

## 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 inhumano 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> Zabłudovsky (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 “cuasinnatural” 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 desapueba; 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 cotidianeidad 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).