

## 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 suscitarnos.<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 Etxeberría, 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 aproblemáticamente 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 inadmisibile 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 aúna 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 trasnacional 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 *grosso 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 descansen 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 filosófico 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 desapruaban; 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*.