

## CAPÍTULO SÉPTIMO

### LA TOLERANCIA COMO EXIGENCIA DE LA PROTECCIÓN DE LAS ESPECIES HUMANAS

En diversas ocasiones a lo largo del libro se ha referido cómo, detrás de la recuperación del interés por la tolerancia ocurrida desde finales de los sesenta del siglo XX, están las reivindicaciones de ciertos grupos sociales de que sus peculiaridades fueran tomadas en cuenta en la organización social. Sin lugar a dudas, las demandas de “aceptación pública de las identidades colectivas” características de ciertos grupos han dado y dan lugar a algunos de los más genuinos desafíos contemporáneos para la convivencia. Entre otras cosas, porque, según se vio, estos desafíos suponen el desbordamiento de la articulación liberal de las discrepancias entre diferentes concepciones del mundo, en dos sentidos: primero, el de expandir espacialmente el reconocimiento de las diferencias del ámbito privado al público, y segundo, el de ampliar el grado de aceptación de las diferencias, pasando de la indiferencia y la no interferencia a la aprobación y reconocimiento públicos. Con estos cambios, el significado de la tolerancia se ha visto ampliado, según algunos modificado, por completo.<sup>683</sup>

En el epígrafe primero de este capítulo se abordan, primeramente, las razones de por qué la mencionada irrupción de las demandas de reconocimiento de la identidad diferenciada ha traído como consecuencia la renovación del interés por la tolerancia (I, 1). Después, se indaga en los hechos que han motivado que las reivindicaciones de reconocimiento de la identidad diferenciada y los conflictos con ellas relacionados hayan llegado a ocupar un lugar tan destacado en las agendas políticas de las democracias contemporáneas (I, 2).

A continuación, en el epígrafe segundo se ofrece un estudio de los argumentos básicos manejados por algunas posiciones que defienden que la identidad de ciertos grupos diferenciados debe ser defendida y promovida políticamente, así como del espacio y el significado que cada uno de estos puntos de vista han otorgado u otorgan a la tolerancia. Recuerdo al lector

<sup>683</sup> Véase *supra* cap. II § I, 2, C; cap. III § III, 2.

que sobre este mismo asunto se tuvo ocasión de reflexionar en el capítulo segundo, donde expuse lo esencial de la posición normativa que mantengo al respecto.<sup>684</sup> También allí se trataron las teorías quizá más significativas sobre el tema; sin embargo, hay otras posturas normativas, acerca de la identidad con proyección sobre la tolerancia, que son paradigmáticas y que no podían dejar de examinarse. De ellas, las que se incluyen en el apartado segundo mantienen con el liberalismo una relación eminentemente crítica, que son: la teoría crítica de la tolerancia pura de Marcuse y Wolf, la cual puede atribuirse a ciertos movimientos políticos, aun cuando no sea por ellos reivindicada expresamente (II, 1); la teoría de la tolerancia universal, que se desprende del multiculturalismo posmoderno (II, 2), y por último, la tolerancia que cabe concebir dentro de un marco normativo comunitarista (II, 3).

En el tercer epígrafe se examina una defensa de la tolerancia basada en que la tolerancia constituye una institución perteneciente a la “forma de vida liberal”. Este liberalismo perfeccionista presenta, sin embargo, diversos problemas, como la falta de coherencia interna con la que cuenta, ya que la falta de tensión crítica que mantiene respecto a los valores comunitarios no se compadece con el significado auténtico de la autonomía, y el ignorar el hecho de que el pluralismo realmente existe en las sociedades democráticas modernas, así como el carácter postradicional de estas sociedades.

## I. LA IRRUPCIÓN DE LAS DEMANDAS DE RECONOCIMIENTO DE LA IDENTIDAD DIFERENCIADA

### 1. *Reivindicación de la identidad diferenciada y renovado interés por la tolerancia*

Como se refirió en el primer capítulo, a la altura de los años sesenta del pasado siglo ni en los ambientes intelectuales ni en los políticos de las democracias occidentales el nombre de la tolerancia era invocado con frecuencia. El ámbito de problemas tradicionalmente vinculados con la tolerancia se entendía institucionalmente gestionado con éxito por el sistema de los derechos.<sup>685</sup> La forma de articular la desegregación racial en los Estados Unidos, a través de acciones judiciales y reivindicaciones de igualdad de derechos para negros y blancos, vino a revalidar la centralidad correspondiente al sistema de los derechos en todo lo referido a las diferencias en una sociedad democrática; también en lo tocante a la integración de minorías, fueran étnicas o nacionales.<sup>686</sup>

<sup>684</sup> Véase *supra* cap. II § I, 2, C.

<sup>685</sup> Véase *supra* cap. I § III, 2, D.

<sup>686</sup> Kymlicka (1996: 89).

Sin embargo, no bien culminada la desegregación, comenzaron a surgir demandas de reconocimiento de las identidades diferenciadas, que se desmarcaban del ideal universalista de las “leyes ciegas al color”. Estas demandas constituían la expresión política de la importancia adquirida por una forma de diversidad social que, desde entonces, se ha venido manifestando como particularmente notoria y conflictiva, y que promete no dejar de serlo.

La irrupción de movimientos intelectuales y políticos, que exigían que la organización de la convivencia se hiciera eco de las particularidades de ciertos grupos sociales, ha sido decisiva para que se recupere el interés por la tolerancia. Ello se explica, porque tales peticiones de reconocimiento de las diferencias de grupo cuestionan la fórmula liberal clásica para hacer efectivo el principio de dignidad igualitaria: un sistema de derechos que protege de la misma manera la libertad de todos los ciudadanos para realizar sus planes individuales de vida, que no privilegia las opciones vitales de nadie.<sup>687</sup> De una manera u otra, tales peticiones conllevan objeciones a la idea de que es posible organizar la convivencia sobre la base de criterios objetivadores del poder, que emanan de normas que se sobreponen a las diversas visiones de la vida buena presentes en una sociedad, y que no favorecen a ninguna de estas visiones en particular.

La supuesta neutralidad del sistema liberal de derechos es engañosa; esto lo plantean quienes defienden que la organización política se haga eco de las diferencias entre los grupos, porque tal sistema tiene como presupuesto la hegemonía de un cierto grupo y la correlativa discriminación o exclusión de otros. A partir de aquí, se extraen consecuencias normativas diversas: hay quien postula asumir que una comunidad conformada por una misma forma de vida es un presupuesto necesario de la organización política, y hay quien reclama que la organización política se transforme en el sentido de reflejar las distintas formas de vida originarias o incorporadas a una sociedad. Dentro de estas opciones puede diferenciarse, a su vez, entre quienes fundamentan sus pretensiones directamente en consideraciones acerca de la naturaleza humana, y aquellos para los cuales la realización de los valores de igualdad y libertad es lo que justifica que las peculiaridades identitarias sean protegidas y promovidas.<sup>688</sup> Pero partidarios de unas y otras posiciones van a concebir la integración de las diferencias como una empresa a abordar desde el punto de vista de agentes colectivos con “convicciones particulares y con capacidad (efectiva o merecida por consideraciones normativas) para imponerlas o exigir su respeto”. No es de extrañar, pues, que el pensamiento sobre la integración de las diferencias, elaborado por quienes sitúan una

<sup>687</sup> Fernández-Llébrez (2001: 8).

<sup>688</sup> Gianni (2002).

comunidad de valores como presupuesto de cualquier orden normativo —y, en tanto este adquiere importancia también la filosofía política en general—, se interesó por un mecanismo que hizo posible la coexistencia de distintas concepciones del bien en momentos históricos en los que el poder político se hallaba comprometido claramente con una visión particular de la vida buena: la tolerancia.

## 2. *Algunos hechos que explican el interés político que suscitan las identidades colectivas*

A pesar de su complejidad, y a riesgo de pecar de esquemático o de redundante, no está de más ensayar una exposición de cómo y por qué las reclamaciones de reconocimiento de la identidad diferenciada, y los conflictos con ellas relacionados, han llegado a ocupar un lugar tan destacado en las agendas políticas de las democracias contemporáneas.

Como se ha mencionado líneas arriba, no mucho después del reconocimiento de derechos civiles y de voto a las personas negras, florecieron en los Estados Unidos movimientos que, como el Movimiento Negro —*Black Power*— o el Movimiento Rojo —*Red Power*—, criticaron el ideal de asimilación que animara la campaña por los derechos civiles de la gente negra y reivindicaron el sentido positivo de su cultura específica y la necesidad de organizarse al margen de las personas blancas. Estos movimientos tuvieron su reflejo en corrientes paralelas dentro del mundo de los hispanos (aunque más motivado este sector por la integración socioeconómica que por consideraciones simbólicas) y los judíos del país norteamericano. Por otra parte, la lucha de los gays y las lesbianas contra la discriminación y el acoso policial, y a favor del reconocimiento de sus derechos civiles, incentivó el desarrollo de comunidades de homosexuales y su manifestación cultural, haciendo que a mediados de los setenta del siglo XX florecieran lugares de reunión, organizaciones, literatura, música y fiestas masivas en las calles.

También el movimiento de mujeres engendró versiones separatistas, que hacia finales de los setenta afectaron gran parte de la teoría y del análisis político feminista: estos planteamientos más que denunciar la atribución de ciertas actividades a las mujeres en tanto formas de sometimiento por razón de género, se centraban en celebrar los valores del cuidado, la crianza y la cooperación, y en la fundamentación, a partir de experiencias específicamente femeninas, de una nueva actitud respecto al cuerpo y la naturaleza que se suponía más adecuada que la correspondiente a la cultura capitalista occidental dominada por los varones.<sup>689</sup>

<sup>689</sup> Young (2000: 268-274).

Esta orientación a afirmar las diferencias grupales y a cuestionar, desde la perspectiva de los valores y la historia particular de los grupos, el modelo de igualdad de ciudadanía propio del Estado social de derecho tuvo continuidad en la década de los ochenta; por una parte, con el movimiento en favor de la reconfiguración multicultural de los currículos escolares, la actividad académica y hasta el lenguaje, un movimiento que dio lugar a nuevos valores artísticos, comerciales, normas legales y de etiqueta,<sup>690</sup> y por otra, con el juicio de los teóricos comunitaristas al liberalismo, juicio que también proveyó de razones al multiculturalismo. De este juicio de los comunitaristas resultaron tanto rechazos del proyecto universalista ilustrado como revisiones más o menos profundas de este. En particular, para el comunitarismo constituyó un referente importante la discusión sobre el derecho que asistía al Canadá francés a establecer una legislación protectora de la cultura francófona que afectaba restrictivamente a algunos derechos individuales.<sup>691</sup>

En principio, la influencia de la cultura y la filosofía política norteamericanas fueron las causas principales de que el debate sobre el multiculturalismo y el comunitarismo se reprodujera en los ámbitos intelectuales europeos y latinoamericanos: sin solución de continuidad, se pasó de tratar las cuestiones distributivas suscitadas por la obra *Una teoría de la justicia* de Rawls, a discutir los conceptos de individuo y comunidad manejados en esta obra; sin embargo, a partir de mediados de los noventa razones regionales se sumaron a la preocupación por la dimensión política de la identidad colectiva en Latinoamérica: el modelo asimilacionista y el clientelismo con sectores particulares, característico de las relaciones entre el Estado y las comunidades indígenas en lugares como México, que ha sido objeto de una considerable revisión teórica y contestación política.<sup>692</sup> Igualmente, en los últimos catorce años una serie de fenómenos objetivos han adquirido en Europa, pero no solo en ella, la suficiente importancia como para poner en primer plano político, además de intelectual, la relación entre ciudadanía e identidad nacional o cultural.<sup>693</sup>

Entre los citados fenómenos encontramos, primeramente, los procesos de integración económica y política. Estos procesos hacen recelar a quienes ven en ellos un factor de uniformación cultural y de descomposición de los modos de vida tradicionales, y ello da lugar a reacciones políticas de afirma-

<sup>690</sup> Goldberg (1994).

<sup>691</sup> La obra clásica en este sentido es la de Taylor (1993), pero no han tenido menos repercusión los trabajos de Kymlicka (1989; 1996).

<sup>692</sup> Véase, por ejemplo, Peña (1996) y la bibliografía que incluye.

<sup>693</sup> La distinción es de Habermas (1996: 619 y ss.). En el desarrollo siguiente sigo, además del pensamiento de Habermas, a Vallespín (2000: 80 y ss.) y Toscano (2000: 81-84).

ción y protección de los valores y de la población locales. No obstante, pensando en la integración europea, la idea de trasladar el componente político de la ciudadanía a un ámbito transnacional, así como reservar el componente étnico para el ámbito doméstico, es muy atractiva para algunos nacionalismos, los cuales imaginan en la incorporación a la Unión Europea como naciones miembro una vía de trascender la “situación de dependencia política” respecto de los Estados nación dentro de los cuales se ubican.

En segundo término, la creciente politización de las identidades debe relacionarse con el empuje que el nacionalismo recibió con la resurrección de conflictos impedidos de desarrollo por la tutela soviética y el efecto dominó generado por ello. Tal oleada nacionalista dio un nuevo impulso a otros nacionalismos periféricos (corso, bretón, flamenco, escocés, vasco, catalán, etcétera). Pero también el nacionalismo de Estado fue invocado en el contexto de la reunificación de Alemania por un sector de la intelectualidad del país. Esta interpretó la entrada de los nuevos cinco *Länder* en la República Federal como el restablecimiento de una comunidad histórica de destino, en polémica con los defensores de comprender el mismo hecho en términos de restauración de la democracia y del Estado de derecho. Por estos últimos se recuperó la noción de patriotismo constitucional, fletada por Sterberger a finales de los setenta para poner de relieve la capacidad que la Constitución alemana de 1949 había demostrado para inspirar una forma pluralista e integradora de identidad colectiva, basada en la adhesión a la ley y al sistema político que hiciera posible el ejercicio de la libertad civil, frente a la identidad cultural o étnica defendida por el nacionalismo.<sup>694</sup>

En tercer lugar, los desastres a gran escala y la vertiginosa urbanización —con las bolsas de pobreza asociadas— que se producen en los países en vías de desarrollo, sumados al desarrollo de las comunicaciones, han hecho crecer la cantidad de personas para quienes trasladarse a los países de economía boyante es la opción vital preferente. Como consecuencia de ello, se ha producido un considerable aumento de la presencia en las sociedades industriales avanzadas de mujeres y hombres cuyas culturas y religiones tradicionales son bastante diferentes a las autóctonas. Tal diversidad social conlleva la aparición de conflictos, siendo particularmente agudos en Europa los relacionados con interpretaciones fundamentalistas del Islam, dado lo antagónico de estas respecto a la muy secularizada sociedad europea. El predicamento obtenido por el fundamentalismo entre la notable comunidad de musulmanes que viven en Europa y la vinculación del integrismo islámico con actividades terroristas han abonado los siempre presentes temores a la desintegración de las comunidades locales, que ya venían siendo explotados

<sup>694</sup> Véase al respecto Rosales (2000).

con éxito por un populismo xenófobo en países como Austria, Italia, Holanda y Francia, y que se beneficiaron de una contundente formulación intelectual por intelectuales como Giovanni Sartori (2000) y Orella Fallaci (2002).

Por último, el estrecho contacto entre las diversas regiones del mundo, y la interacción efectiva que se produce entre estas gracias al desarrollo tecnológico, ha debilitado más, de lo que ya estaba, el valor de la frontera territorial en cuanto criterio determinante de la responsabilidad de hacer efectivos valores apreciados como fundamentales, lo cual invita a reflexionar sobre el alcance universal de estos.

Aunque breves, confío en que las notas ofrecidas permitan dar cuenta de la importancia política, asumida o solapada, que ha llegado a adquirir la defensa de las identidades particulares. No ha sido una descripción exhaustiva, la cual hubiera requerido considerar, además, la conexión de la política de la identidad con el surgimiento de un nuevo paradigma de la política en las sociedades democrático-liberales del bienestar,<sup>695</sup> e igualmente el componente relativo del auge de las cuestiones identitarias; esto es, cómo este auge tiene que ver con el declive del conflicto interclasista en las sociedades industriales avanzadas (en términos internacionales, con el declive del conflicto entre grandes bloques), al igual que con la consagración de la legitimidad democrático-liberal gracias tanto a los éxitos del Estado social como al fracaso del socialismo real.<sup>696</sup>

## II. POLÍTICAS DE LA IDENTIDAD Y CONCEPCIONES DE LA TOLERANCIA

### 1. *(In)tolerancia selectiva al servicio de la emancipación*

La visión de la política de grupos antiasimilacionistas, como el Movimiento Negro o el Movimiento Rojo, con su rechazo de la política de alianzas entre personas de diferente color de piel y de las respuestas institucionales al conflicto, era esencialmente schmidtiana. Este maniqueísmo ha caracterizado igualmente a los epígonos de aquellos movimientos tanto dentro como fuera de los Estados Unidos, epígonos menos articulados ideológicamente, por cierto, como han sido la parte de la cultura del rap y del hip-hop asociada a un belicismo contra las instituciones blancas, algún sector de la cultura juvenil de los *East-Indians* en Gran Bretaña, o de los *red-skins* turcos en Francia y Alemania. El nacionalismo radical, por su parte, también ha operado frecuente y férreamente en torno al eje amigo/enemigo.

<sup>695</sup> Sobre este asunto, véase *supra*, cap. IV § III, 2.

<sup>696</sup> Vallespín (1998: 29).

Solo parece posible relacionar todos estos grupos citados con una teoría de la tolerancia: la dogmática y radical planteada por Marcuse en su *Crítica de la tolerancia pura*. Allí Marcuse denunciaba el efecto represivo que producía la tolerancia liberal en una sociedad sujeta al predominio de una mentalidad y un modo de vida alienantes y desigualitarios. En tales circunstancias, la tolerancia solo servía para borrar las diferencias de valor entre las informaciones y las opiniones circulantes, con el resultado final de favorecer que se perpetuara el estado de cosas ya establecido y en el que había sido adoctrinado la ciudadanía. De esta forma, solo podría ser válida aquella tolerancia que tuviera por objeto movimientos emancipatorios, a los cuales debía concederse un derecho a la resistencia que incluyera el uso de medios extralegales y hasta la violencia.

A la idea de Marcuse se le puede conceder un momento de verdad: es parte del *ethos* de las prósperas sociedades democráticas que, en lugar del valor cognitivo de la verdad, hallemos una versión individualista del relativismo. En estas sociedades existe una fuerte tendencia a que la verdad práctica sea obtenida por agregación de preferencias, independientemente de su justificación.<sup>697</sup> Esto, como denunciara Wolf en su artículo incluido en el mismo libro que el de Marcuse, perjudica a quienes carecen de una identidad socialmente reconocida, y por ello menos capacidad de que cuente su punto de vista.<sup>698</sup>

El problema es que, parafraseando a Rawls, Marcuse no aplica la tolerancia a la filosofía misma, en el sentido de que no vincula el conocimiento de la verdad práctica con sobreponerse al rechazo de los puntos de vista discordantes con los propios; una superación del rechazo de lo diferente sobre la que se sustentan las condiciones tanto institucionales como intelectuales que hacen posible la corrección y mejora de los puntos de vista parciales mediante la comunicación. Marcuse, de esta forma, aunque mantiene el vínculo entre tolerancia, progreso y verdad postulado por Mill, desprecia el componente intersubjetivo de la teoría de la tolerancia de este último. Además, con ello está dejando también de lado el elemento de la concepción milliana de la tolerancia, que, como intentaré justificar posteriormente, conserva su valor más íntegro en nuestro contexto filosófico postmetafísico.

## 2. La (in)tolerancia contra la razón

Como se ha expuesto, aunque en ocasiones nos encontremos con una política de la identidad que asocia valores propios de la Ilustración y otros

<sup>697</sup> Sobre esta perversa dinámica contemporánea de la tolerancia, véase *supra* cap. IV § II.

<sup>698</sup> Sobre Marcuse y Wolf, véase *supra* cap. II § I, 2, B.

tradicionales, el resurgir de la defensa moderna de las diferencias grupales tuvo por referencia los rasgos de grupos de personas marginados por la visión del mundo ilustrada. No es extraño, por tanto, que la crítica radical a la Ilustración realizada por la filosofía posmoderna haya inspirado a sectores del feminismo y del multiculturalismo. El deconstruccionismo denunciaba como una forma de dominación la delimitación de lo que había de entenderse por “conocimiento” según las convenciones académicas. El único modo de no participar en la lucha por imponer la propia interpretación lingüística de la realidad era dedicarse a captar la estructura singular de los textos y a explorar las posibilidades de interrelacionarlos. Se trataba de liberar a la filosofía de su pretensión de verdad, y de desentrañar las diferencias enterradas por la idea de que existía una voz y una lógica auténticas del ser a descubrir. Este punto de vista deconstruccionista no concibe otra forma de poder legítimo que el poder “detergente”: el poder que disuelve las pretensiones de dominación de aquellos exégetas que nombrando al mundo quieren adueñarse de él; un poder que no ha de permitir que se adhieran a los símbolos significados con vocación permanente, y que “debe operar necesariamente desde dentro, servirse de todos los medios subversivos, estratégicos y económicos” para evitar que todo lo distinto sea disciplinado por un *telos* que sea también su fin.<sup>699</sup>

Coincido con Fernando Vallespín en que no puede dejarse de reconocer a la deconstrucción un halo emancipador:<sup>700</sup> la deconstrucción mantiene un compromiso con las víctimas de las exclusiones realizadas en nombre del conocimiento, del arte, de la justicia; sin embargo, el temor por causar alguna injusticia nos condena a padecerlas todas, cuyo remedio depende de que se establezca regla, compromiso, acuerdo o actividad cooperativa. Es iluminador observar el asunto desde la perspectiva que ofrece el modelo de tolerancia, que puede asociarse a esta filosofía posmoderna: la ausencia total de disposición a tolerar el daño de una manifestación cualquiera de la diferencia, la tolerancia cero respecto a ello, impide la comunicación orientada a lograr algún tipo de integración social. Podría decirse que lo que demanda el deconstruccionismo es una tolerancia universal, una renuncia total al poder de disponer cognoscitiva y prácticamente sobre las cosas más allá de la recreación lúdica y en precario. En todo caso, solo resulta admisible aquella comunicación orientada a expresar las diferencias.

Si las creencias deben ser tratadas como manifestaciones de la diferencia, la noción de discusión como intercambio de pensamientos e información pierde su sentido. La gente en vez de hablar “con” otros, habla “a” otros; la

<sup>699</sup> Derrida (1971: 9), (1989).

<sup>700</sup> Vallespín (1995: 23).

libertad de expresión reduce su sentido a una forma de terapia social y se ve disciplinada por un nuevo civismo basado en el terror a ver herido el propio narcisismo, una de cuyas expresiones sería la obsesión por el lenguaje políticamente correcto. Tal proceder va en contra de las condiciones que pueden llevar a los individuos a adquirir sus creencias consciente y reflexivamente. Esto es algo que algunos teóricos posmodernos pueden celebrar, porque una parte de la humanidad ha sido liberada del yugo de la razón representativa; en cambio, no será así por parte de la gente que aprecia y desea ver apreciadas sus creencias. Estas personas consideran sus creencias como afirmaciones acerca del funcionamiento del mundo, mas no como piezas de infinitos juegos posibles.<sup>701</sup>

Las versiones de la tolerancia asociada al respeto, como pueda ser la de Mill, y las teorías de los derechos subjetivos se basan en el valor que para las personas tiene lo que protegen. Pero si no podemos discriminar entre dominio simbólico legítimo e ilegítimo, ¿por qué deberíamos tolerar la apostasía, en vez de su castigo con la pena de muerte que defienden algunas sectas religiosas? En ausencia de jerarquía de valores, la “ponderación de razones”, de la cual depende la práctica de la tolerancia, no consiste más que en una forma particular de sacrificar una concepción del mundo diferenciada en favor de otra.

### 3. *¿Una tolerancia comunitarista?*

La crítica comunitarista al liberalismo ha armado de razones a quienes pretenden preservar íntegras las prácticas tradicionales características de grupos a los que pertenecen. En boca de un destacado representante de este movimiento, Michael Sandel, el liberalismo se apoya en una serie de erróneas visiones metafísicas y metaéticas: por una parte, postula un criterio de justicia, el cual, constituido al margen de toda contingencia histórica, debe primar sobre el bien común que se entiende en una sociedad determinada, y por otra, la identidad de las personas implicadas en la construcción de tal criterio de justicia se concibe con independencia de los fines socialmente dados.<sup>702</sup> Al plantear así las cosas, el liberalismo estaría perdiendo de vista que la subjetividad no surge espontáneamente en el vacío, sino que, como dice MacIntyre, cuando decidimos cómo llevar adelante nuestras vidas, nos situamos ante nuestras circunstancias como portadores de una identidad social particular; nos orientamos conforme a papeles sociales que establecen qué se

<sup>701</sup> Jones (1999: 79-81)

<sup>702</sup> Este es el argumento general de Sandel, según Gutman (1985: 310 y 311).

debe hacer.<sup>703</sup> Nuestro yo, al menos en una medida importante, estaría constituido por fines por los que no hemos optado, sino más bien descubierto en virtud de nuestra pertenencia a ciertos contextos sociales.

En consonancia con lo anterior, la mejora de la propia vida dependería menos de disponer de condiciones favorables para elegir y revisar los proyectos de uno, que de contar con lo necesario para adquirir conciencia de los fines compartidos, conocerlos e involucrarnos en ellos. Al identificar estos fines constitutivos, una teoría política del bien común nos capacitaría para conocer colectivamente lo que no podemos conocer por nuestra cuenta.<sup>704</sup> De esta forma, el Estado no estaría respetando nuestra autodeterminación ayudándonos a distanciarnos de nuestros cometidos sociales, sino todo lo contrario. Además, dice el comunitarismo, sin la confirmación de nuestros fines individuales por la sociedad, estamos condenados a perder nuestra propia estima y la confianza en el valor de los juicios que hacemos.<sup>705</sup>

Salta a la vista lo antagónico de lo acabado de exponer con la teoría de la tolerancia de Mill. La filosofía de Mill es encuadrable dentro de la política de la diferencia que surge después de que el universalismo de la dignidad hubiera sucedido a la jerarquía social articulada en el distinto honor. Pero a diferencia de otros teóricos de esa política, como Herder, para quienes el ideal de autenticidad obliga tanto a culturas como a individuos, Mill solo otorga significación moral a las singularidades de estos últimos.<sup>706</sup> Como se expuso, para Mill la tolerancia está en función de que lo tolerado favorezca el progreso de la autorreflexión, la capacidad de los individuos de distanciarse, o si acaso apropiarse, según su propio juicio, de los valores mayoritarios. A lo largo de la historia, estos criterios habrían demostrado ser con frecuencia una rémora para el avance de la humanidad en pos de la autonomía; esto es, un obstáculo para la realización del valor universal por excelencia.

Sin embargo, el privilegio metafísico concedido por Mill a la autonomía hoy no puede resultarnos aceptable. Para admitir que un valor se yergue por encima del resto gracias a un anclaje metafísico, hay que compartir la creencia de que ese anclaje existe, y que está ubicado donde nosotros deseamos que esté en el universo de los valores. Pero, según lo expuesto, para comunitaristas como Sandel o MacIntyre compartir esta creencia sería erróneo, al menos por tres razones: la fundamental es que una metafísica de ese tipo no tiene en cuenta nuestra inserción en las prácticas comunitarias. De hecho, si no Sandel, sí el resto de los pensadores comunitaristas tienen una expresa

<sup>703</sup> MacIntyre (1987: 204 y 205).

<sup>704</sup> Sandel (1982: 55-59, 152-154 y 183).

<sup>705</sup> Kymlicka (1995: 229, nota 687).

<sup>706</sup> Taylor (1993: 43-52).

vocación antimetafísica, aunque la definición teleológica del ser humano que asumen suponga una contradicción en este sentido. Las otras dos razones son de orden pragmático: una es que la metafísica del progreso hacia la autonomía de Mill nos entrega a la anomia, puesto que remite el sentido de la acción a un referente, el individuo, que no tiene sentido por sí mismo; la otra razón es que el ideal de autonomía incorpora un concepto de subjetividad que no se ajusta a la comprensión que la gente tiene de sí misma, con lo cual no puede servir para orientar adecuadamente la acción humana y no puede, por ello, constituir la base de un orden social legítimo.

Estas objeciones nos invitan a considerar la compatibilidad con el comunitarismo de la otra teoría liberal clásica de la tolerancia, la de John Locke. Su condena de la intolerancia por irracional (por no ser posible forzar el fuero interno) sí que podría compartirla el comunitarismo: si lo importante es que la gente sienta pertenecer a una comunidad, esto no se consigue mediante la coerción;<sup>707</sup> sin embargo, como ha señalado Waldron,<sup>708</sup> este argumento flaquea, porque solo atiende a la coerción directa, pero descuida las condiciones sociales que garantizan que podamos formar y revisar libremente nuestras convicciones. Por medio de la educación, el control de la información y la construcción jurídica de la realidad (los modelos de familia amparados por la normativa civil y fiscal, el tratamiento urbanístico deparado a los templos de los diferentes cultos, el calendario laboral y escolar, etcétera) es posible, y el comunitarismo puede entender que “se deben” promover los valores comunitarios.

Cabría replicar a esto que, en ausencia de garantías de independencia personal para realizar libremente los juicios acerca de si implicarse o no en las prácticas comunitarias, las creencias podrían ser sinceras, mas no auténticas;<sup>709</sup> por consiguiente, la vitalidad de los valores comunitarios depende de la tolerancia. Pero si admitiéramos tal cosa, ¿no estaríamos diciendo que la socialización en un contexto reflexivo, si no un Estado neutral, es presupuesto de la adecuada formación de la subjetividad?; es decir, ¿no estaríamos diciendo que el comunitarismo solo puede realizarse en una sociedad liberal?<sup>710</sup>

Michael Sandel se ha pronunciado sobre la tolerancia, en un sentido contrario a su justificación, con base en ideales abstractos, como el de la autonomía o la democracia. En su lugar, este autor postula que la tolerancia debe radicar en el valor de las prácticas cuya permisión se reivindica, aparte

<sup>707</sup> Mendus (1989: 5).

<sup>708</sup> Waldron (1991: 115 y ss.).

<sup>709</sup> Mendus (1989: 32).

<sup>710</sup> Crisp (1992: 108-110).

de que este tipo de argumentación sea de hecho determinante de los pronunciamientos judiciales favorables a permitir ciertas conductas. Sandel sostiene que los defensores del derecho al aborto o de los derechos de los homosexuales, por ejemplo, no debieran parapetarse en la protección legal que les brindan los derechos de autonomía. En su lugar, estos activistas harían bien en procurar ganarse un respeto más profundo de sus conciudadanos basado en el valor intrínseco de lo que demandan.<sup>711</sup>

Es difícil no estar de acuerdo con Sandel en que lo ideal es que la cooperación entre personas que mantienen posturas contrarias, acerca de cuestiones de gran peso moral, se sostenga en una comunidad de valores, y además en que la distribución de espacios de libertad por el sistema de los derechos no puede sustituir la comunicación orientada al entendimiento práctico. De hecho, según se sostuvo en el capítulo tercero, la interpretación y la aplicación del derecho, especialmente la de las normas sobre derechos fundamentales, debe asociarse a discusiones públicas en las que participen el conjunto de los afectados. De no ser así, de darse una tendencia pronunciada a resolver por asignación judicial los conflictos sociales más agudos, se corre el riesgo de generar extrañamiento y rencor mutuo entre la ciudadanía.<sup>712</sup>

Sin embargo, Sandel desconsidera el valor que pueden tener ideales abstractos, como el de la democracia o la autonomía, para dar salida a conflictos generados por desacuerdos ante cuestiones morales concretas. Es una constante de las sociedades modernas la diversidad de esquemas de valor, el desacuerdo acerca de concepciones existenciales. Por eso, cabe esperar una mayor inclusividad de aquellos valores que apuntan precisamente en el sentido contrario al que predica Sandel: la elusión del conflicto ético. Verdaderamente, las justificaciones sofisticadas, como las denomina Sandel, basadas en valores políticos abstractos antes que en éticas particulares, a veces no son más que el modo de expresar una opción política comprometida con una ética particular; sin embargo, este lenguaje más abstracto, que apela a valores políticos extensamente compartidos, permite la alternancia de mayorías de diverso cariz ético dentro de un mismo orden político; además, sirve de sostén a un tipo de comunidad (política) que está más en consonancia con las condiciones modernas que con las comunidades fundadas en éticas particulares reivindicadas por el comunitarismo. Esta es, precisamente, la idea nuclear del liberalismo político de John Rawls, que se examinará en el capítulo siguiente.

<sup>711</sup> Sandel (1995).

<sup>712</sup> Véase *supra* cap. III § III, 3.

### III. LA AUTONOMÍA DESPUÉS DE LA METAFÍSICA: ¿FORMA DE VIDA O FACULTAD MORAL?

Cabe, con todo, una defensa de la posición de Mill que no se vea sometida a la acusación comunitarista de que el liberalismo ignora la inserción del individuo en una trama de prácticas sociales, y que con ello no pueda constituirse un ideario político legítimo y se promueva la anomia. Tal defensa se basa en admitir que el valor de la reflexividad tiene una raíz comunitaria, consistente en ser el valor propio de la forma de vida liberal. Desde este punto de vista, la autonomía sería una práctica adquirida por el individuo gracias a su aculturación en una sociedad moderna. Pero, entonces, los comportamientos heterodoxos basados en una elección autónoma no podrían entenderse con propiedad tolerados. Antes bien, estos modos de conducta serían considerados un derecho, si es que no promovidos por la educación y la forma de vida liberal. Además, bajo la pena de su conversión en otra cosa, una sociedad deberá preservar sus valores fundamentales a través de la construcción simbólica de la realidad, de los sentimientos de culpa y vergüenza, e incluso de la exclusión. Por eso han de premiarse las conductas autónomas y castigarse, hasta el punto de la intolerancia si es preciso, las que se desvían de ese patrón.

Desde el punto de vista de este liberalismo conocido como “perfeccionista”, todo daño a la autonomía que tenga probabilidad de ser irreparable se va a considerar un daño a terceros, y por ello, intolerable. Este daño se entenderá provocado, incluso, en el caso de que sea una persona mayor de edad quien voluntariamente renuncie a espacios esenciales de su autonomía (sus bienes, su capacidad jurídica de obrar, su integridad física, etcétera). Ello puesto que solo cuenta como voluntad auténtica la voluntad autónoma, y esta voluntad autónoma, cuyo despliegue se daña, en el futuro es la que debe protegerse. Por otra parte, el daño a la autonomía es también un daño a terceros, en cuanto se daña a la ciudadanía en su conjunto al poner en riesgo la continuidad de su forma de vida. Solo las diferencias incompatibles con el núcleo ético del liberalismo, pero que no producen un daño irreparable ni inestabilidad social (lo cual puede depender del número de quienes las comparten), pueden ser toleradas. Pero esta no es una tolerancia basada en el respeto, sino prudencial; además, se tolera, porque sería peor no hacerlo.<sup>713</sup>

<sup>713</sup> Sobre la tolerancia y el liberalismo perfeccionista, véase Del Águila (2003) y la bibliografía allí citada. Una propuesta de este liberalismo que ha alcanzado mucha notoriedad reciente es la de Sartori (2001). El autor que, sin embargo, representa el liberalismo perfeccionista más elaborado es Joseph Raz (1986, 1990).

Hay, no obstante, un problema con el liberalismo perfeccionista, y tiene que ver con el desprecio por el componente dianoético, de virtud intelectual, que conlleva la teoría de la tolerancia de Mill. Podemos comprender la práctica de la autonomía reflexiva como un agregado más de conductas que reproducen unas pautas colectivas de interpretación del mundo. Pero esta visión del asunto no aprehende un rasgo esencial del comportamiento autónomo: este implica no dejar de tener en cuenta lo falible de las conclusiones a las que hayamos podido llegar en un cierto momento. Precisamente, tal actitud de “vigilancia hacia nuestras convicciones y de atención a lo que puedan aportar los otros” distingue el pensamiento reflexivo del dogmático y evita que aquel degenere en este, como hiciera notar Mill. A la luz de esta observación, está claro que, incluso en mayor medida de lo que ocurre con otro tipo de creencias, el valor que las personas autónomas conceden a la capacidad de reflexionar sobre sus fines no proviene de que se trate de un rasgo central de su específica forma de vida, sino de que la gente aprecia la reflexividad como una manera de relacionarse con el mundo, una forma de afrontar la existencia que les impide concebir la cultura de origen como algo monolítico, y no les permite ignorar y relegar socialmente formas de vida de las que poco conocen. No de otra forma se conducen los héroes y heroínas autónomas, para quienes Mill demanda a las masas una tolerancia.

Entendida como un proceder dinámico y no gregario, la actitud reflexiva no tiene por qué ser incompatible con participar en una tradición. Solo que si se hace preciso justificar los motivos por los cuales nos hallamos comprometidos con ella ante un público de personas reflexivas (o ante uno mismo como tal), no se podrá apelar únicamente a la comprensión interna que una tradición tiene de sí. En un contexto donde la tradición ha dado paso a una pluralidad de creencias, formas y estilos de vida, apelar a aquella con arreglo a su sentido inmanente difícilmente podrá convencer a todo el mundo. Si se pretende esto último, habrá de defenderse la tradición en virtud de las consecuencias derivadas de integrar o no, promover o no, alguno de sus aspectos. Los argumentos pertinentes serán la satisfacción de ciertas necesidades de las personas, la importancia de tales necesidades, los beneficios personales y sociales aparejados de amparar públicamente ciertas costumbres, la compatibilidad de estas con el orden público, y cosas así.

Privilegiar el *ethos* liberal frente a otros referentes de la formación de las identidades colectivas supone ignorar el hecho del pluralismo realmente existente en las sociedades democráticas modernas. En estas sociedades, las personas no suelen sentirse liberales por encima de católicas, mexicanas u homosexuales, por ejemplo. El liberalismo democrático puede que sea un componente señalado de algunas de estas identidades, pero no de otras: la escuela puede que mantenga un compromiso oficial con los valores libera-

les, pero también con religiones particulares. El buen juicio crítico del que depende el ejercicio de la autonomía no es la única virtud que se aprecia en sociedad, sino también el tesón, la compasión, la probidad en cumplir con obligaciones derivadas de papeles sociales no políticos (padre, amigo, empleador, empleado, miembro de una asociación o fiel de una religión, etcétera), virtudes de las cuales pueden derivarse exigencias que chocan con las de la autonomía reflexiva.

La visión de la autonomía que mantengo no implica ningún tipo de individualismo abstracto, sino que conlleva un modo de reconocimiento igualitario de las diferencias compatible con el universalismo. Esto es así, en primer lugar, porque es un presupuesto de tal punto de vista el hecho, por lo demás incontestable, de que la reflexividad es una práctica compartida y que, por tanto, la autonomía individual no puede concebirse al margen de un proceso de socialización.<sup>714</sup> El despliegue de la reflexividad dependería, por tanto, de la integración en una comunidad de personas reflexivas, pero también de un medio en el que exista espacio para lo diferente. Todo esto está en consonancia con el pensamiento de Mill, quien se pronunció reiteradamente acerca de la naturaleza social del conocimiento. En la obra *Sobre la libertad*, Mill defendió que era “importante dejar el campo más libre posible a las cosas desusadas, a fin de que, con el tiempo, pudiera aparecer cuáles de ellas eran adecuadas para convertirse en costumbres”,<sup>715</sup> y declaró, igualmente, que solo la controversia acerca de asuntos importantes, y que despiertan mucho interés, hacía que se removieran los cimientos de la mentalidad de las personas y que adquirieran la dignidad de seres pensantes gentes de intelecto ordinario.<sup>716</sup>

En segundo lugar está el asunto del reconocimiento. El enfoque liberal perfeccionista no reconoce el valor de diferencias distintas a las que emanan de la cultura de la autonomía. El resto, o son intolerables, o bien solo es posible tolerarlas sobre la base no del respeto moral, sino de la prudencia. Con respecto a esto, hay que estar de acuerdo con el liberalismo perfeccionista en que hay una serie de prácticas que no son compatibles con una vida social en la que la adherencia a las creencias por convicción sea la regla. La eliminación física del contrario, su coacción y aislamiento, y la supresión de las libertades de expresión y de asociación no son tolerables por quien “toma en serio” lo que significa afrontar la realidad reflexivamente; sin embargo, junto a estas exclusiones, la dinámica interna de la autonomía excluye, además, despreciar ex ante culturas que han aportado durante largo tiempo un

<sup>714</sup> Habermas (1990).

<sup>715</sup> Mill (1970 [1859]: 140).

<sup>716</sup> *Ibidem*: 126. Esta posición de Mill la interpreta Tinder (1995: 61) como expresión del modo en que la tolerancia cumple una función comunal en la filosofía del escocés.

horizonte de significado para grupos de personas muy diversas en carácter y temperamento. Aun cuando muchas de las referidas culturas puedan resultarnos aborrecibles y rechazables, no debe descartarse a priori la posibilidad de que contengan elementos que integrar en nuestra visión del mundo.<sup>717</sup>

De este modo, es evidente que el ejercicio de la autonomía reflexiva exige de tolerancia para evitar que esta degenera en reproducción del dogmatismo; si no, como se refirió antes, instituciones como la libertad de opinión o el diálogo perderían su conexión con la autonomía para convertirse en una suerte de terapia. Ahora bien, ¿lleva razón el liberalismo perfeccionista al catalogar esta tolerancia de meramente prudencial, cuando se dirige a prácticas no fundadas en la cultura autónoma? En favor del carácter prudencial podría argüirse que la presuposición de valor de lo diferente es solo un medio para la realización del fin que es la autonomía racional. La presuposición de valor es una hipótesis inicial que nos permite aproximarnos a su consideración reflexiva. Si no suspendemos el desprecio o rechazo que de entrada sentimos por algo que es distinto, difícilmente llegaremos a apreciar sus virtudes; sin embargo, la funcionalidad para la autonomía de sobreponerse a algo que choca con nuestras convicciones no empece su carácter moral, ya que estamos ante una condición necesaria de la autonomía, por lo que bien puede hablarse de la tolerancia como una obligación derivada de aquella.

<sup>717</sup> Taylor (1993: 98-107).