan impuestas desde fuera. La ausencia de un aval metafísico de la corrección de la propia forma de vida viene a reforzar el vínculo existente entre validez y autoría.

Como ha planteado Habermas, la noción de lo que supone una vida lograda y “auténtica”, frente a los autoengaños y los síntomas de un modo de vida forzado o alienado, está vinculada a la idea de autodeterminación *ético-existencial*: libre es quien asume la autoría de la propia vida. Tal autodeter-

<sup>829</sup> Rawls (1993: 62 [93]).

<sup>830</sup> *Ibidem*: XXI [21].

<sup>831</sup> Locke (1986 [1690]: libro I, cap. IV). Para una exposición detallada del sentido moral que otorga Locke a que el conocimiento solo puede venir dado por la propia experiencia sensitiva o reflexiva, véase Solar (1996: 242-248).

<sup>832</sup> Rawls (1993: 61 [92]). Sobre todo lo anterior, véase Mendus (1998: 12 y ss.).

minación demanda un discurso en el que se aclare quiénes somos y quienes desearíamos ser a largo plazo y visto en conjunto. Esta es una perspectiva extendida, la cual nos remite a una “historia vital que se encuentra incrustada en tradiciones y formas de vida intersubjetivamente compartidas”. En otras palabras, a cómo nos entendemos en cuanto miembros de una comunidad moral determinada.<sup>833</sup> Ahora bien, en las sociedades modernas lo normal es pertenecer a más de una comunidad de valores —familia, estilo de vida, comunidad política—, de las cuales emanan exigencias diversas y hasta contradictorias. Por eso, los discursos *éticos* conllevan a menudo una reelaboración de los valores comunitarios para conciliar estas distintas exigencias y visiones del mundo; es decir, que las fronteras entre comunidades *éticas* de valor no son fijas, y existe una tendencia a que las comunidades de valor se conciban a sí mismas como compatibles con otras lealtades particulares, incluso en una misma persona; esto a pesar de que los discursos integristas no hayan desaparecido con la modernidad, e incluso puedan ser estimulados reactivamente por los procesos de modernización.

## 2. *¿Podemos confiar en nuestros juicios políticos?*

Si la condición cultural moderna exige reajustar la certidumbre sobre las concepciones existenciales, de modo que el horizonte de tal certidumbre se circunscriba a comunidades de valor determinadas, ¿no ha de afectar este reajuste a la certeza que podemos atribuir a nuestros juicios políticos?

El carácter eminentemente moral de la admisión de las cargas del juicio explica también que Rawls entienda que las cargas del juicio no afectan a los juicios sobre las teorías de la justicia exclusivamente políticas. Este autor admite que algunas personas podrían, razonablemente, disentir de la teoría de la justicia como equidad que defiende, y que, por consiguiente, el fundamento del orden político podría radicar en cualquier otra teoría de la justicia congruente con el liberalismo político. También Rawls acepta que puedan darse desacuerdos razonables acerca de la interpretación de los valores políticos, incluso de valores importantes, como los que informan la estructura general del Estado, el proceso político o definen el sentido de los derechos y libertades fundamentales, solo en los que no se afecte a su significado esencial;<sup>834</sup> sin embargo, tacha de irrazonable no reconocer tal significado esencial de las libertades fundamentales, y el rechazo de que la concepción de la justicia deba ceñirse a los valores puramente políticos. El motivo

<sup>833</sup> Habermas (1998c: 177-179); (1999: 56); (2000b).

<sup>834</sup> Véase *supra* § II, 4, B.

por el que Rawls califica de irrazonables estas actitudes no tiene que ver con que concurra ningún error de apreciación: la necesidad de aceptar la restricción a lo político del contenido de la concepción de la justicia proviene de que “al limitarse así a apelar solo a una parte de la verdad —la parte plasmada en la concepción política—, los ciudadanos... están reconociendo que los puntos de vista comprensivos con que se contemplan unos a otros son razonables, aun si ellos los tienen por errados”.<sup>835</sup>

El necesario acuerdo con lo esencial de las libertades básicas, por su parte, se deriva de asumir una concepción política de la persona como ser dotado de la facultad moral de tener un sentido de la justicia, junto con la de disponer de una concepción del bien.<sup>836</sup> Esta concepción de la persona no es que deba aceptarse por tratarse de una verdad antropológica, sino que es el respeto por los otros, en cuanto merecedores de recibir razones adecuadas, lo que conduce a proponer y aceptar una concepción de la persona y de la sociedad, que puede ser compartida por ciudadanos que participan en diferentes concepciones del mundo. Por eso, las ideas básicas de la concepción de la justicia han de provenir de “creencias generales compartidas por el común de los ciudadanos, como parte de su conocimiento público”; una generalidad y común accesibilidad de las creencias que vienen aseguradas, porque estas forman parte de la cultura pública, de las instituciones jurídicas y políticas básicas, así como de las principales tradiciones históricas de su interpretación.<sup>837</sup>

También la naturaleza moral de las cargas del juicio conlleva a que el pluralismo razonable sea considerado “el resultado *inevitable* del libre desarrollo de la razón humana”.<sup>838</sup> Como una cuestión de hecho, es poco plausible a que el conjunto de una sociedad moderna adoptara la misma concepción del mundo; sin embargo, cabe imaginar un acuerdo en torno a elementos de una o varias doctrinas comprensivas, piénsese, por ejemplo, en un acuerdo acerca de la inmoralidad intrínseca de la pornografía basado en la superposición de las cosmovisiones religiosas y filosóficas mayoritarias en un país determinado. En estas circunstancias lo que las cargas del juicio demuestran es que una persona razonable podría disentir de tal acuerdo, y que, por consiguiente, no pueden derivarse obligaciones políticas de aquel. Ello porque lo razonable no es una categoría epistemológica referida a si se han empleado los medios adecuados para conocer hechos y valores. Antes bien, se trata de una categoría moral estipulativa de “lo que representa vivir de acuerdo con

<sup>835</sup> Rawls (1993: 127 [159]).

<sup>836</sup> *Ibidem*: VIII § 5-9.

<sup>837</sup> Rawls (1993: II § 4); Forst (2001); Rawls (2000: 10).

<sup>838</sup> Rawls (1993: 37 [67]), énfasis de Mulhall (1998: 167).

los deberes impuestos por la participación en un sistema de cooperación social basado en el respeto mutuo”.<sup>839</sup> El problema es que Rawls no ofrece ninguna razón para comprometerse con una concepción liberal de la sociedad y de la persona que sea independiente del propio objeto del compromiso, por lo que se le podría achacar que está incurriendo en la falacia de petición de principio, en un círculo vicioso.<sup>840</sup>

## V. EL FUNDAMENTO DEL LIBERALISMO POLÍTICO COMO FUNDAMENTO DE LA TOLERANCIA

### 1. *El lugar del discurso argumentativo*

El argumento acabado de exponer, sobre la circularidad de la que pecaría la defensa de Rawls de las cargas del juicio como exigencias primordialmente morales, coincide con lo que se planteaba al final del tercer epígrafe. Para que un punto de vista contara en la revalidación de una concepción de la justicia mediante el consenso superpuesto, se decía allí, era preciso que tal punto de vista incorporara de antemano la disposición a admitir que los valores políticos habían de predominar sobre los no políticos en materia constitucional y de justicia básica. Esta misma disposición a sujetar los valores no políticos a los políticos ha de concurrir para que las cargas del juicio sean asumidas, de manera que ello haga a las personas razonables. Lo que convierte a los ciudadanos o a las doctrinas en razonables se origina, por tanto, en un compromiso previo y prioritario con una concepción política de la justicia y con concepciones políticas de la persona y de la sociedad.

¿De dónde emana la exigencia del referido compromiso, que determina que los ciudadanos cuenten con la virtud de la tolerancia, y con unas creencias razonables que aseguren la aplicación del principio de tolerancia cuando toque cerciorarse de la validez de la concepción de la justicia, en la fase del consenso por superposición? ¿Acaso, a pesar de sus pretensiones manifiestas, el liberalismo político se asienta sobre un punto de vista moral objetivo tanto como *Una teoría de la justicia*? Podríamos responder negativamente a esa pregunta, tomando en cuenta otro argumento del repertorio de Rawls, relativo a cómo es posible una concepción de la justicia para una sociedad democrática pluralista: hay una serie de valores que son compartidos por todos los ciudadanos, porque no emanan de ninguna doctrina comprensiva en particular. Se trata de valores que provienen de la cultura política pública, la cual, en cuanto pública —según la concepción de la publicidad liberal—,

<sup>839</sup> Mulhall y Swift (1996: 315); Mulhall (1996: 168-170).

<sup>840</sup> Mulhall y Swift (1996: 316); Mulhall (1998: 170).



pertenece a todos por igual.<sup>841</sup> Entre estos valores se encuentra el de “la sociedad como un sistema equitativo de cooperación a lo largo del tiempo, de una generación a la siguiente”. Rawls adopta este valor como fundamento de una concepción de la justicia capaz de atraerse el apoyo de la diversidad de concepciones del mundo existentes en una sociedad democrática pluralista. Para desarrollarlo, este autor reivindica otros dos valores básicos de la tradición política liberal: el de “los ciudadanos (los miembros comprometidos con la cooperación) concebidos como personas libres e iguales”, y el de “una sociedad bien ordenada como una sociedad efectivamente regulada por una concepción política de la justicia”.<sup>842</sup>

Sin embargo, la fuerza prescriptiva de los citados valores no puede confiarse al hecho de que pertenezcan a la cultura existente en las sociedades liberales.<sup>843</sup> Para empezar, porque no toda cultura que se denomina liberal lo es. En segundo lugar, porque la inferencia de pautas normativas a partir de hechos es algo que no se puede practicar sin el apoyo de razones, también de carácter normativo, que lo justifiquen, bajo la pena de incurrir en la falacia naturalista. Estas consideraciones parecen recogerse en la idea rawlsiana de equilibrio reflexivo: como es sabido, este consiste en la comprobación de que una concepción de la justicia es aceptable al apreciar que coincide “con las convicciones que consideramos nuestras, en todos los niveles de generalidad y después de la reflexión debida”.<sup>844</sup> Pero tal comprobación no es algo que consista en el cotejo de la concepción construida con unos patrones objetivos claros, ni que se produzca de una sola vez, sino que es producto de “la reflexión, usando las facultades de la razón”. “Puesto que estamos usando la razón para que se describa a sí misma, no siendo la razón autotransparente, tampoco hay que descartar que podamos hacer una mala descripción de la razón, como podemos hacer una mala descripción de cualquier otra cosa”. Es por eso que “la lucha por alcanzar el equilibrio reflexivo continúa indefinidamente”.<sup>845</sup>

De manera que Rawls remite a la crítica continua como garante de que la concepción política de la justicia acordada por los ciudadanos es conforme

<sup>841</sup> Sobre la concepción burguesa de la publicidad, véase Habermas (1981). Sobre el papel de la cultura política en la configuración de las convicciones ciudadanas de una sociedad democrática moderna, véase *supra* § III, 3 *in fine*. Sobre cómo la radicación de la concepción de la justicia en la cultura política sirve para satisfacer el respeto debido a las personas, véase *supra* § IV, 5.

<sup>842</sup> Rawls (1993: 14 [44]); véase también Rawls (1985: 393); (1993: 8, 25 y 100 [38, 55, 131]).

<sup>843</sup> Sobre lo que sigue, véase Habermas (1998c: 174-181).

<sup>844</sup> Rawls (1993: 8 [38]).

<sup>845</sup> *Ibidem*: 96 [127].

con las convicciones de estos “en todos los niveles de generalidad”. La referencia a la cultura política como fundamento de la concepción de la justicia hay que entenderla, por consiguiente, referida a una apropiación crítica de las tradiciones. En el esquema del liberalismo político, el valor político de la crítica proviene de la liberal legitimidad por consentimiento, en términos generales; sin embargo, el valor de una proposición crítica en concreto dependerá de que se incluyan descripciones de hechos y argumentos que puedan convencer a todas las personas razonables y racionales que “conozcan los hechos relevantes y hayan examinado suficientemente las razones pertinentes en condiciones favorables a la debida reflexión”.<sup>846</sup>

Lo que se intenta esclarecer con la presente reflexión es de dónde emana la fuerza prescriptiva de los valores a los que responde la obligación de ser razonable, además de que no es de recibo incluir en ella una remisión al concepto de lo razonable, salvo que concluyamos que se trata de un axioma. Rawls parece, en ocasiones, decir justamente eso, identificar lo razonable con un presupuesto de partida de la teoría.<sup>847</sup> La cuestión es si las exigencias que conllevan a ser razonable constituyen la base más adecuada de un orden sociopolítico estable para una sociedad moderna, plural y democrática. Ello supone dirimir si la definición de las obligaciones cívicas que implica la noción de lo razonable es la más económica y equitativamente gravosa (y, por tanto, más aceptable y menos discriminatoria) de las posibles. Pero antes de ocuparnos de este examen de lo razonable, evaluemos —con arreglo a los mismos parámetros— la otra noción de la que Rawls hace emanar el deber de asumir las concepciones políticas de la justicia, persona y sociedad, en el que se sustancia ser razonable: la facultad moral de ser racional.

## 2. *La racionalidad como valor fundamental*

Como se ha tenido ocasión de tratar, lo racional representa los intereses particulares de las personas para alcanzar un acuerdo acerca de una concepción de la justicia.<sup>848</sup> En este sentido, se refiere a las siguientes cuestiones: primero, a la capacidad de tener una concepción del bien y revisarla; segundo, al reconocimiento que tal concepción del bien merece en cuanto emanada de las preferencias individuales, y tercero, a la capacidad de cada cual para responsabilizarse de sus objetivos en el contexto de la cooperación social necesaria para realizarlos. Algunos filósofos comunitaristas objetaron que la constitución de la sociedad política se concibiera como la obra de un con-

<sup>846</sup> *Ibidem*: 119 y 120 [150 y 151].

<sup>847</sup> *Ibidem*: III § 1.3; III § 3.2; III § 8.

<sup>848</sup> Véase *supra* § II, 8.

junto de individuos autointeresados. Estos críticos planteaban que tal idea no se compadecía con la realidad antropológica de unos seres que debían los recursos mediante los cuales se concebían a sí mismos a la pertenencia a una cierta comunidad. Contra la crítica comunitarista podría argüirse que Rawls contempla que se realicen valores comunitarios de carácter no político; en particular, que el objetivo de la justicia política se convierta en un componente importante de la identidad moral o no institucional de las personas, gracias a la publicidad que debiera asegurarse a la concepción de la justicia.<sup>849</sup> En todo caso, está claro que el punto de partida del liberalismo político es la protección de las formas de vida individuales. La preocupación principal es que, “en igual libertad, cada cual lleve una vida autodeterminada y auténtica”. De ahí que la legitimidad del orden político pase por la conformidad con la forma de vida de “cada cual”, según puede comprobarse mediante la prueba de la conformidad con el consenso por superposición. De ahí también 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”. El ejercicio público de la autonomía, por parte de los ciudadanos que participan en la praxis autolegisladora de la colectividad, tiene como objetivo prioritario “posibilitar la autodeterminación personal de las personas privadas”. En este sentido, la autonomía pública se presenta, en primer lugar, “como un *medio* para posibilitar la autonomía privada”.<sup>850</sup>

De esta manera, según el liberalismo político, la aceptación de los valores políticos fundamentales —como la restricción a lo político de la concepción de la justicia, las ideas políticas de persona y sociedad, o las libertades básicas en su sentido esencial— viene decisivamente motivada por el interés de las personas en realizar su particular proyecto *ético* de vida. Esto incide en el modo en que Rawls entiende que el principio de tolerancia constituye un aspecto básico de la legitimidad política de las sociedades democráticas modernas: el orden político ha de evitar interferir en la libertad de cada cual para vivir conforme a su concepción de la existencia. También esto incide en la relevancia adquirida por la virtud de la tolerancia, como condición de posibilidad de un orden político legítimo: el compromiso con la propia y particular doctrina comprensiva es una realidad primordial, y solo la tolerancia permite articular —que no trascender— ese compromiso primordial con los compromisos necesarios para la cooperación social.

La particular importancia que el liberalismo político otorga a la racionalidad de las personas, como valor cuya realización justifica la concepción

<sup>849</sup> Mulhall y Swift (1996: 265-295); Rawls (1993: 40 y 114 [71 y 146]).

<sup>850</sup> Habermas (1998c: 180; véase también 176 y ss.).

política de la justicia, se hace evidente cuando se compara la noción liberal política de justicia con otra noción que coincide en lo esencial con sus conclusiones y comparte las mismas “intuiciones normativas”, me refiero al republicanismo kantiano defendido por Jürgen Habermas. Para este republicanismo, la defensa de las diferentes formas de vida —expresadas por la noción rawlsiana de racionalidad— es, sin duda, un componente de un orden sociopolítico justo. No obstante, “la llave que garantiza las libertades iguales es el uso público de la razón institucionalizado jurídicamente en el proceso democrático”, y no el consenso superpuesto de razones particulares, “porque las personas solo se individúan en el camino de la socialización”. Igualmente, argumenta Habermas, “la libertad de un individuo está vinculada a la libertad de los demás no solo negativamente, por limitaciones recíprocas”, sino en el sentido positivo de que todo el mundo pueda entenderse colectivamente como autores de las leyes de las que son destinatarios. En consonancia con lo anterior, Habermas plantea que la escisión entre autonomía pública del legislador y autonomía privada del destinatario del derecho —autonomías que se presuponen mutuamente— *no refleja ningún dato fijo*, sino más bien

es producida conceptualmente por la estructura del medio jurídico. Así las cosas, es asunto del proceso democrático definir siempre de nuevo las precarias fronteras entre lo privado y lo público a fin de garantizar a todos los ciudadanos iguales libertades tanto en las formas de la autonomía privada como de la autonomía pública.<sup>851</sup>

Por contraste, Rawls hace derivar de una racionalidad conceptualmente distinta de lo razonable a las siguientes cuestiones: primero, el valor de principio de la autonomía privada; segundo, la suposición de que existe un repertorio “dado” de ideas y convicciones que no puede servir de base para ningún acuerdo, y tercero, el condicionamiento de la legitimidad a la superposición de visiones privadas de lo público. La dificultad de justificar tajantemente que las cargas del juicio no afectan a los aspectos fundamentales de la concepción de la justicia, o que los desacuerdos razonables han de prevalecer sobre posibles acuerdos razonables entre concepciones del bien, tiene que ver con una problemática pretensión de Rawls: que la teoría política elimine “de una vez por todas” ciertas cuestiones de la agenda política.<sup>852</sup>

Precisamente, con la definición de las fronteras entre lo público y lo privado tienen que ver muchos de los conflictos más agudos en las sociedades modernas. Es el caso de los relativos a la licitud de la pornografía; el matrimonio entre homosexuales; la exhibición pública de símbolos religiosos;

<sup>851</sup> Habermas (1998b: 42); (1998c: 180 y 181).

<sup>852</sup> Rawls (1993: 150 [183]).

el reconocimiento de las festividades religiosas en el calendario laboral; el derecho de las asociaciones religiosas a exigir a sus trabajadores conductas conformes con su credo; el alcance del derecho a la objeción de conciencia; la pretensión de celebrar ceremonias religiosas que contravienen las normas usuales sobre salud pública, o el valor de la religión en las currícula educativas. Sin duda, la filosofía política puede esclarecer qué recursos intelectuales son los más apropiados para que los ciudadanos puedan llegar a resolver estos conflictos. Dudo mucho que deba contar entre ellos la idea de que las concepciones existenciales que soportan las diferentes posiciones en estos asuntos son realidades acabadas, las cuales delimitan fijamente el ámbito de lo que se puede compartir de modo público. Por tanto, resulta incívico cuestionar la naturaleza estrictamente política de la concepción de la justicia y de las concepciones de la persona o la sociedad, o el “contenido esencial” de los derechos fundamentales.

El modelo de relaciones sociales del que parte Rawls, para afrontar el problema del pluralismo en las sociedades contemporáneas, es el propio de la Europa de los siglos XVI y XVII: dándose un profundo e irresoluble conflicto entre religiones salvíficas, fideístas y expansionistas, cada una de las cuales se atribuía la certeza de su fe por la concepción trascendente del bien, no queda más alternativa a la contienda infinita que la práctica de la tolerancia en instituciones libres.<sup>853</sup> Pero si los ciudadanos plenamente autónomos de la sociedad bien ordenada por la justicia como equidad pueden, como dice Rawls, “hacer todo lo que nosotros podemos hacer”, entonces también podrán discutir sobre cualquier asunto en foros públicos, sin sumir a la sociedad en guerras doctrinales.<sup>854</sup>

Está claro que Rawls no considera a sus interlocutores como fundamentalistas. Tampoco merecen tal consideración los miembros de una sociedad bien ordenada, como bien expresa el reconocimiento de los desacuerdos razonables que se les atribuye. Así las cosas, no hay motivo para imponer restricciones de principio al desarrollo de las deliberaciones públicas, como pretende Rawls con su exigencia de apelar a la razón pública en los foros públicos, cuando se traten cuestiones constitucionales o de justicia básica;<sup>855</sup> esto no obsta para que sea difícil imaginar un posible acuerdo sobre las cuestiones citadas, que prescinda de una interpretación razonable de los valores fundamentales de la cultura política, del tipo de la concepción política de la justicia de Rawls.<sup>856</sup>

<sup>853</sup> Rawls (1993: XXV-XXVII [21 y 22]).

<sup>854</sup> *Ibidem*: 71 [102].

<sup>855</sup> McCarthy (1997: 61 y 62).

<sup>856</sup> Véase *supra* § II, 4.

### 3. *La razonabilidad como valor fundamental*

Para examinar la adecuación de los rasgos y las funciones atribuidas por Rawls a lo razonable, se debe partir de por qué se concede a esta facultad carácter fundamental en el liberalismo político. La razón no es otra que la necesidad de establecer un canon de objetividad referido a las cuestiones políticas, que resulte compatible con un cierto grado de desacuerdo. Un conjunto de ciudadanos que compartan el canon de lo razonable podrán ser persuadidos por unos principios regulativos de la estructura básica de la sociedad que “no emanen de su propia cosmovisión particular, sino que sean estrictamente políticos”. Gracias a que el segundo aspecto básico de la razonabilidad, que es la asunción de las cargas del juicio, va incorporado a sus concepciones del mundo, los ciudadanos razonables son conscientes de que no pueden esperar que tales concepciones susciten un acuerdo racional acerca de los principios de la organización social. También gracias a que se integra en las cosmovisiones de los ciudadanos la “disposición a proponer y aceptar términos equitativos de cooperación social” (primer aspecto de lo razonable), aquellos exigen que la justificación del orden social básico sea igualmente aceptable por todos. Por esta función de posibilitar el acuerdo, lo razonable tiene el carácter de obligación moral; esto es, de obligación no condicionada por causa diferente a la misma moral.<sup>857</sup>

#### A. *Las críticas al primer aspecto de lo razonable*

Pese a su atractivo, la caracterización de lo razonable, así como el papel que Rawls le atribuye en la validación de una concepción de la justicia para una sociedad democrática moderna, han sido objeto de críticas diversas.

Por un lado, la pretensión de hacer radicar la solución política al problema de la diversidad cosmovisiva en el primer aspecto básico de lo razonable —“la disposición a proponer y aceptar términos equitativos de cooperación social”—, ha recibido críticas desde la filosofía política pluralista. Dadas las profundas diferencias existentes entre concepciones de la vida, nos dice John Gray, sería vano esperar un acuerdo sobre la base de razones, igualmente, aceptables por todos.<sup>858</sup> Lo único que tendrían en común las diferentes formas de vida que “merecen ser vividas” es que comparten ciertos intereses comunes, entre ellos el interés por la coexistencia pacífica, y esto permitiría, como mucho, alcanzar un *modus vivendi*. Pero dentro de la citada comunidad de intereses, no tiene por qué encontrarse el afán por alcanzar acuerdos de

<sup>857</sup> Rawls (1993: III § 7.2).

<sup>858</sup> Gray (2001: 30 y 130).

cooperación social en los que la negociación quede subordinada a la equidad. El común de los ciudadanos no tiene por qué desear un reparto de las cargas y beneficios sociales, de manera que todos por igual dispongan de recursos con los cuales realizar sus planes de vida. Habría que abandonar, por tanto, la “vana ilusión” de que una teoría de la justicia podría librarnos de los conflictos de valor.<sup>859</sup>

Sin embargo, la radical e irreductible diversidad de concepciones de la vida buena, que adopta como presupuesto el pluralismo, pasa por alto la capacidad de integración social que ha demostrado el ideario democrático liberal en las sociedades modernas. Ciertamente, como bien expone Gray, la vigencia del liberalismo no supone el final de los conflictos políticos.<sup>860</sup> Nociones básicas del liberalismo, como es la prioridad política de un esquema adecuado de libertades básicas, no tienen un significado concreto que no esté sujeto a discusión: conllevan disensiones endémicas, acerca de los límites de unas libertades respecto de otras, tanto jurídica como políticamente. Pero la aceptación del ideario liberal democrático constituye una especie de *lingua franca*, a través de la cual puede lograrse un acuerdo sobre las referidas cuestiones disputadas, que no solo se entienda como una componenda por los afectados, sino como parte de un orden social obligatorio por “legítimo”.

Si personas que mantienen distintas concepciones existenciales, de las que se derivan pretensiones conflictivas acerca del orden social, se entienden a sí mismas como ciudadanos con iguales derechos al disfrute de las libertades básicas, entre ellas las libertades políticas, y a participar de las cargas y beneficios sociales, entonces tienen a su disposición diversos medios institucionales para dirimir sus conflictos, y para hacerlo de una manera que todos puedan entender legítima, incluso cuando algunos de estos ciudadanos no hayan visto satisfechas sus pretensiones. En este sentido, el empleo de la razón pública que exige Rawls para tratar en el foro público asuntos constitucionales o de justicia básica puede ciertamente servir para reducir el espectro del desacuerdo.

No obstante, dado que la manera en la que se entienden las normas y los valores políticos fundamentales que integran la razón pública son más el producto de conclusiones acerca del orden político que fundamentos de este, la apelación a la razón pública no garantiza por sí sola que se alcance un acuerdo: hasta dónde se extiende la esfera de los intereses generalizables y cuál es el nivel de abstracción en que esta generalización se torna posible, constituyen, como se refirió antes, cuestiones abiertas que no pueden responderse sin tener en cuenta los esfuerzos reales para alcanzar acuerdos razonados en el

<sup>859</sup> *Ibidem*: 156.

<sup>860</sup> *Ibidem*: 85-101.

ámbito público de las sociedades actuales.<sup>861</sup> En el caso concreto, raramente estos esfuerzos por el entendimiento racional permiten una justificación compartida por todos los afectados tan solo por la fuerza de las razones, y debe acudirse a la negociación o a la regla de la mayoría. Pero lo importante es que exista un amplio reconocimiento público de que el sistema político en general puede garantizar que las reglas de la negociación o las posiciones ante la votación son lo suficientemente equitativas.

La vigencia de la idea de que los ciudadanos tienen la obligación cívica de “proponer y aceptar términos equitativos de cooperación social”, y otras obligaciones asociadas a ella, genera un contexto propicio para el establecimiento de términos de cooperación social. La reproducción de tal idea por la vía de la socialización permite esperar que se acuerden los términos equitativos de cooperación social de modo estable, gracias a la disposición favorable de los ciudadanos al respecto. También que la obligación de equidad constituya un valor importante da pie a una crítica normativa, y no únicamente pendiente del óptimo estratégico, de las normas y propuestas acerca del orden sociopolítico. Que la noción de equidad no sea susceptible de definición incontrovertible en una sociedad pluralista, no es óbice para que en algún sentido crucial sí se halle determinada; por ejemplo, el del reconocimiento de iguales derechos políticos.

Por otra parte, para discriminar entre las formas de vida que “merecen la pena vivirse” y las que no, y evitar así que el *modus vivendi* dé lugar a un régimen cruel, se necesita entrar en un discurso que termine por implicar algo parecido a la evaluación de las relaciones sociales a la luz de lo aceptable por todos. Gray pretende que un concepto como el de “daño sistemático a los intereses humanos de los que depende cualquier tipo de vida que merezca la pena vivirse” es lo suficientemente unívoco como para no dar lugar a un debate filosófico. Esto parece, cuando menos, dudoso, por mucho que nos disuadan de todo cuestionamiento los horrores que pueblan los periódicos y los libros de historia.<sup>862</sup>

### B. *Las críticas al segundo aspecto básico de lo razonable*

El grueso de las críticas a la concepción de lo razonable se han dirigido, según se ha visto, a su segundo aspecto básico: la admisión de las cargas de la razón o del juicio. Entre tales críticas se apuntó la de que asumir las cargas del juicio conduciría a que la concepción de la justicia se asentara sobre visiones de la existencia de corte escéptico. Si esto no pudiera refutarse, se

<sup>861</sup> *Ibidem*: 101.

<sup>862</sup> He tratado este asunto en Escámez (2003).



estrecharía drásticamente el espectro de cosmovisiones compatibles con la referida concepción de la justicia, pues frente a lo sostenido por Bryan Barry, parece fundado que el escepticismo configura una doctrina comprehensiva y no solo una teoría metaética sin implicaciones existenciales. Susan Mendus negaba la deriva escéptica a la que conduciría el reconocimiento de las cargas del juicio, planteando que el sentido de las cargas era antes moral que epistemológico: lo exigido por las cargas de la razón era que se respetaran las concepciones existenciales, a pesar de que no pudieran ser universalmente demostradas; como consecuencia, también era obligado no interferir en la libre adhesión a tales concepciones.<sup>863</sup>

El argumento de Mendus postulaba, pues, que para alcanzar un acuerdo equitativo acerca de los términos de la cooperación social en una sociedad pluralista era preciso que la generalidad de los ciudadanos “reconociera el igual valor ético que para las diferentes personas” tienen sus respectivas concepciones existenciales. Solo así podría acordarse una fórmula de cooperación social que resultara equitativa en un sentido fundamental: el del reconocimiento del valor que para las personas poseen aquellas prácticas sociales (lenguas, tradiciones, religiones, estilos de vida, etcétera) que les proveen de recursos para formar y mantener su identidad personal. La estabilidad de la cooperación social exige, por su parte, que los pactos alcanzados al respecto se encuentren cognitivamente conectados con las diversas doctrinas comprehensivas compartidas por los ciudadanos.<sup>864</sup>

Sin embargo, ni el referido reconocimiento del igual valor ético relativo ni la articulación entre concepciones existenciales y la concepción política de la justicia “tienen necesariamente que provenir de la admisión de las cargas del juicio”, como las entiende Rawls. En una conciencia secularizada, el catálogo de cargas del juicio ofrece buenas razones para asumir la igual prioridad que, para cada cual, tiene su propia visión del mundo. Pero para quienes mantienen una concepción existencial que depende de verdades de fe o de concepciones metafísicas que reclaman valor universal, la integridad de su *ethos* se sustenta en una consideración de otras formas de vida, no ya como distintas, sino como erradas. Las formas de vida vinculadas a minorías nacionales, étnicas o descendientes de culturas de esclavos pueden tener aún más difícil la relativización del valor de su propio *ethos*, en comparación con las cosmovisiones religiosas que cuentan con los recursos conceptuales de una religión universal.<sup>865</sup>

<sup>863</sup> Véase *supra* § IV, 1.

<sup>864</sup> Esto también lo sostiene Habermas (2003: 12).

<sup>865</sup> Habermas (2003: 9).

Incluso, una doctrina comprensiva que da por cierto el error de otras concepciones del mundo puede contener recursos suficientes para admitir tres afirmaciones, las cuales sí cabe considerar presupuestos de la vida en común en una sociedad liberal: en primer lugar, que *se debe respetar el derecho de cada cual a abrazar y a revisar voluntariamente su propia concepción existencial*; en segundo término, que *se puede cooperar socialmente con quienes no comparten la propia cosmovisión, a pesar del error en que puedan hallarse*, y por último, que para lograr tal cooperación *se deben justificar las propias posiciones de manera que puedan ser compartidas por todos los miembros de una misma sociedad*.

La historia de las justificaciones teológicas de la tolerancia nos habla de diversas aproximaciones a cómo los dos primeros presupuestos pueden darse en ausencia del reconocimiento de las cargas de la razón. También en cuanto a estos dos presupuestos, otra posibilidad de más general aplicación nos la ofrece la comprensión imaginativa o imaginación reconstructiva defendida por Isaiah Berlin: quizá no consideremos al otro o a la otra razonable en sus planteamientos, pero podemos llegar a entender la prioridad que otorgan a su esquema particular de valores, y confiar en ellos como unos otros-como-nosotros, desde la experiencia de lo que entraña para nosotros nuestro propio esquema.<sup>866</sup> La depuración del lenguaje de los fundamentos del orden social para hacerlo más inclusivo no depende tampoco del reconocimiento de las cargas del juicio, del modo planteado por Rawls: ejemplo de ello lo ofrecen las justificaciones de la tolerancia basadas en la caridad cristiana inspiradas por Erasmo de Rotterdam, o la separación entre lo civil y lo religioso postulada por la doctrina protestante, particularmente la de las sectas menores.

Con todo, lo más frecuente en las sociedades contemporáneas es que doctrinas en origen comprensivas sean adoptadas por los ciudadanos como parcialmente comprensivas, como material del que se sirven para construir o asumir concepciones del mundo híbridas o modulares. De esta manera, la compatibilidad de una doctrina comprensiva con un régimen político liberal no depende de las versiones originales u oficiales de tal doctrina. Es más, la naturaleza adaptativa que presenta este ensamblaje de concepciones existenciales sirve a menudo para depurar en la práctica los aspectos menos reconciliables con la tradición liberal, y así, alguien puede declararse católico, no albergar dudas acerca de la existencia de Dios y, simultáneamente, aprobar la eutanasia y estimar la homosexualidad como una opción personal tan respetable como la heterosexualidad. Los sondeos de opinión muestran lo generalizada que se encuentran estas contradicciones.<sup>867</sup>

<sup>866</sup> Véase *supra* cap. V § III, 4.

<sup>867</sup> Véase *supra* cap. IV § I, 2.

La conclusión que debe extraerse de las anteriores observaciones es que el concepto de desacuerdo razonable resulta más inclusivo, más abierto a ser compartido por distintas doctrinas comprensivas y, por ello, más adecuado al pluralismo característico de las sociedades democráticas modernas, cuando se desvincula del catálogo de las cargas del juicio que no capta adecuadamente el sentido político normativo de la idea de los desacuerdos razonables. Este sentido es, primordialmente, justificar el respeto debido a la facultad que cada cual tiene para abrazar voluntariamente y revisar su propia concepción existencial; sin embargo, como se expuso, el catálogo de las cargas de juicio no aporta por sí solo tal justificación, ya que hace falta tener en cuenta que las cargas del juicio forman parte de un ideal de ciudadanía para no concluir que también se ven afectadas por ellas el valor de nociones ético-políticas básicas, como el respeto a decidir sobre la propia visión del mundo. El otro servicio fundamental que presta la idea de que existen desacuerdos razonables al liberalismo político, es ofrecer una pauta normativa para discriminar entre el pluralismo cosmopolita que resulta compatible con una democracia liberal y el que no. Pues bien, esta doble tarea político-normativa desempeñada por los desacuerdos razonables en el liberalismo político puede cumplirse, de manera menos controvertida que con el requisito de admitir las cargas del juicio, exigiendo a los ciudadanos que asuman los tres presupuestos de la vida en común en una sociedad liberal antes señalados.

#### 4. *Sobre el origen de la fuerza prescriptiva de los principios básicos del liberalismo político*

Otra objeción que puede achacarse a la noción de lo razonable, y en general a la construcción teórica del liberalismo político, tiene que ver con cómo se entiende el origen de la fuerza prescriptiva de los principios normativos que incorporan. La aceptabilidad de los postulados del liberalismo político —también del significado y el papel de lo *razonable*— proviene, según Rawls, de que este aporta una reconstrucción de los valores fundamentales de la cultura política. Parafraseando a Rawls: es de la “reorganización” de los referidos valores mediante un “procedimiento constructivo” de donde emana la validez de la concepción política de la justicia.<sup>868</sup> Tal estrategia es incuestionablemente correcta, si de lo que se trata es de apreciar qué es lo que tenemos en común en cuanto sociedad, entendida como una comunidad particular estructurada en torno a ciertos valores políticos. El autoesclarecimiento colectivo de aquellos valores que compartimos, a pesar de nuestras

<sup>868</sup> Rawls (1993: I § 1.3; III § 1.5).

diferencias de otro orden, sirve, sin duda, para establecer un régimen de convivencia sobre la base de tales valores comunes. Esto ya es mucho para una sociedad dividida por diferentes concepciones existenciales. Además, la empresa de acometer la interpretación de los valores comunes, expurgando en lo posible elementos no ligados con la idea de sociedad como sistema equitativo de cooperación social, dota de una gran inclusividad a los principios básicos del orden sociopolítico resultantes.

La cuestión es ¿hasta dónde llega el compromiso del liberalismo político con la tradición liberal? Esta pregunta no encerraría ningún problema, si las sociedades modernas pudieran concebirse clausuradas y homogéneamente constituidas en torno a esa tradición. Pero resulta que el pluralismo cosmovisivo existente, tanto dentro de las fronteras de las sociedades democráticas como en un ámbito transnacional que gana día a día en importancia como cuestión de política interna, proviene en parte de formas de vida que han mantenido, y aún mantienen, una pugna histórica con el liberalismo. A la vista de esto, reivindicar que la respuesta a los desafíos derivados del pluralismo cosmovisivo ha de provenir de los valores de la tradición hegemónica, por inclusivos que estos sean, entraña una solución no demasiado atractiva para las comunidades de valor con menos capacidad de imponerse. Dispuestas así las cosas, tales comunidades pueden percibir la relación con el liberalismo político como no más que un *modus vivendi*. Además, en un contexto cultural donde el valor inmanente de la tradición no se considera justificación normativa suficiente —como es el contexto moderno—, radicar en una tradición dada los cimientos del orden sociopolítico enfrenta a los propios liberales al problema de cómo cerciorarse de sus presupuestos de partida.

En su obra *El derecho de gentes*, Rawls introduce un concepto normativo cuyo valor desborda los límites de la tradición liberal: la noción de pueblo “decente”. La palabra “decencia” la define Rawls como “una idea normativa de la misma clase que la razonabilidad, si bien más débil o menos ambiciosa”;<sup>869</sup> es el criterio que delimita el ámbito en el cual resulta correcto el despliegue de la racionalidad de los pueblos, las actuaciones dirigidas a la realización de sus respectivos intereses. Esta idea es el producto de una suerte de aplicación de la tolerancia a la filosofía liberal misma, en el sentido de asumir que no puede confundirse lo políticamente exigible en el orden internacional con los postulados propios de una sociedad liberal. Los pueblos decentes no manifiestan disposiciones guerreras, y se muestran inclinados a justificar sus acciones que afecten a terceros con razones apropiadas para la sociedad de los pueblos (algo análogo al deber cívico de apelar a la razón

<sup>869</sup> Rawls (1999b: 8.3).

pública, pero no tan formalizado). Igualmente, en las sociedades decentes: primero, se respetan los derechos humanos; segundo, se imponen obligaciones a todas las personas sometidas a su jurisdicción, y tercero, se sigue, especialmente por los administradores del sistema jurídico, una idea de justicia como bien común que tiene en cuenta los intereses fundamentales de todos, incorporando un procedimiento que permita la participación de los ciudadanos en la adopción de decisiones políticas.<sup>870</sup>

Ciertamente, el punto de vista del partícipe en una forma de vida liberal sigue incidiendo en la elaboración de la noción de tolerancia que define las relaciones debidas con otros pueblos liberales y, más en general, con otros pueblos decentes, relaciones que en la política contemporánea no pueden escindir-se tajantemente de las cuestiones domésticas. La falta de justicia liberal aparece en la obra *El derecho de gentes* como un obstáculo para el respeto que merecen los pueblos decentes, y como alternativa, tales pueblos pueden granjearse también el respeto por sus “méritos en el fomento de reformas de corte liberal”; sin embargo, los méritos apreciables desde la perspectiva del liberalismo no son los únicos ni los principales que cualifican para la “decentia”. El mantenimiento del respeto entre los pueblos constituye, igualmente, un argumento para la tolerancia de los pueblos decentes, entendida como un abstenerse de intervenir contra las instituciones y cultura de aquellos por cualquier medio, incluido el condicionamiento de los subsidios. Este respeto viene motivado por consideraciones como el bien que para los individuos y los grupos supone estar unidos a su propia cultura y participar en su vida pública, las cuales apuntan al juicio de una comunidad más extensa que la liberal: la sociedad política de los pueblos “decentes”.<sup>871</sup> También al juicio de esta comunidad más amplia apelan los argumentos en defensa de los derechos humanos y de las jeraquías “consultivas decentes”.<sup>872</sup> En lo que toca a la doctrina de la guerra justa, el deber de asistencia a las sociedades menos favorecidas o la justicia distributiva entre los pueblos, el punto de vista es aún más abarcador, pues incluye también las sociedades afectadas por condiciones desfavorables y los absolutismos benévolos, esto es, todos los pueblos civilizados.<sup>873</sup>

Es muy interesante apreciar que, según Rawls, las normas relativas a la sociedad de los pueblos “limitan la admisibilidad de la ley doméstica de las sociedades”, en el sentido de constituir un “paradigma necesario pero no

<sup>870</sup> *Ibidem*: 8.2.

<sup>871</sup> *Ibidem*: 7.3, 11.2, 11.3 y 12.2.

<sup>872</sup> *Ibidem*: caps. 9 y 10.

<sup>873</sup> *Ibidem*: caps. 13 y ss.

suficiente... en las instituciones políticas y sociales del ámbito doméstico”.<sup>874</sup> Esto se afirma literalmente con relación a los derechos humanos, pero pretende ser válido para el conjunto del derecho de gentes. Además, Rawls propone entender los principios relativos al ámbito internacional, en general, como el resultado de una posición original determinada por un velo de ignorancia más tupido que el pertinente para los asuntos domésticos.<sup>875</sup>

De esta manera, Rawls evidencia asumir la posibilidad de examinar una práctica social, de modo que esta se someta no a la pregunta de si tal práctica es la mejor para “nosotros”, sino a la pregunta abstracta de si es igualmente buena para “todos”. El contexto comunitario de referencia para juzgar la validez de las prácticas sociales se amplía, así, a quienes han formado su identidad en contextos vitales distintos y se entienden a sí mismos con arreglo a tradiciones que no son las propias. Es más, la prioridad reconocida a las normas relativas a la sociedad de los pueblos nos hablan de cómo la validez de lo prescrito por una comunidad particular de valores queda supeditada a su corrección desde un punto de vista más amplio. Todo ello invita a interpretar el liberalismo político de Rawls, de manera que la raigambre liberal de los valores sobre los cuales se cimentan sus propuestas no se considere un argumento suficiente.

El liberalismo político parte de una cierta tradición institucional y de pensamiento. Esto viene justificado por el carácter intrínsecamente histórico del mundo social, el cual demanda que toda fundamentación tenga que partir de un contexto de comprensión previamente dado o acuerdo de fondo.<sup>876</sup> Pero lo característico del liberalismo político es el empeño en seleccionar elementos de la tradición liberal susceptibles de ofrecer una descripción de la realidad y una propuesta de organización política de esta que no coincida con ninguna cosmovisión en particular, y que, por ello, puedan ser compartidas por personas que mantienen diversas concepciones existenciales. Por eso, un valor liberal como el de la autonomía se considera comprehensivo y se deja fuera del fundamento del orden social. En la misma línea, Rawls localiza el germen del liberalismo en las prácticas de tolerancia que pusieron fin a las guerras civiles de la primera modernidad, y adopta como patrones básicos de civilidad las exigencias, más o menos acertadas, de admitir las cargas del juicio o apelar a la razón pública.

De esta manera, a diferencia de posiciones como las de Richard Rorty o Joseph Raz, el valor fundamental de la tradición liberal para el liberalismo político no proviene de constituir la trama de significados que proveen

<sup>874</sup> *Ibidem*: 10.2.

<sup>875</sup> *Ibidem*: 8.3.

<sup>876</sup> Habermas (1999: 68 y 69).

de sentido a la vida de *nosotros los liberales*; este valor no se descarta, desde luego. Dada la dependencia que la concepción liberal política de la justicia mantiene respecto a prácticas sociales como la virtud de la tolerancia, resulta funcional para la realización de tal concepción que esta llegue a constituir un componente importante de la identidad moral o no institucional de las personas. Pero la huida de lo metafísico emprendida por el liberalismo político no tiene por fin recalcar en lo histórico sin más. El liberalismo del *segundo Rawls* procura incorporar el hecho histórico de la inmersión constitutiva de las personas en ciertas comunidades de valor —también en la comunidad liberal de valores— para hacer posible un orden político susceptible de aceptación efectiva por todos los ciudadanos.

Verdaderamente, el objetivo de la más plena aceptación del orden político responde a la idea liberal de la legitimidad por consentimiento, según puede apreciar un observador de la realidad social o un partícipe de la forma de vida liberal. Esta idea está ligada al valor primordial que para el liberalismo tienen los intereses individuales. Pero la manera en que el liberalismo político acoge la legitimidad por consentimiento, empleando nociones como las de consenso superpuesto y entendimiento sobre la base de la razón pública, nos hablan de una apropiación reflexiva de este componente esencial de la tradición liberal, que, más allá del valor semántico que la legitimidad por consentimiento pueda tener como parte del léxico de la tradición liberal, se interesa por el valor pragmático de la referida noción para lograr un acuerdo sobre los principios directivos de la cooperación social. Así las cosas, Rawls no debiera tener inconveniente en apartarse de la semántica liberal, si con ello se pudiera obtener un acuerdo más amplio sobre el orden sociopolítico. Por eso, de ser acertadas, serían conformes con el proyecto del liberalismo político las modestas enmiendas de este que he propuesto en este capítulo: interpretar el deber de apelar a la razón pública como un *medio generalmente eficaz* para lograr un acuerdo *de todos* los ciudadanos sobre asuntos políticos fundamentales; definir las concepciones particulares del bien como una realidad menos acabada y más abierta a la comunicación intercultural, o mostrar el reconocimiento del igual valor *ético* que nos merecen las concepciones existenciales ajenas, de un modo más laxo que el establecido por el catálogo de las cargas del juicio.





## BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ABELLÁN, Joaquín, 1990, “El vínculo entre tradición y mundo moderno”, en VALLESPÍN OÑA, Fernando (ed.), 1990-1995, *Historia de la teoría política*, Madrid, Alianza, vol. 2.
- , 1990, “La Reforma protestante”, en VALLESPÍN OÑA, Fernando (ed.), 1990-1995, *Historia de la teoría política*, Madrid, Alianza, vol. 2.
- , 1991, “John Stuart Mill y el liberalismo”, en VALLESPÍN OÑA, Fernando (ed.), 1990-1995, *Historia de la teoría política*, Madrid, Alianza, vol. 3.
- , 1995, “Introducción”, en BERLIN, Isaiah, *Antología de ensayos*, Madrid, Espasa Calpe.
- , 1999, “Isaiah Berlin y Max Weber: más allá del liberalismo”, en BADILLO O’FARRELL, Pablo y BOCARDO CRESPO, Enrique (eds.), *Isaiah Berlin. La mirada despierta de la historia*, Madrid, Tecnos.
- ALCÁNTARA, Manuel (ed.), 2002, *Política en América Latina. I Congreso Latinoamericano de Ciencia Política*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.
- ALEXY, Robert, 1989, *Teoría de la argumentación jurídica*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- , 1993, *Teoría de los derechos fundamentales*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- ALFORD, C. Fred, 1991, *The Self in Social Theory*, New Haven y Londres, Yale University Press.
- ÁLVAREZ, Francisco, 1993, “Los límites de la racionalidad”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 1.
- ANDERSON, Elisabeth, 1997, “Practical Reason and Incommensurable Goods”, en BADILLO O’FARRELL, Pablo y BOCARDO CRESPO, Enrique (eds.), 1999, *Isaiah Berlin. La mirada despierta de la historia*, Madrid, Tecnos.
- ANDERSON, Perry, 1992, “The Pluralism of Isaiah Berlin”, en ANDERSON, A *Zone of Engagement*, Londres, Verso.
- ANSUÁTEGUI, Roig, 1998, “Libertad de conciencia y de expresión en Baruch Spinoza”, en PECES-BARBA, Gregorio y FERNÁNDEZ GARCÍA, Eusebio (dirs.), *Historia de los derechos fundamentales*, t. I, “Tránsito a la modernidad. Siglos XVI y XVII”, Madrid, Dykinson.

- APEL, Karl-Otto, 1997, "Plurality of the Good? The Problem of Affirmative Tolerance in a Multicultural Society from an Ethical Point of View", *Ratio Juris*, vol. 10, núm. 2.
- ARANGUREN, José Luís, 1990, *Ética*, Madrid, Alianza.
- ARTETA, Aurelio, 1998, "La tolerancia como barbarie", en CRUZ, Manuel (ed.), 1998a, *Tolerancia o barbarie*, Barcelona, Gedisa.
- *et al.* (eds.), 2003, *Teoría política: poder, moral, democracia*, Madrid, Alianza.
- ATIENZA, Manuel, 1991, *Las razones del derecho. Teorías de la argumentación jurídica*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- BADILLO O'FARRELL, Pablo y BOCARDO CRESPO, Enrique (eds.), 1999, *Isaiah Berlin. La mirada despierta de la historia*, Madrid, Tecnos.
- BALL, Terence, 1988, *Transforming Political Discourse. Political Theory and Critical Conceptual History*, Oxford-Nueva York, Basil Blackwell.
- BAYONA AZNAR, Bernardo, 1999, "La «cultura política» en el liberalismo de Rawls", *Sistema*, núm. 149.
- BARRY, Brian, 1965, *Political Argument*, Londres, Routledge y Kegan Paul.
- , 1995a, *A Treatise on Social Justice*, vol. II, "Justice as Impartiality", Oxford, Clarendon Press.
- , 1995b, "John Rawls and the Search for Stability", *Ethics*, núm. 105.
- BAUBÉROT, Jean, 1993, "Estrategias de la libertad", en SAHEL, Claude (ed.), *La tolerancia. Por un humanismo herético*, Madrid, Cátedra.
- BAUMGARTNER, Emmanuèle y MÉNARD, Philippe, 1996, *Dictionnaire Etymologique et Historique de la langue Française*, París, Librairie Générale Française.
- BAURMAN, Michael, 1998, *El mercado de la virtud. Moral y responsabilidad social en la sociedad liberal* [versión castellana de Ernesto Garzón Valdés, Barcelona, Gedisa].
- BECERRIL, Diego, 2008, "La percepción social del divorcio en España", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (Reis)*, núm. 123.
- BECK, Ulrich, 1998, *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*, Barcelona, Paidós.
- , 2003, "La primera guerra contra un riesgo global", *El País*, 12 de abril.
- y BECK-GERNSHEIM, Elizabeth, 1996, "Individualization and Precarious Freedoms: Perspectives and Controversies of a Subject-oriented Sociology", en HEELAS, P. *et al.* (eds.), *Detraditionalization*, Oxford, Blackwell.

- BELLO, Eduardo, 2004, “El concepto de tolerancia de Tomás Moro a Voltaire”, *Res Pública*, núm. 13.
- BELTRÁN, Ulises *et al.*, 1996, *Los mexicanos de los noventa. Una encuesta nacional de actitudes y valores*, México, IISUNAM.
- BENHABIB, Seyla, 1986, *Critique, Norm, and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*, Nueva York, Columbia University Press.
- , 1992, *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Nueva York, Polity and Routledge Presses.
- , 1996, “Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy”, en BENHABIB, Seyla (ed.), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*.
- , 1997, *Nous et les Autres. El diálogo cultural complejo en una civilización global*, Valencia, Episteme.
- BERG, Donna Lee, 1993, *The Oxford English Dictionary*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press.
- BERLIN, Isaiah y WILLIAMS, Bernard, 1994, “Pluralism and Liberalism: a Reply”, *Political Studies*, núm. 61.
- BETEGÓN, Jerónimo, 1998, “Los precedentes intelectuales de la humanización del derecho penal y procesal en los siglos XVI y XVII”, en PECESBARBA, Gregorio y FERNÁNDEZ GARCÍA, Eusebio (dirs.), *Historia de los derechos fundamentales*, t. I, “Tránsito a la modernidad. Siglos XVI y XVII”, Madrid, Dykinson.
- BIEDENKOPF, Kurt, 1974, “Toleranz und Demokratie”, en SCHULTZ, Uwe (comp.), *Toleranz. Die Krise der demokratischen Tugend und sechzehn Vorschläge zu ihrer Überwindung*, Hamburgo.
- BIRD, Colin, 1999, *The Myth of Liberal Individualism*, Cambridge, University Press.
- BOTELLA, Joan, 2002, “Política sin ideas, ideas sin política: en torno al «pensamiento único»”, en MELLÓN, Joan Antón (coord.), 2002.
- BUARQUE DE HOLANDA, Aurélio, 1996, *Novo dicionário da língua portuguesa*, Río de Janeiro, Nova Fronteira.
- BURGUESS, Glenn, 1996, “Thomas Hobbes: Religious Toleration or Religious Indifference”, en NEDERMAN, Cary J. y LAURSEN, John Christian (eds.), 1996, *Difference and Dissent. Theories of Toleration in Medieval and Early Modern Europe*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers.
- BROUGHTON, David y MARTIEN TEN NAIPEL, Hans (eds.), 2000, *Religion and mass electoral behaviour in Europe*, Londres, Routledge.
- BUENO, Gustavo, 1978, “Sobre la intolerancia”, *El Basilisco*, núm. 4.

- CALVO GONZÁLEZ, José, 1993, *El discurso de los hechos*, Madrid, Tecnos.
- CALVO, Kerman y MONTERO, José Ramón, 2002, “Cuando ser conservador ya no es un problema: religiosidad, ideología y voto en España: 1979-2000”, *Revista Española de Ciencia Política*, núm. 6.
- CALLINICOS, Alex, 1985, “Repressive toleration revisited: Mill, Marcuse, MacIntyre”, en HORTON, John y MENDUS, Susan (eds.), *Aspects of Toleration. Philosophical Studies*, Londres-Nueva York, Methuen.
- CAMPS, Victoria, 1990, *Virtudes públicas*, Madrid, Espasa.
- CAMY, Oscar, 1993, “Todos los hombres nacen”, en SAHEL, Claude (ed.), *La tolerancia. Por un humanismo herético*, Madrid, Cátedra.
- CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIOLÓGICAS (CIS), 1995, *Estudio 2203*, en <http://www.cis.es/boletin/3/est4.html>
- , 2004, *Estudio n° 2.568. Barómetro de junio*, en [http://www.cis.es/cis/export/sites/default/Archivos/Marginales/2560\\_2579/2568/Es2568.pdf](http://www.cis.es/cis/export/sites/default/Archivos/Marginales/2560_2579/2568/Es2568.pdf)
- CHANG, Ruth (ed.), 1997, *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*, Londres-Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.
- CHAPLIN, Jonathan, 1993, “How Much Cultural and Religious Pluralism can Liberalism Tolerate?”, en HORTON, John, *Liberalism, Multiculturalism and Toleration*, Londres, MacMillan.
- COHEN, Jean L., 1992, “Redescribing Privacy: Identity, Difference, and the Abortion Controversy”, *Columbia Journal of Gender and Law*, vol. 3, núm. 1.
- COHEN, Joshua, 1994, “A More Democratic Liberalism”, *Michigan Law Review*, núm. 92.
- COLOMER MARTÍN-CALERO, José Luis, 1991, “Inmanuel Kant”, en VALLES-PÍN OÑA, Fernando, 1990-1995, *Historia de la teoría política*, Madrid, Alianza, vol. 3.
- COMANDUCCI, Paolo, 1997, “Some Comments on Toleration”, *Ratio Juris*, vol. 10, núm. 2.
- CONDORELLI, Mario, 1960, *Il fondamenti giuridici della tolleranza religiosa nell'elaborazione canonistica dei secoli XII-XIV*, Milán, A. Giuffrè.
- CORNISH, Paul J., 1996, “Spanish Tomism and the American Indians: Victoria and Las Casas on the Toleration of Cultural Difference”, en NEDERMAN, Cary J. y LAURSEN, John Christian (eds.), *Difference and Dissent. Theories of Toleration in Medieval and Early Modern Europe*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers.
- COROMINAS, Joan, 1954-1957, *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Gredos.
- CORTINA, Adela, 1989, “Estudio preliminar”, *Metafísica de las costumbres*.

- , 1993, *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos.
- CRANSTON, Maurice, 1987, “John Locke and the Case for Toleration”, en MENDUS, Susan y EDWARDS, David, *On Toleration*, Oxford, Clarendon Press.
- CREPELL, Ingrid, 2003, *Toleration and Identity. Foundations in Early Modern Thought*, Londres-Nueva York, Routledge.
- CRICK, Bernard, 1971, “Toleration and tolerance in Theory and Practice”, *Government and Opposition*, núm. 6.
- CRISP, Roger, 1992, “Communitarianism and toleration”, en HORTON, John y NICHOLSON, Peter, *Toleration: Philosophy and Practice*, Averbury, Aldershot.
- CROWDER, George, 1999, “From Value Pluralism to Liberalism”, en BELLA-MY, Richard y HOLLIS, Martin (eds.), *Pluralism and Liberal Neutrality*, Essex-Oregon, Frank Cass.
- CRUZ, Manuel (ed.), 1998a, *Tolerancia o barbarie*, Barcelona, Gedisa.
- , 1998b, “La tolerancia o las mil caras de la democracia”, en CRUZ, Manuel (ed.), 1998a, *Tolerancia o barbarie*, Barcelona, Gedisa.
- DARWALL, Stephen L., 1977, “Tho Kinds of Respect”, *Ethics*, núm. 88.
- DE LUCAS, Javier, 1992, “¿Para dejar de hablar de la tolerancia?”, *Doxa*, núm. 11.
- , 1996, “Tolerancia y derecho. ¿Tiene sentido hablar de tolerancia como principio jurídico?”, *Isegoría*, núm. 14.
- DE PÁRAMO, Juan Ramón, 1993, *Tolerancia y liberalismo*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- DEL ÁGUILA, Rafael, 1995, “El centauro trasmoderno: liberalismo y democracia en la democracia liberal”, en VALLESPÍN OÑA, Fernando (ed.), 1990-1995, *Historia de la teoría política*, Madrid, Alianza, vol. 6.
- , 2000, *La senda del mal: política y razón de Estado*, Madrid, Taurus.
- , 2002, “¿De nuevo el fin de las ideologías?”, en MELLÓN, Joan Antón, 2002.
- , 2003, “La tolerancia”, en ARTETA, Aurelio *et al.* (eds.), *Teoría política: poder, moral, democracia*, Madrid, Alianza.
- DE LA PEÑA, Guillermo, 1996, “La ciudadanía étnica y la construcción de los indios en el México contemporáneo”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, México/Madrid, núm. 6.
- DEVOTO, Giacomo y OLI, Gian Carlo, 1990, *Dizionario della lingua italiana*, Florencia, Le Monnier.
- DERRIDA, Jacques, 1971, *De la gramatología* [versión castellana de Patricio Peñalver, Barcelona, Anthropos].

- , 1989, *Escritura y diferencia* [versión castellana de Patricio Peñalver, Barcelona, Anthropos].
- DÍAZ-URMENETA MUÑOZ, Juan Bosco, 1994, *Individuo y racionalidad moderna. Una lectura de Isaiah Berlin*, Sevilla, Universidad de Sevilla.
- , 1999, “Los límites de la Ilustración: una aproximación al concepto de experiencia en Isaiah Berlin”, en BADILLO O’FARRELL, Pablo y BOCARDO CRESPO, Enrique (eds.), *Isaiah Berlin. La mirada despierta de la historia*, Madrid, Tecnos.
- DOMÍNGUEZ, Atilano, 1990, “Spinoza”, en VALLESPÍN OÑA, Fernando (ed.), 1990-1995, *Historia de la teoría política*, Madrid, Alianza, vol. 2.
- DUMONT, Louis, 1987, *Ensayos sobre el individualismo: una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*, Madrid, Alianza.
- DURAND PONTE, Víctor M., 2002, “Transición y cambios recientes en la cultura política de los mexicanos”, en ALCÁNTARA, Manuel (ed.), *Política en América Latina. I Congreso Latinoamericano de Ciencia Política*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.
- DWORKIN, Ronald, 1983, “Spheres of Justice: An Exchange”, *The New York Review of Books*, 21 de julio.
- , 1984, *Los derechos en serio* [versión castellana de M. Guastavino, Barcelona, Ariel].
- , 1990, “Foundations of Liberal Equality”, *The Tanner Lectures on Human Values*, Salt Lake City, University of Utah Press.
- ERNOUT, A. y MEILLEY, A., 1951, *Dictionnaire Etymologique de la langue latine*, París, Klincksieck.
- ESCÁMEZ NAVAS, Sebastián, 1998, “Democracia o demología”, en VALENCIA, Ángel (coord.), *Participación y representación políticas en las sociedades multi-culturales*, Málaga, Universidad/Debates.
- , 1999, “¿Dos conceptos de tolerancia? La política tras el miedo”, Comunicación presentada al IV Congreso de la Asociación Española de Ciencia Política y de la Administración.
- , 2003, “Pluralismo, libertad y artesanía de la convivencia”, *Claves de Razón Práctica*, núm. 131.
- , 2004a, “La idea liberal de tolerancia en las democracias contemporáneas”, *Política y Cultura*, núm. 21.
- , 2004b, “El Estado de la virtud. Sobre la noción de tolerancia en el liberalismo político de John Rawls”, *Isegoría*, núm. 31, diciembre.

- , 2007, “Toleration as a Principle and Virtue in John Rawls’ political liberalism”, *Morrell Political Theory Papers*, núm. 241, en <http://www.york.ac.uk/depts/poli/morrell/papers.doc>
- , 2008a, “Tolerancia y respeto en las sociedades modernas”, *Veritas. Revista de filosofía y teología*, vol. 3, núm. 19.
- , 2008b, “La tolerancia como correlato del pluralismo de valores: el pensamiento de Isaiah Berlin”, en AGUILERA, Rafael y ESCÁMEZ, Sebastián (eds.), *Panorama del pensamiento político contemporáneo*, México, Porrúa.
- , 2008c, “El retorno de la tolerancia como retorno de lo político. Liberalismo, pluralismo y comunitarismo contemporáneos”, en DEL ÁGUILA, Rafael *et al.* (eds.), *Tolerancia, educación cívica y democracia*.
- y SÁNCHEZ-LA FUENTE, Francisco José, 2003, “La mundialización del hermetismo. Sobre particularismos y la tolerancia entendida parroquialmente”, en OLIET PALÁ, Alberto (coord.), *Globalización, Estado y democracia*, Málaga, Universidad de Málaga.
- ESCOHOTADO, Antonio, 1998, “Tolerancia y respeto”, en CRUZ, Manuel (ed.), 1998a, *Tolerancia o barbarie*, Barcelona, Gedisa.
- ESTÉVEZ ARAUJO, José Antonio, 1994, *La Constitución como proceso y la desobediencia civil*, Barcelona, Trotta.
- ESTLUND, David, 1998, “The Insularity of the Reasonable: Why Political Liberalism Must Admit the Truth”, *Ethics*, núm. 108.
- ETXEBERRÍA, Xabier, 1997, “Perspectivas de la tolerancia”, *Cuadernos de Teología Deusto*, núm. 14.
- EYMAR, Carlos, 1997, *El valor de la democracia. Una visión desde la tolerancia*, Madrid, San Pablo.
- FALLACI, Oriana, 2002, *La rabia y el orgullo* [versión castellana de Miguel Sánchez, Madrid, La Esfera de los Libros].
- FERIA, Manuel y ESCÁMEZ, Sebastián, 1997, “De la terminología a la ideología: el papel del traductor de textos jurídicos”, en MORILLAS, Esther y ARIAS, Juan Pablo (eds.), *El papel del traductor*, Salamanca, Ediciones Colegio de España.
- FERNÁNDEZ GARCÍA, Eusebio, 1998, “El iusnaturalismo racionalista hasta finales del siglo XVII”, en PECES-BARBA MARTÍNEZ, Gregorio y FERNÁNDEZ GARCÍA, Eusebio (dirs.), 1998, *Historia de los derechos fundamentales*, t. I, “Tránsito a la modernidad. Siglos XVI y XVII”, Madrid, Dykinson.
- FERNÁNDEZ-LLÉBREZ, Fernando, 2001, “El multiculturalismo y sus problemas: retos e interrogantes”, *Colección cuadernos desde el Sur*, núm. 8.

- FETSCHER, Iring, 1994, *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia. Panorama histórico y problemas actuales* [versión castellana de Nélica Machain revisada por Ruth Zimmerman, Barcelona, Gedisa].
- FLORES, Julia Isabel y VARGAS, Vargas, 2002, “Ciudadanos y cultura de la democracia en México”, en ALCÁNTARA, Manuel (ed.), *Política en América Latina. I Congreso Latinoamericano de Ciencia Política*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.
- FORST, Rainer, 2001, “Tolerance as a Virtue of Justice”, *Philosophical Explorations*, vol. 4.
- , 2003, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt/Main, Suhrkamp Verlag.
- FRASER, Nancy, 1995, “From Distribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a Post-Socialist Era”, *New Left Review*, núm. 212.
- FROMM, Erich, 1973, *El miedo a la libertad* [versión castellana de Gino Germani, Buenos Aires, Paidós].
- FUENTE ALCÁNTARA, Fernando (coord.), 1996, *Cultura de la tolerancia*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- FURCHA, E. J., 1996, “Turks and Heathen Are Our Kin: The Notion of Tolerance in the Works of Hans Denck and Sebastian Franck”, en NEDERMAN, Cary J. y LAURSEN, John Christian (eds.), *Difference and Dissent. Theories of Toleration in Medieval and Early Modern Europe*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers.
- GALEOTTI, Anna Elisabetta, 2002, *Toleration as Recognition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GARAPON, Antoine, 1996, “The Law and the New Language of ‘Tolerance’”, en RICOEUR, Paul (ed.), *Tolerance Between Intolerance and the Intolerable (Diogenes*, núm. 176), Providence/Oxford, Bergham Books.
- GARCÍA GUTIÁN, Elena, 1999, “El pluralismo liberal de I. Berlin”, en BADILLO O`FARRELL, Pablo y BOCARDO CRESPO, Enrique (eds.), *Isaiah Berlin. La mirada despierta de la historia*, Madrid, Tecnos.
- , 2001, *El pensamiento político de Isaiah Berlin*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- , 2002, *Escepticismo moral y tolerancia: una revisión crítica de la propuesta de Isaiah Berlin*.
- GARCÍA PELAYO, Manuel, 1987, *Derecho constitucional comparado*, Madrid, Alianza.
- GARZÓN VALDÉS, Ernesto, 1992, “No pongas tus sucias manos sobre Mozart. Algunas consideraciones sobre el concepto de tolerancia”, *Claves de razón práctica*, núm. 19.



- GEERTZ, Clifford, 1987, “La ideología como sistema cultural”, en GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas* [versión castellana de Alverto L. Bixio, revisada por Carlos Julio Reynoso, Barcelona, Gedisa].
- GEFFRÉ, Claude, 1993, “Conciencia obliga. Entrevista con Claude Geffré”, en SAHEL, Claude (ed.), *La tolerancia. Por un humanismo herético*, Madrid, Cátedra.
- GIANINI, Humberto, 1993, “Acoger lo extranjero”, en SAHEL, Claude (ed.), *La tolerancia. Por un humanismo herético*, Madrid, Cátedra.
- GIDDENS, Anthony, 1995, *Modernidad e identidad del yo: el yo y la sociedad en la época contemporánea* [versión castellana de José Luis Gil Arístu, Barcelona, Península].
- , 1997, “Vivir en una sociedad postradicional”, en BECK, Ulrich *et al.*, *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Madrid, Alianza Universidad.
- GILIGAN, Carol, 1982, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.
- GILL, Anthony, 2000, “The Political Origins of Religious Liberty: Initial Sketch of a General Theory”, *ECPR Copenhagen 2000 Papers*, European Consortium for Political Research, en <http://www.essex.ac.uk/ecpr/events/jointsessions/paperarchive/copenhagen/ws22/gill.PDF>
- GINER, Salvador, 1998, “La tolerancia como virtud republicana”, en CRUZ, Manuel (ed.), 1998a, *Tolerancia o barbarie*, Barcelona, Gedisa.
- GIUSTI, Miguel, 1996, “Tras el consenso. Sobre el giro epistemológico-político de John Rawls”, *Isegoría*, núm.14.
- GOLDBERG, David Theo, 1994, “Introduction: Multicultural Conditions”, en GOLDBERG, David Theo (ed.), *Multiculturalism: a critical reader*, Cambridge (Massachusetts)-Oxford, Basil Blackwell.
- GRAY, John, 1986, *Isaiah Berlin* [versión castellana de Gustau Muñoz, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim].
- , 1991a, “Mill's Conception of Happiness and the Theory of Individuality”, en GRAY, John y SMITH, G. W. (eds.), 1991, *J. S. Mill On Liberty in focus*, Londres, Routledge.
- , 1994, *Liberalismo* [versión castellana de María Teresa de Mucha, revisada por José Antonio Pérez Alvajar, Madrid, Alianza].
- , 1995, *Enlightenment's Wake. Politics and culture at the close of the modern age*, Londres, Routledge.
- , 2001, *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal* [versión castellana de Mónica Salomon, Barcelona-Buenos Aires, Paidós].

- y SMITH, G. W. (eds.), 1991, *J. S. Mill On Liberty in focus*, Londres, Routledge.
- , 1991b, “Introduction”, en GRAY, John y SMITH, G. W. (eds.), 1991, *J. S. Mill On Liberty in focus*, Londres, Routledge.
- GRIFFIN, 1997, “Incommensurability: What’s the Problem?”, en CHANG, Ruth (ed.), *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*, Londres-Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.
- GRUPO FINANCIERO BANAMEX-ACCIVAL, 1981-1995, *Primera, Segunda y Tercera Encuesta Nacional de Valores de los Mexicanos*, México, Estudios Económicos y Sociales.
- GUTMAN, Amy, 1985, “Communitarian Critics of Liberalism”, *Philosophy and Public Affairs*, núm. 14.
- y THOMPSON, Dennis, 1990, “Moral Conflict and Political Consensus”, en DOUGLAS, Bruce R. et al. (eds.), *Liberalism and the Good*, Nueva York-Londres, Routledge (también publicado en *Ethics*, núm. 101).
- HÄBERLE, Peter, 1978a, *Verfassung als öffentlicher Prozess. Materialien zu einer Verfassungstheorie der offenen Gesellschaft*, Berlin, Duncker & Humblot.
- , 1978b, “Zeit und Verfassung”, en HÄBERLE, Peter, 1978a, *Verfassung als öffentlicher Prozess. Materialien zu einer Verfassungstheorie der offenen Gesellschaft*, Berlin, Duncker & Humblot.
- , 1983, *Die Wesensgehaltgarantie des Artikel 19 Abs. 2 Grundgesetz*, Heidelberg, C. F. Müller.
- HABERMAS, Jürgen, 1981, *Historia y crítica de la opinión pública* [versión castellana de Toni Doménech y Rafael Grasa, Barcelona, Gili].
- , 1985, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península.
- , 1987, *Teoría y praxis* [versión castellana de Salvador Mas y Carlos Moya, Madrid, Tecnos].
- , 1991, “Cuestiones y contracuestiones”, en VVAA, *Habermas y la modernidad*, Madrid, Tecnos.
- , 1998a, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso* [versión castellana de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Trotta].
- , 1998b, “Reconciliación mediante el uso público de la razón”, en HABERMAS, Jürgen y RAWLS, John, 1998, *Debate sobre el liberalismo político*.
- , 1998c, “«Razonable» versus «verdadero», o la moral de las concepciones del mundo”, en HABERMAS, Jürgen y RAWLS, John, 1998, *Debate sobre el liberalismo político*.

- , 1999, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós.
- , 1999a, “¿Una consideración genealógica acerca del contenido cognitivo de la moral?”, en HABERMAS, Jürgen, 1999, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós.
- , 2000a, *Aclaraciones a la ética del discurso* [versión castellana de José Mardomingo, Madrid, Trotta].
- , 2000b, “Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica”, en HABERMAS, Jürgen, 2000a, *Aclaraciones a la ética del discurso*.
- , 2000c, “Aclaraciones a la ética del discurso”, en HABERMAS, Jürgen, 2000a, *Aclaraciones a la ética del discurso*.
- , 2002, “Verdad y justificación. El giro pragmático de Rorty”, en RORTY, Richard, *Verdad y justificación. Ensayos filosóficos* [versión castellana de Pere Fabra y Luís Díez, Madrid, Trotta].
- , 2003, “De la tolerancia religiosa a los derechos culturales”, *Claves de Razón Práctica*, núm. 129.
- y RAWLS, John, 1998, *Debate sobre el liberalismo político* [versión castellana de Gerard Vilard, Barcelona, Paidós].
- HAMPSHER-MONK, Iain, 1999, “Toleration and the Moral Will”, en HORTON, John, *Toleration, Identity and Difference*, Houndmills-Londres, Macmillan.
- HARDING, Stephen y PHILLIPS, David, 1986, *Contrasting Values in Western Europe*, Houndmills-Londres, Macmillan.
- HARDY, Henry, 1999, “Tomándose el pluralismo en serio”, en BADILLO O’FARRELL, Pablo y BOCARDO CRESPO, Enrique (eds.), 1999, *Isaiah Berlin. La mirada despierta de la historia*, Madrid, Tecnos.
- HERMAN, Barbara, 1996, “Pluralism and the community of Moral Judgment”, en HEYD, David (ed.), *Toleration: an Elusive Virtue*, Princenton, Princenton University Press.
- HEYD, David (ed.), 1996, *Toleration: an Elusive Virtue*, Princenton, Princenton University Press.
- HOBBS, Thomas, 1969 [1640], *The Elements of Law Natural and Politic*, ed. de Ferdinand Tönnies, Londres, Cass.
- , 1839-1845 [1655], *De corpore* en *The English Works of Thomas Hobbes*, ed. de William Molesworth, Londres, Bohn, vol. I.
- , 1839-1845 [1662], “Seven Philosophical Problems”, *The English Works of Thomas Hobbes*, ed. de William Molesworth, Londres, Bohn, vol. 7.
- HÖFFE, Odrich, 1988, “Pluralismo y tolerancia: acerca de la legitimación de dos condiciones de la modernidad”, en HÖFFE, Odrich, *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*, Barcelona, Alfa.

- HONNETH, Axel, 1997, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales* [versión castellana de Manuel Ballester, Barcelona, Crítica].
- HORTON, John (ed.), 1993, *Liberalism, Multiculturalism and Toleration*, Londres, MacMillan.
- , 1994, “Three (Apparent) Paradoxes of Toleration”, *Synthesis Philosophica*, núm. 17.
- , 1996, “Toleration as a Virtue”, en HEYD, David (ed.), *Toleration: an Elusive Virtue*, Princeton, Princeton University Press.
- , 1999, *Toleration, Identity and Difference*, Houndmills-Londres, Macmillan.
- y MENDUS, Susan (eds.), 1985, *Aspects of Toleration. Philosophical Studies*, Londres-Nueva York, Methuen.
- IHERING, Rudolf von, 1905, *Der Zweck im Recht*, Leipzig, 2 vols.
- INGLEHART, Ronald, 1991, *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas* [versión castellana de Sandra Chaparro, revisada por Rafael Del Águila, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas].
- IVISON, Duncan, 1997, “The Secret History of Public Reason: Hobbes to Rawls”, *History of Political Thought*, vol. XVIII, núm. 1.
- JAHANBEGLOO, Ramin, 1992, *Conversations with Isaiah Berlin*, Londres, Peter Halban.
- JOBLIN, Joseph, 1996, “La tolerancia como problema político religioso”, en FUENTE ALCÁNTARA, Fernando (coord.), *Cultura de la tolerancia*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- JONES, Peter, 1999, “Beliefs and identities”, en HORTON, John, *Toleration, Identity and Difference*, Houndmills-Londres, Macmillan.
- KAMEN, Henry, 1987, *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna* [versión castellana de Ma. José del Río, Madrid, Alianza].
- KELSEN, Hans, 1988, *Escritos sobre la democracia y el socialismo* [versión castellana de J. Ruiz Manero, Madrid, Debate].
- KELLY, Michael (ed.), 1990, *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, Cambridge (Massachusetts), The MIT Press.
- KERNOHAN, Andrew, 1998, *Liberalism and Cultural Opression*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KING, Preston, 1998, *Toleration*, Londres, Frank Cass.
- KUECHLER, Manfred, 1991, “The Dynamics of Mass Political Support in Western Europe. Methodological Problems and Preliminary Findings”, en

- REIF, Karlheinz e INGLEHART, Ronald (eds.), *Eurobarometer: The Dynamics of European Public Opinion*, Houndmills-Londres, Macmillan.
- KYMLICKA, Will, 1989, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, University Press.
- , 1995, *Filosofía política contemporánea. Una introducción* [versión castellana de Roberto Gargarella, Barcelona, Ariel].
- , 1996, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós.
- LAHEY, Stephen, 1996, “Toleration in the Theology and Social Thought of John Wyclif”, en NEDERMAN, Cary J. y LAURSEN, John Christian (eds.), *Difference and Dissent. Theories of Toleration in Medieval and Early Modern Europe*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers.
- LEADER, Sheldon, 1997, “Toleration without Liberal Foundations”, *Ratio Juris*, vol. 10, núm. 2.
- LECLER, Joseph, 1969, *Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma*, 2 ts. [versión castellana de A. Molina Meliá, Marfil, Alcoy].
- LINZ, Juan y STEPAN, Alfred, 1996, *Problems of Democratic Transition and Consolidation*, Baltimore-Londres, The John Hopkins University Press.
- LOCKE, John, 1963a [1690], “A Second Letter Concerning Toleration”, *The Works of John Locke*, vol. 6.
- , 1963b [1692], “A Third Letter Concerning Toleration”, *The Works of John Locke*, vol. 6.
- , 1968 [1689], *Epistola de Tolerantia. A Letter on Toleration*, edición de J. W. Gough, Oxford, Oxford University Press (se cita en caso de diferencia relevante con la edición de Popple, en la que se basa la traducción de Pedro Bravo Gala).
- , 1986 [1690], *Ensayo sobre el entendimiento humano* [versión castellana de Edmundo O’Gorman, México, Fondo de Cultura Económica].
- , 1990 [1690], *Segundo tratado sobre el gobierno civil* [versión castellana de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza].
- LUKES, Steven, 1994, “The Singular and the Plural: On the Distinctive Liberalism of Isaiah Berlin”, *Social Research*, vol. 61, núm. 3.
- , 1994a, *Tra filosofia e storia delle idee*, Florencia, Ponte alle Grazie.
- , 1997, “Comparing the Incomparable: Trade-offs and Sacrifices”, en CHANG, Ruth (ed.), *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*, Londres-Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.
- , 1997a, “Toleration and Recognition”, *Ratio Juris*, vol. 10, núm. 2.
- LUNA, Juan Pablo, 2002, “¿Qué opinan los ciudadanos? Un análisis multivariado de la legitimidad democrática en Latinoamérica”, en ALCÁNTARA,

- Manuel (ed.), *Política en América Latina. I Congreso Latinoamericano de Ciencia Política*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.
- MACINTYRE, Alasdair, 1981, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Londres, Ducworth.
- MACPHERSON, C. B., 1970, *La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona, Fontanella.
- MACK, E., 1993, "Isaiah Berlin and the Quest for Liberal Pluralism", *Public Affairs Quarterly*, vol. 7, núm. 3.
- MACKIE, J. L., 2000, *Ética. La invención de lo bueno y lo malo* [versión castellana de Tomás Fernández Aúz, Barcelona, Gedisa].
- MAÍZ, Ramón, 2003, "Poder, legitimidad y dominación", en ARTETA, Aurelio et al. (eds.), *Teoría política: poder, moral, democracia*, Madrid, Alianza.
- MCCARTHY, Thomas, 1992, *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Madrid, Tecnos.
- , 1997, "Constructivismo y reconstructivismo kantianos: Rawls y Habermas en diálogo", en GIMBERNAT, José Antonio (ed.), 1997.
- MCKINNON, Catriona, 2000, "Tolerance and the Character of Pluralism", en <http://www.ex.ac.uk/shipss/politics/mckinn.html>.
- MARCUS, George E. et al., 1995, *With Malice Toward Some: How People Make Civil Liberties Judgments*, Nueva York-Cambridge, Cambridge University Press.
- MARCUSE, Herbert, 1977 [1965], "Tolerancia represiva", en WOLF et al., *Crítica de la tolerancia pura*, Madrid, Editora Nacional.
- MARGALIT, Avishai, 1997, *La sociedad decente* [versión castellana de Carme Castells Auleda, Barcelona, Paidós].
- y RAZ, Joseph, 1990, "National Self-Determination", *Journal of Philosophy*, núm. 87.
- MARTÍNEZ CAMINO, Juan A., 1996, "La tolerancia y la ley moral de las democracias", en FUENTE ALCÁNTARA, Fernando (coord.), *Cultura de la tolerancia*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- MARTÍNEZ DE PISÓN, José, 2001, *Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales*, Madrid, Tecnos.
- MARTÍNEZ DE SOUSA, José, 1998, *Diccionario de usos y dudas del español actual*, Barcelona, Vox.
- MARTÍNEZ NAVARRO, Emilio, 1999, *Solidaridad liberal. La propuesta de John Rawls*, Granada, Comares.
- MELLÓN, Joan Antón (coord.), 2000, *Las ideas políticas en el siglo XXI*, Barcelona, Ariel.

- , 2002, “El neopopulismo en Europa occidental. Un análisis programático comparado: MNR (Francia), FPÖ (Austria) y LN (Italia)”, en MELLÓN, Joan Anton (coord.), 2002.
- MENDOZA GONZALO, Pedro, 1995, *El debate en el aula: ensayo para la tolerancia*, Madrid, Ediciones Pedagógicas.
- MENDUS, Susan (ed.), 1988, *Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press.
- , 1989, *Toleration and the limits of liberalism*, Houndmills-Londres, Macmillan.
- , 1998, “Religious toleration, epistemological restraint and the fact of pluralism”, *Morrell Studies in Toleration. Discussion Paper Series*, York, núm. 135.
- y EDWARDS, David (eds.), 1987, *On Toleration*, Oxford, Clarendon Press.
- , 1991, “Toleration, Morality and Rationality”, en HORTON, John y MENDUS, Susan (eds.), 1991.
- MILLER, David, 1987, *Enciclopedia del pensamiento político*, Madrid, Alianza.
- MINKENBERG, Michael, 2000, “Religion and Policy Effects. Church, State and Party Configurations In the Policy Making Process [Ch-St separation and linkages with abortion & minority religious rights regimes]”, *ECPR Copenhagen 2000 Papers*, European Consortium for Political Research, en <http://www.essex.ac.uk/ecpr/events>.
- MOLINER, María, 1966-1967, *Diccionario de uso del español*, Madrid, Gredos.
- MONTESQUIEU, 1995 [1748], *El espíritu de las leyes* [versión castellana de Mercedes Blázquez y Pedro Vega, Madrid, Tecnos].
- MULHALL, Stephen y SWIFT, Adam, 1996, *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Madrid, Temas de hoy.
- NEWAY, Glen, 1999, *Virtue, Reason and Toleration. The Place of Toleration in Ethical and Political Philosophy*, Edinburgh, University Press.
- NEBRERA, Montserrat, 1999, “De la tolerancia y sus símbolos o la imposibilidad de teorizarla (Voltaire entre dos mundos)”, *Sistema. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 148.
- NEDERMAN, Cary J., 1996a, “Liberty, Community, and Toleration: Freedom and Function in Medieval Political Thought”, en NEDERMAN, Cary J. y LAURSEN, John Christian (eds.), 1996, *Difference and Dissent. Theories of Toleration in Medieval and Early Modern Europe*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers.

- y LAURSEN, John Christian (eds.), 1996, *Difference and Dissent. Theories of Toleration in Medieval and Early Modern Europe*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers.
- NEWAY, Glen, 1999, “Tolerance as Virtue”, en HORTON, John, *Toleration, Identity and Difference*, Houndmills-Londres, Macmillan.
- NICHOLSON, Peter, 1985, “Toleration as a moral ideal”, en HORTON, John y MENDUS, Susan (eds.), *Aspects of Toleration. Philosophical Studies*, Londres-Nueva York, Methuen.
- NINO, Carlos Santiago, 1994, *Derecho, moral y política*, Barcelona, Ariel.
- OAKESHOTT, Michael, 1975, *Hobbes on Civil Association*, Oxford, Blackwell.
- ORTEGA, Pedro *et al.*, 1994, *Educación para la convivencia. La tolerancia en la escuela*, Valencia, NAU llibres.
- PADGEN, Anthony, 2000, “El ideal cosmopolita, la aristocracia y el triste sino del universalismo europeo”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 15, julio.
- , 2002, *La Ilustración y sus enemigos. Dos ensayos sobre los orígenes de la modernidad* [versión castellana de José María Hernández, Barcelona, Península-HCS].
- PAJARES, Miguel, 2004, “El velo islámico: mediación frente a prohibición”, *El País*, martes 13 de enero.
- PARAMIO, Ludolfo, 2000, “Perspectivas de la democracia en América Latina”, en FABIÁN CAPARRÓS, E. A. (comp.), *Responsa Iurisperitorum Digesta*, Salamanca, Universidad de Salamanca.
- PARDOS, Julio A., 1990, “Juan Bodino: soberanía y guerra civil confesional”, en VALLESPÍN OÑA, Fernando (ed.), 1990-1995, *Historia de la teoría política*, Madrid, Alianza, vol 2.
- PAREKH, Bikhu, 1999, “The Logic of Intercultural Evaluation”, en HORTON, John, *Toleration, Identity and Difference*, Houndmills-Londres, Macmillan.
- PECES-BARBA MARTÍNEZ, Gregorio, 1993, *Derecho y derechos fundamentales*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- , 1998, “Tránsito a la modernidad y derechos fundamentales”, en PECES-BARBA, Gregorio y FERNÁNDEZ GARCÍA, Eusebio (dirs.), *Historia de los derechos fundamentales*, t. I, “Tránsito a la modernidad. Siglos XVI y XVII”, Madrid, Dykinson.
- , 1998b, “El Edicto de Nantes”, en PECES-BARBA, Gregorio y FERNÁNDEZ GARCÍA, Eusebio (dirs.), 1998, *Historia de los derechos fundamentales*, t. I, “Tránsito a la modernidad. Siglos XVI y XVII”, Madrid, Dykinson.



- y FERNÁNDEZ GARCÍA, Eusebio (dirs.), 1998, *Historia de los derechos fundamentales*, t. I., “Tránsito a la modernidad. Siglos XVI y XVII”, Madrid, Dykinson.
- y PRIETO SANCHÍS, 1998, “La filosofía de la tolerancia”, en PECES-BARBA, Gregorio y FERNÁNDEZ GARCÍA, Eusebio (dirs.), *Historia de los derechos fundamentales*, t. I., “Tránsito a la modernidad. Siglos XVI y XVII”, Madrid, Dykinson.
- y SEGURA ORTEGA, Manuel, 1998, “La filosofía de los límites del poder”, en PECES-BARBA, Gregorio y FERNÁNDEZ GARCÍA, Eusebio (dirs.), 1998, *Historia de los derechos fundamentales*, t. I., “Tránsito a la modernidad. Siglos XVI y XVII”, Madrid, Dykinson.
- PEFFLEY, Mark y ROHSRSCHNEIDER, Robert, en prensa, “Democratization and Political Tolerance in Seventeen Countries: A Multi-Level Model of Democratic Learning”, *Political Research Quarterly*.
- PERELMAN, 1989, *Tratado de la argumentación. La nueva retórica* [versión castellana de Julia Sevilla Muñoz, Madrid, Gredos].
- PEREZ LUÑO, Antonio Enrique, 1991, *La seguridad jurídica*, Barcelona, Ariel.
- PETTIT, Philip, 1999, *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno* [versión castellana de Toni Domènech, Barcelona, Paidós].
- POPKIN, Richard H., 1979, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley, University of California Press.
- PRIETO SANCHÍS, Luís, 1987, *Ideología e interpretación jurídica*, Madrid, Tecnos.
- PUTNAM, Robert D., 2003, “Conclusión”, en PUTNAM, Robert (ed.), *El declive del capital social. Un estudio sobre las sociedades y el sentido comunitario* [versión castellana de José Luís Gil Aristu, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de lectores].
- RAWLS, John, 1963, “Constitutional Liberty and the Concept of Justice”, en RAWLS, John, 1999a, *Collected Papers*, ed. de Samuel Freeman, Cambridge (Massachusetts)-Londres, Harvard University Press.
- , 1980, “Kantian Constructivism in Moral Theory”, en RAWLS, John, 1999a, *Collected Papers* [versión castellana de Miguel Ángel Rodilla, *La justicia como equidad. Materiales para Una teoría de la justicia*, Madrid, Tecnos].
- , 1982, “Social Unity and Primary Goods”, en RAWLS, John, 1999a, *Collected Papers* [versión castellana de Miguel Ángel Rodilla, *La justicia como equidad. Materiales para Una teoría de la justicia*, Madrid, Tecnos].
- , 1985, “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, en RAWLS, John, 1999a, *Collected Papers*, ed. de Samuel Freeman, Cambridge (Massachusetts)-Londres, Harvard University Press.

- , 1987, “The Idea of an Overlapping Consensus”, en RAWLS, John, 1999a, *Collected Papers*, ed. de Samuel Freeman, Cambridge (Massachusetts)-Londres, Harvard University Press.
- , 1988, “The Priority of Right and Ideas of the Good”, en RAWLS, John, 1999a, *Collected Papers*, ed. de Samuel Freeman, Cambridge (Massachusetts)-Londres, Harvard University Press.
- , 1989, “The Domain of the Political and Overlapping Consensus”, en RAWLS, John, 1999a, *Collected Papers*, ed. de Samuel Freeman, Cambridge (Massachusetts)-Londres, Harvard University Press.
- , 1997, “The Idea of Public Reason Revisited”, en RAWLS, John, 1999a, *Collected Papers* [versión castellana de Hernando Valencia Villa, *El derecho de gentes y “una revisión de la idea de razón pública”*, Barcelona, Paidós].
- , 1998, “Réplica a Habermas”, en HABERMAS, Jürgen y RAWLS, John, *Debate sobre el liberalismo político*.
- , 1999a, *Collected Papers*, ed. de Samuel Freeman, Cambridge (Massachusetts)-Londres, Harvard University Press.
- , 1999b, “The Law of Peoples”, en RAWLS, John, *The Law of Peoples*, Cambridge (Massachusetts)-Londres, Harvard University Press [versión castellana de Hernando Valencia Villa, *El derecho de gentes y “una revisión de la idea de razón pública”*, Barcelona, Paidós].
- , 2002, *La justicia como equidad. Una reformulación*, ed. de Erin Kelly [versión castellana de Andrés de Francisco, Barcelona, Paidós].
- RAZ, Joseph, 1986, *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon.
- , 1990, “Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinance”, *Philosophy and Public Affairs*, núm. 19.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, 1992, *Diccionario de la lengua española*, Madrid, Espasa Calpe.
- REIMER, Bo, 1989, “Postmodern Structures of Feeling”, en GIBBINS, John, *Contemporary Political Culture*, Londres, Sage.
- REMER, Gary, 1992, “Humanism, Liberalism, and the Skeptical Case for Religious Toleration”, *Polity*, núm. 10.
- , 1996, “Bodin’s Pluralistic Theory of Toleration”, en NEDERMAN, Cary J. y LAURSEN, John Christian (eds.), *Difference and Dissent. Theories of Toleration in Medieval and Early Modern Europe*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers.
- REQUEJO, Ferrán y ZAPATA, Ricard, 2002, “Multiculturalidad y democracia”, en MELLÓN, Joan Antón (coord.), 2002.

- REY, Alan *et al.*, 2000, *Dictionnaire historique de la langue française*, París, Dictionnaires Le Robert.
- RICHARDS, David A. J., 1986, *Toleration and the Constitution*, Nueva York-Oxford, Oxford University Press.
- , 1996, “Toleration and the Struggle against Prejudice”, en HEYD, David (ed.), *Toleration: an Elusive Virtue*, Princeton, Princeton University Press.
- RICOEUR, Paul (ed.), 1996, *Tolerance Between Intolerance and the Intolerable (Diogenes*, núm. 176), Providence/Oxford, Bergham Books.
- RORTY, Richard, 1990, “Truth and Freedom: A Reply to Thomas McCarthy”, *Critical Inquiry*, núm. 16.
- , 1992, “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”, en VATTIMO, Gianni (comp.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Barcelona, Gedisa.
- , 1995, “Is Truth a Goal to Enquiry? Davidson *vs.* Wright”, *Philosophical Quarterly*, núm. 45.
- , 1996, *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós.
- , 1998a, *Pragmatismo y política* [versión castellana de Rafael Del Águila, Barcelona, Paidós-I.C.E-U.A.B.
- , 1998b, “Una visión pragmatista de la racionalidad y la diferencia cultural”, en RORTY, Richard, 1998a, *Pragmatismo y política*.
- , 1998c, “La justicia como lealtad ampliada”, en RORTY, Richard, 1998a, *Pragmatismo y política*.
- ROSALES, José María, 2000, “Sobre la idea de patriotismo constitucional”, en RUBIO CARRACEDO, José *et al.*, *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos*, Madrid, Trotta.
- ROSENKRATZ, Carlos, 1995, “El nuevo Rawls”, *ICPS Working Papers*, núm. 103.
- RUBIO CARRACEDO, José *et al.*, 2000, *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos*, Madrid, Trotta.
- RYAN, Alan, 1983, “Hobbes, Toleration, and the Inner Life”, en MILLER, David y SIEDENTOP, Larry (eds.), *The Nature of Political Theory*, Oxford, Clarendon.
- , 1988, “A More Tolerant Hobbes?”, en MENDUS, Susan (ed.), *Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives*.
- SABINE, George, 1989, *Historia de la teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica.

- SAHEL, Claude (ed.), 1993, *La tolerancia. Por un humanismo herético*, Madrid, Cátedra.
- SALA-MOLINS, Louis, 1993, “Todas las guerras son civiles”, SAHEL, Claude (ed.), *La tolerancia. Por un humanismo herético*, Madrid, Cátedra.
- SALMERÓN, Fernando, 1998, *Diversidad cultural y tolerancia*, México, Paidós-UNAM.
- SANDEL, Michael, 1982, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, University Press.
- , 1995, “Moral Argument and Liberal Toleration: Abortion and Homosexuality”, en ETZIONI, Amitai (ed.), *New Communitarian Thinking. Persons, Virtues, Institutions and Communities*, Charlottesville-Londres, University Press of Virginia.
- SARTORI, Giovanni, 2000, *La sociedad multiétnica* [versión castellana de Miguel Ángel Ruíz de Azúa, Madrid, Taurus].
- SAVATER, Fernando, 1990, “La tolerancia, institución pública y virtud privada”, *Claves de razón práctica*, núm. 5.
- SCANLON, Thomas, 1982, “Contractualism and Utilitarianism”, en SEN, Amartya y WILLIAMS, Bernard (comps.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, University Press.
- , 1996, “The Difficulty of Tolerance”, en HEYD, David, (ed.), *Toleration: an Elusive Virtue*, Princeton, Princeton University Press.
- SCARMAN, Lord, 1987, “Toleration and the Law”, en MENDUS, Susan y EDWARDS, David (eds.), *On Toleration*, Oxford, Clarendon Press.
- SCRUTON, Roger, 1986, *Spinoza*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press.
- SCHMITT, Annette, 1992, “Las circunstancias de la tolerancia”, *Doxa*, núm. 11.
- SCHMITTER, Philippe y SCHNEIDER, Carsten, 2002, “Conceptualizing and measuring the liberalization of autocracy and the consolidation of democracy across regions of the world and from different points of departure”, en ALCÁNTARA, Manuel (ed.), 2002, *Política en América Latina. I Congreso Latinoamericano de Ciencia Política*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.
- SECO, Manuel *et al.*, 1999, *Diccionario del español actual*, Madrid, Aguilar.
- SHKLAR, Judith, 1984, *Ordinary Vices*, Cambridge (Massachusetts), The Belknap Press of Harvard University Press.
- , 1989, “The Liberalism of Fear”, en ROSEMBLUM, Nancy L. (comp.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.

- SMEND, Rudolf, 1985, *Constitución y derecho constitucional*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- SKINNER, Quentin, 1986, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, vol. II, “La Reforma” [versión castellana de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica].
- SOBOUL, Albert, 1998a [Diderot/D’Alembert (eds.), 1750-1765], *La Enciclopedia: historia y textos* [versión castellana de Alejandro Pérez, Barcelona, Crítica].
- , 1998b, “La *Enciclopedia* y el movimiento enciclopedista”, en SOBOUL, Albert, 1998a, *La Enciclopedia: historia y textos*.
- SOLAR CAYÓN, José ignacio, 1996, *La teoría de la tolerancia en John Locke*, Madrid, Universidad Carlos III-Dikinson.
- SULLIVAN, John *et al.*, 1982, *Political Tolerance and American Democracy*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press.
- TAN, Kok-Chor, 1998, “Liberal toleration in Rawls’s Law of Peoples”, *Ethics*, núm. 108.
- TAYLOR, Charles, 1990, *Sources of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press.
- , 1993, “La política del reconocimiento”, en GUTMAN, Amy (ed.), *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, México, Fondo de Cultura Económica.
- THIEBAUT, Carlos, 1993, “Cosmopolitismo y tolerancia”, en RUBIO CARRACEDO, José (ed.), *El giro posmoderno. Philosophica Malacitana*.
- , 1999, *De la tolerancia*, Madrid, Visor.
- THOMPSON, John B., 1990, *Ideology and Modern Culture*, Oxford, Polity Press.
- TINDER, Glenn, 1995, *Tolerance and Community*, Columbia-Londres, University of Missouri Press.
- TOMÁS Y VALIENTE, Francisco, 1996, “Ensayo sobre la tolerancia y su historia”, en TOMÁS Y VALIENTE, Francisco, *A orillas del Estado*, Madrid, Taurus.
- TOSCANO MÉNDEZ, Manuel, 2000a, “Nacionalismo y pluralismo cultural. Algunas consideraciones”, en RUBIO CARRACEDO, José *et al.*, 2000, *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos*, Madrid, Trotta.
- , 2000b, “La tolerancia y el conflicto de razones”, en RUBIO CARRACEDO, José *et al.*, 2000, *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos*, Madrid, Trotta.
- TUCK, Richard, 1989, *Hobbes*, Oxford, Oxford University Press.
- UGARTEMENDIA ECEIZABARRENA, Juan Ignacio, 1999, *La desobediencia civil en el Estado constitucional democrático*, Madrid, IVAP-Marcial Pons.

- VALENCIA, Ángel (coord.), 1998, *Participación y representación políticas en las sociedades multiculturales*, Málaga, Universidad-Debates.
- VALLESPÍN OÑA, Fernando, 1985, *Nuevas teorías del contrato social: Rawls, Nozick y Buchanan*, Madrid, Alianza.
- , 1990, “Tomás Hobbes y la teoría política de la Revolución inglesa”, en VALLESPÍN OÑA, Fernando (ed.), 1990-1995, *Historia de la teoría política*, Madrid, Alianza, vol 2.
- (ed.), 1990-1995, *Historia de la teoría política*, Madrid, Alianza, 6 vols.
- , 1995, “Igualdad y diferencia”, en MATE, Manuel-Reyes (ed.), *Pensar la igualdad y la diferencia. Una reflexión filosófica*, Madrid, Fundación Argentaria-Visor.
- , 1997, “¿Reconciliación a través del derecho?”, en GIMBERNAT, José Antonio (ed.), 1997.
- , 1998, “Cosmopolitismo político y sociedad multicultural”, en VALENCIA, Ángel (coord.), *Participación y representación políticas en las sociedades multiculturales*, Málaga, Universidad-Debates.
- , 2000, *El futuro de la política*, Madrid, Taurus.
- VITORIA, Francisco de, 1933-1936 [1523-46], *Relecciones teológicas del maestro Fray Francisco de Vitoria*, compilación de Luis G. Alonso Getino, Madrid, 3 vols.
- VOLTAIRE, 1997 [1763], *Tratado sobre la tolerancia* [versión castellana estudio y notas de Roberto R. Aramayo, Madrid, Santillana].
- WALDRON, Jeremy, 1991, “Locke: Toleration and the Rationality of Persecution”, en HORTON, John y MENDUS, Susan (eds.), 1991.
- WALZER, Michael, 1990, “A Critique of Philosophical Conversation”, en KELLY, Michael (ed.), *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, Cambridge (Massachusetts), The MIT Press.
- , 1987, *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.
- , 1996, *Moralidad en el ámbito local e internacional* [versión castellana de Rafael Del Águila, Madrid, Alianza].
- WARNKE, Georgia, 1990, “Social Interpretation and Political Theory”, en KELLY, Michael (ed.), *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, Cambridge (Massachusetts), The MIT Press.
- WARNOCK, Mary, 1987, “The limits of toleration”, en MENDUS, Susan y EDWARDS, David (eds.), *On Toleration*, Oxford, Clarendon Press.
- WEBER, Max, 1992, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península.

- WILLIAMS, Bernard, 1980, "Introduction", en BERLIN, Isaiah, 1978, *Concepts and Categories*, Nueva York, Hogarth Press.
- , 1996, "Toleration: An Impossible Virtue?", en HEYD, David, *Toleration: an Elusive Virtue*, Princeton, Princeton University Press.
- WILLIAMS, George H., 1983, *La Reforma radical* [versión casellana de Antonio Slatorre, México, Fondo de Cultura Económica].
- WOLF, Robert Paul, 1977 [1965], "Más allá de la tolerancia", en WOLF, Robert Paul *et al.*, *Crítica de la tolerancia pura*.
- *et al.*, 1977 [1965], *Crítica de la tolerancia pura* [versión castellana de J. Tobío, Madrid, Editora Nacional].
- YOUNG, Iris Marion, 2000, *La justicia y la política de la diferencia* [versión castellana de Silvina Álvarez, Madrid, Cátedra-Universidad de Valencia-Instituto de la Mujer].
- ZAGREBELSKY, Gustavo, 1995, *El derecho dúctil. Ley, derechos, justicia* [versión castellana de Marina Gascón, Madrid, Trotta].





*El pensamiento liberal contemporáneo sobre la tolerancia. Autores, orígenes y contexto*, editado por el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, se terminó de imprimir el 4 de julio de 2014 en Impresión Comunicación Gráfica, S. A. de C. V., Manuel Ávila Camacho 689, col. Santa María Atzahuacán, delegación Iztapalapa, 09500 México, D. F. Se utilizó tipo *Baskerville* de 9, 10 y 11 puntos. En esta edición se empleó papel cultural 57 x 87 de 37 kilos para los interiores y cartulina couché de 250 gr. para los forros; consta de 500 ejemplares (impresión *offset*).









