

CÉSAR TEJEDOR - ENRIQUE BONETE

DESCLÉE

A man in a light-colored jacket and dark pants is crouching on a grassy area, looking down with his hands clasped. Behind him is a large, light-colored wall. On the wall, a massive, dark shadow of a foot and lower leg is cast, appearing to loom over him. The title of the book is printed in large white letters over the shadow.

¿DEBEMOS
TOLERARLO
TODO?

colección
ÉTICA APLICADA

¿Debemos tolerarlo todo?

Crítica del “tolerantismo”
en las democracias

**César Tejedor
Enrique Bonete**

¿Debemos tolerarlo todo?

Crítica del “tolerantismo”
en las democracias

Colección
ÉTICA APLICADA

Desclée De Brouwer

© 2006, CÉSAR TEJEDOR y ENRIQUE BONETE

© 2006, EDITORIAL DESCLÉE DE BROUWER, S.A.

Henao, 6 - 48009

www.edesclee.com

info@edesclee.com

ISBN: 84-330-2110-9

Depósito Legal: BI-2626/06

Impresión: RGM, S.A. - Bilbao

Impreso en España - Printed in Spain

Reservados todos los derechos. Queda totalmente prohibida la reproducción total o parcial de este libro por cualquier procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier sistema de almacenamiento o recuperación de información, sin permiso escrito de los editores.

*A nuestras familias,
en cuyo seno aprendimos a valorar el respeto y la tolerancia.*

“—Inexplicables seres humanos —exclamaba— ¿Cómo podéis reunir tanta bajeza y tanta magnanimidad, tantas virtudes y tantos crímenes?”

VOLTAIRE, *El mundo tal como va*

“... el dicho de aquel lacedemonio que, al ser alabado el rey Carilo, dijo: —¿Cómo puede ser hombre bueno el que ni siquiera es severo con los malos?”

PLUTARCO, *Moralia*

Índice

Introducción: Una virtud democrática	11
Capítulo 1. Breve historia de la tolerancia	19
1. Los inicios del problema de la tolerancia	19
2. El concepto moderno de tolerancia: Locke, Hume, Rousseau	22
3. Voltaire: la tolerancia universal	28
4. Stuart Mill: tolerancia y libertad	34
5. Concepto premoderno y concepto moderno de tolerancia	39
6. Desarrollo no lineal de la idea de tolerancia	44
Capítulo 2. Concepto y razones de la tolerancia	47
1. Problemática general del concepto de tolerancia	47
2. Naturaleza moral del concepto de tolerancia	49
3. Confusiones conceptuales en torno a la tolerancia	60
4. Razones de la tolerancia	65
4.1. Razones pragmáticas	69
4.1.1. Tolerancia y prudencia	70
a) Escepticismo	70
b) Principio de neutralidad	72

4.1.2. Tolerancia y racionalidad	77
a) Racionalismo pragmático: Locke	77
b) Racionalismo crítico: Popper	80
4.2. Razones morales	84
4.2.1. Stuart Mill: en defensa de la libertad	84
4.2.2. Kant: principio de respeto mutuo	87
Capítulo 3. Fundamentación ética de la tolerancia . . .	91
1. Del relativismo moral al dogmatismo represivo	91
2. El fundamento ético de la tolerancia: la dignidad de la persona	96
2.1. Todos somos radicalmente iguales	98
2.2. Todos somos diferentes	102
3. El fundamento de la dignidad humana	106
3.1. Fundamentaciones insuficientes	107
3.2. Estructura de la realidad personal: base de la dignidad intrínseca	110
Capítulo 4. El problema del tolerantismo	115
1. Un corto camino de la virtud al vicio	115
2. Democracia y liberalismo	119
3. Tolerancia y libertad	121
4. El problema del tolerantismo	127
5. Los límites de la tolerancia	133
5.1. Sobre el tópico liberal: “ <i>No debemos tolerar al intolerante</i> ”	135
5.2. Sobre el tópico comunitarista: “ <i>Lo intolerable es lo prohibido por la ley</i> ”	136
5.3. Esbozo de una teoría sobre los límites de la tolerancia	137
Conclusiones	145
Bibliografía	157

Introducción:

Una virtud democrática

Cuando hablamos de virtudes siempre es preferible su realización práctica a cualquier investigación teórica y conceptual. Sin embargo, en ocasiones es necesario pararnos a pensar en qué consisten determinadas virtudes si queremos saber lo que debemos practicar. Con mayor razón cuando existen virtudes cuya puesta en práctica tiende a olvidar con facilidad su significado genuino y ámbito de aplicación. Los peligros que tales descuidos acarrearán para la convivencia democrática son graves. Un caso paradigmático es el de la tolerancia.

Desde que la UNESCO declarara en 1995 el año internacional de la tolerancia, esta virtud se ha convertido en la más popular de cuantas pretenden avalar los sistemas democráticos. Incontables artículos, ensayos y libros se han publicado desde entonces sobre ella. Cada vez son más los políticos que apelan a esta virtud. Está claro que su reputación hoy es saludable. Todos tenemos en nuestro vocabulario el término y no dejamos de repetirlo cuando se presenta la ocasión. Da la impresión de que tenemos claro lo que significa y a qué se refiere su práctica. Y, sin embargo, no cesan de aparecer trabajos advirtiendo del auténtico significado de la tolerancia. ¿Por qué hemos de incidir una vez más sobre una virtud que está ya demasiado mano-

seada y de la que todo el mundo parece conocer su significado? ¿Qué sentido tiene empeñarnos en esclarecer lo que se comprende de sobra? ¿Acaso no sabemos ya que la tolerancia es buena y la intolerancia rechazable por sí misma?

Las preguntas que nos han guiado a lo largo de los siguientes capítulos están relacionadas con las dificultades y problemas que nos encontramos cuando pretendemos poner en práctica la virtud de la tolerancia. A la hora de hablar de virtudes hoy es más fructuoso tratar de aprovechar las pautas que se ofrecen para una correcta comprensión de aquéllas en el marco de la vida democrática. La tolerancia es una virtud pública que está de moda. Sin embargo, no por ser invocada hasta la saciedad deja de ser controvertida y de difícil seguimiento en el marco de las democracias liberales. Vivimos en una época de expansión de las democracias, lo cual implica el despliegue paralelo de los valores que le son inherentes. La tolerancia, en cuanto virtud pública orientada al respeto de la diferencia, se erige como uno de los valores cardinales que avalan los sistemas democráticos. El problema es que la extensión de las democracias, apoyada por los valores del creciente liberalismo, favorece una ampliación cualitativa de virtudes como la tolerancia. Se produce un desafortunado ensanchamiento del ámbito de su aplicación, incluso más allá de límites razonables, perdiéndose su genuino sentido y significado en el fango de la indiferencia. La tolerancia se convierte en un nuevo dogma de los sistemas democráticos que puede llegar a amenazar a la propia democracia desde el momento en que pierde de vista su ámbito propio y sus limitaciones. Tal extensión vacía de cualquier contenido la virtud de la tolerancia. Queda disecada en mera forma. Una tolerancia ilimitada tiende a tolerar aquello que puede destruir no sólo la propia virtud –si todo es tolerable, pronto no habrá nada que tolerar–, sino también la misma democracia.

Partimos por tanto de una situación cultural en la que se ha impuesto el nuevo dogma de la tolerancia universal sin límites que tiende a negarse a sí misma por su falta de definición. Entre los valo-

res que las sociedades democráticas aceptan con mayor entusiasmo se encuentra en puesto relevante la tolerancia. Cualquier intento desmitificador de lo políticamente correcto afronta el riesgo de someterse a la dura crítica de lo comúnmente aceptado por la sociedad. Algunas de las conclusiones a las que llegamos en este trabajo no siguen la corriente de la nueva tiranía de lo políticamente correcto. Poner de manifiesto los peligros y las contradicciones de virtudes con tan buen nombre produce rechazo e incompreensión entre quienes no suelen practicar el ejercicio de la crítica a la cultura dominante. Se considera un vicio intelectual tratar siempre de desmontar aquellos mitos que se van fosilizando en la superestructura de nuestras sociedades.

Es evidente que la tolerancia se ha convertido en una virtud sumamente versátil. Sirve para todo y se evoca por doquier. Su uso se ha extendido a ámbitos que no tienen nada que ver con su significado genuino. Por eso nunca sobra un ejercicio de crítica orientado a su correcta inserción en la praxis de una sociedad cada vez más perdida por el pensamiento débil que predicán los posmodernos. Abordamos, por tanto, el tema de la tolerancia con una actitud crítica frente a una sociedad desmoralizada en la que pasan con frecuencia por tolerantes quienes simplemente son indiferentes. El significado de las virtudes tiende a relativizarse, quedando sometido al libre arbitrio individual. Está extendida la convicción —o falta de convicción— según la cual no hay nada más allá de los deseos y proyectos particulares.

Buena muestra de ello es la relajación que ha sufrido la enseñanza en nuestro país. El profesor ha perdido autoridad sobre los alumnos, que con frecuencia acuden al tópico relativista: “lo que usted nos cuenta es sólo *su* propia opinión; yo tengo la mía”. Se implantan distintos sistemas educativos con el único objetivo de promover una educación cada vez más abierta y tolerante, centrada en las capacidades y necesidades de los alumnos. Ellos se convierten en el centro del universo académico. El profesorado pierde la

capacidad para determinar lo que debe y no debe hacerse, lo tolerable y no tolerable. Deja de estar legitimada cualquier intervención “dogmática” que pueda alterar el curso normal de los acontecimientos en la clase. Bajo la égida de una educación abierta y tolerante se instaura así un permisivismo relativista que amenaza con deponer los valores y las virtudes que han de regir el proceso educativo.

Este trabajo constituye asimismo una crítica del relativismo posmoderno que poco a poco se va instaurando en la sociedad a través de la perversión de determinadas virtudes como la tolerancia. Tras el fracaso de los ideales ilustrados —el racionalismo, la creencia en la ciencia y la técnica, la idea de progreso y modernidad—, este relativismo ha ido poco a poco erosionando la concepción objetiva de los valores, al mismo tiempo que el universalismo dejaba paso a los particularismos culturales. La filosofía posmoderna, encarnada en la ética del emotivismo, ha pretendido hacerse cargo de esta nueva situación en la que se considera ya anacrónico seguir hablando de virtudes. El relativismo se convierte así en el único referente de la moral, vaciando de contenido las virtudes, que por su parte no pueden entenderse correctamente sin su relación con un cierto universalismo moral. La tolerancia sirve fácilmente a este relativismo desde el momento en que se desvincula de su genuino referente ético, que es la dignidad intrínseca de las personas. Si todo vale, todo es tolerable. El discurso sobre las virtudes —y en definitiva, el discurso ético— se vuelve insulso y vacío.

La tolerancia sólo es una virtud si deja de apoyarse en el relativismo. Es cierto que vivimos en una época en la que se ha establecido cierta confusión en lo referente a fines, valores, cualidades o deberes que rigen la sociedad. Ya no hay modo de definir universalmente, como pretendía Aristóteles, la vida buena, porque ésta tiene como fin la felicidad, que puede definirse de dos maneras: como felicidad individual (aquella que cada cual puede y debe construir a su modo), o como felicidad colectiva, es decir, como justicia. Es en esta segunda acepción en la que la ética y las virtudes públicas tienen una

importancia radical (CAMPS, 1996). El relativismo posmoderno ha absolutizado la tolerancia, la ha convertido en el valor supremo de la democracia, cuando en realidad debe estar siempre gobernada por otra virtud superior, la justicia, que limita a su vez a la propia tolerancia. Si la democracia es, como definió Lincoln, “el gobierno del pueblo, para el pueblo y por el pueblo”, lo que ha de guiar tal ejercicio del poder es la búsqueda de un bien o un interés común. El desarrollo de este bien común sólo puede lograrse a través del florecimiento de unas virtudes públicas que giren en torno al ideal de justicia, o en torno a unos principios fundamentales que definan dicho ideal. La virtud de la tolerancia debe estar, por tanto, fundada en tales principios y no en el relativismo que pretende despojarla de su auténtico contenido. A la búsqueda de aquéllos, los cimientos de una práctica virtuosa de la tolerancia, está dedicado buena parte de este breve libro.

Por otro lado, un concepto genuino de tolerancia orientado a la práctica ha de tener bien claro cuál es el enemigo que combate. Si no dejan de sucederse las reivindicaciones de tolerancia por todo el mundo es porque se siguen cometiendo y sufriendo atrocidades intolerables: conflictos bélicos en Irak y en Pakistán que siembran de innumerables muertes gratuitas las calles; inmigrantes africanos que mueren en el mar por alcanzar una vida digna que no tienen en sus lugares de origen; terrorismo internacional que se ha convertido en la nueva amenaza global, sofisticada y de difícil control; atentados suicidas de personas que se atan explosivos alrededor de sus cuerpos y los hacen explotar en lugares públicos, matando a decenas de inocentes en honor a *su* divinidad. Algo grave está aconteciendo cuando algunos llegan a afirmar que el mal característico del pasado siglo XX fue el “exterminio metódico”, que no tenía precedentes en la historia de la humanidad (BILBENY). Y todo ello tiene lugar tras haber sido aprobada hace más de medio siglo, con pretensión globalizadora, la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. Los actos de fanatismo y de intolerancia se multiplican en el mundo a pesar de las continuas referencias a los derechos y libertades ina-

lienables de todos los seres humanos. Ante este panorama, la tolerancia –siempre sometida a unos límites– se erige como una de esas virtudes que hay que promover para fortalecer los vínculos entre las personas y las sociedades.

Por ello, a pesar de la sobresaturación actual de referencias a la tolerancia, no es sensato dejar de incidir en la necesidad de una correcta comprensión de las virtudes públicas que hacen prosperar la democracia. La depuración de determinados conceptos morales sólo puede llevarse a cabo a través de una incesante reflexión crítica a partir de los problemas y controversias que suscitan en la práctica.

La tolerancia es una virtud pública extremadamente compleja, muy controvertida, y sobre todo, difícil de llevar a la práctica correctamente. Por ello, en este trabajo intentaremos sanear el concepto de todas aquellas impurezas que impiden su realización virtuosa, para delimitar así su ámbito propio de aplicación. Sólo una buena comprensión del concepto nos llevará a considerar sus límites, sin los cuales la tolerancia dejaría de constituir una virtud democrática para convertirse en un vicio aliado de la barbarie.

En primer lugar, nos remitiremos a la historia para rescatar el significado que ha tenido la tolerancia desde que surgiera como reivindicación explícita en el siglo XVII. Trataremos de escudriñar los cambios que ha sufrido el concepto hasta nuestros días a fin de descubrir cuál es el significado que ha adquirido en las sociedades multiculturales (Cap. I). Este repaso histórico ofrecerá las claves para analizar los elementos que configuran el propio concepto de la tolerancia en la actualidad. En la medida que logremos expresar más acabadamente la comprensión del concepto de tolerancia, mejor evitaremos que siga confundiéndose con otras actitudes como la indiferencia, la resignación o la paciencia, lo que produce una mezcolanza paralizante de toda reflexión crítica. Evidentemente, se trata de un concepto que no siempre ha sido interpretado de la misma manera. No es lo mismo considerarlo, desde un punto de vista pragmático, como un mero *valor prudencial* que como *virtud moral*. En el pri-

mer caso tendríamos en cuenta únicamente argumentos consecuencialistas que ponen de manifiesto la imprudencia de los intolerantes; en el segundo aportamos no tanto la ausencia de racionalidad de los fanáticos intolerantes como la incorrección moral que se perpetra sobre sus víctimas.

La concepción que se tenga de la tolerancia depende en buena medida de las justificaciones que de ella se ofrezcan, es decir, de las distintas razones que la avalan. Analizaremos cuáles han sido las más relevantes a lo largo de la historia y que hoy siguen siendo válidas. Veremos cómo la concepción moral de la tolerancia es la que corresponde a una virtud democrática que se practica siempre desde las convicciones y no desde el relativismo escéptico (Cap. II). Una concepción tal de la tolerancia exige una fundamentación de orden moral. Desde ella la virtud adquiere realmente el valor que le corresponde en la democracia (Cap. III).

Finalmente, comprobaremos las incongruencias a las que puede llevar una falsa tolerancia que se presente como ilimitada y los peligros que acarrea para la democracia y para la libertad de los individuos. Esbozaremos una teoría de los límites de la tolerancia a partir de la correcta comprensión del concepto, con la intención de dar respuesta a las aporías que suscita su uso: ¿sería socialmente tolerable un imperativo ético de tolerancia universal?, ¿es ser intolerante no tolerarlo todo?, o ¿hasta qué punto se debe tolerar, en lo particular, lo que, universalizado, daría lugar a una situación insostenible? La fundamentación moral de la tolerancia nos dará la clave para descubrir cuáles son esos límites sin los cuáles aquélla dejaría de ser una virtud para convertirse en vicio. Una tolerancia ilimitada que todo lo tolera deja sin sentido el propio concepto y constituye un peligro para la misma democracia. Ser tolerante no significa pasividad frente al fetichismo de las identidades culturales, sino más bien una actitud activa que se define desde la dignidad intrínseca de las personas y que pone límites a las concepciones que atacan la libertad, la igualdad y los derechos humanos. El mayor daño que se puede causar a

la idea de tolerancia es su uso indiscriminado por parte del relativismo cultural, que se refugia tras la insulsa obsesión posmoderna por la retórica de la diferencia (Cap. IV).

Una última apreciación. En ocasiones, la labor de definir y delimitar un concepto que proviene del ámbito práctico, como es el que nos ocupa, no consiste tanto en identificar los elementos que lo conforman, cuanto en ir suprimiendo o rechazando los que ocultan su auténtico significado. La reflexión crítica de determinados conceptos procede de forma negativa, más bien que positiva. Consiste en ir desvelando el significado, depurándolo de los elementos que no le corresponden para ir poco a poco “mostrando” –en el sentido wittgensteiniano del término– los límites que le son inherentes. Es lo que haremos con la virtud de la tolerancia.

1

Breve historia de la tolerancia

1. Los inicios del problema de la tolerancia

La tolerancia es una delicada virtud que, para alejar los fantasmas que la convertirían en un peligro para la sociedad, necesariamente debe ser entendida como parte de un proceso histórico que ha conducido a un desarrollo gradual del principio de la libertad humana. Sin embargo, hemos de advertir que en modo alguno este desarrollo ha sido regular. La tolerancia no ha seguido un desenvolvimiento lineal sino más bien cíclico. No ha evolucionado de forma progresiva. Ha sufrido retrocesos periódicos y prolongados. Es más, aunque es una opinión bastante aceptada ya entre los historiadores del mundo moderno, no podemos decir sin ciertas reservas que la libertad y la tolerancia sean de hecho la carta de presentación de la modernidad. No nos deberíamos sorprender al constatar que algunos países se encuentran actualmente más lejos de reconocer estos ideales de lo que mentes civilizadas pudieran imaginar. A nadie se escapa la deplorable situación de inestabilidad política y religiosa que padecen hoy algunos países de Asia, o los problemas de desigualdad y degradación de sectores de la población en países que profesan la religión musulmana. A pesar de ello, intentaremos esbozar en este capítulo una breve historia del con-

cepto de tolerancia en el marco más amplio de la historia de la filosofía en el continente europeo, donde sí se puede vislumbrar una cierta línea de continuidad. Ésta viene dada por el progreso teórico del concepto de tolerancia que ha obtenido sus frutos en su reconocimiento como uno de los valores fundamentales de los distintos tratados internacionales.

La tolerancia es un problema tan viejo como la filosofía misma. Ya en la Grecia clásica los grandes pensadores tuvieron que lidiar de una forma o de otra con este problema. La filosofía se presentaba como esa búsqueda continua en la que debía consistir la vida, cuyo fin último era tratar de sustituir creencias falsas por creencias verdaderas. La filosofía misma era el intento de examinar la *doxa*, es decir, las opiniones populares y no justificadas, someterlas a crítica y tratar de reemplazarlas por la *episteme*, conjunto de conocimientos verdaderos y justificados que constituían el auténtico saber. Este intento por ascender de la caverna debió enfrentarse desde sus inicios con el mismo problema con que nos encontramos en nuestra época: la sociedad en general, las instituciones, las religiones, los hombres, viven en la *doxa*, con creencias fuertemente arraigadas pero no justificadas racionalmente. El intento teórico de someterla a la crítica racional y reemplazarla por la *episteme* se percibió entonces y se sigue percibiendo aún hoy como una amenaza a la permanencia de las instituciones y de las costumbres establecidas. Mientras, por un lado, en la *República*, Platón defendía que sólo debían llegar a ser gobernantes los filósofos, es decir, los que han conseguido salir de la caverna y ya dominan la *episteme*, por otro lado, la sociedad —es decir, la *doxa*— se defendía de tal pretensión condenando a muerte a Sócrates. Quizás haya que pensar con Salvador Giner que la condena al sabio ateniense no fue tan cruel, pues éste transgredió los límites de lo tolerable en la sociedad democrática griega (GINER). Lo que sí es cierto es que la verdad y el poder —la filosofía y la polis, en este caso— protagonizaron el primer acto de barbarie.

No cabe duda de que esta confrontación está relacionada con el problema de la tolerancia. ¿Hemos de tolerar aquellas creencias y prácticas que consideramos falsas (*doxa*) en lugar de intentar sustituirlas por las que consideramos verdaderas y justas (*episteme*)? ¿Y por qué nuestras creencias van a ser las verdaderas y las de los otros no? ¿Qué significa *tolerar*? ¿Debemos tolerar la condena a muerte de Sócrates? ¿Qué es lo que debemos tolerar y qué no? La polémica en torno al concepto de tolerancia estaba servida desde los comienzos de la filosofía.

Los griegos crearon la democracia. Sin embargo, no podemos decir que hubiera tolerancia hasta la época moderna. Algunos afirman que en la Edad Media hubo muestras inconfundibles de tolerancia, como es el caso de Toledo y Córdoba con sus diversas comunidades étnicas y religiosas en las famosas Escuelas de Traductores. Pero lo más que hubo fue una tolerancia precaria y pasiva, controlada por el soberano, que “toleraba” y protegía a los súbditos obedientes, siempre y cuando pagaran sus tasas correspondientes. Además, nadie pasa por alto las crueles persecuciones que tuvieron lugar hasta bien pasada la Edad Media.

Las raíces de la idea de tolerancia las encontramos en el Renacimiento, con autores como Erasmo, Tomás Moro, Vives, Vitoria y quizás también Hobbes (MADAMES). Hasta entonces, las primeras manifestaciones de la tolerancia se limitaban a tratar de excluir la violencia de la esfera religiosa, sin que ello supusiera el reconocimiento de la libertad de conciencia. El período que se inició con la Reforma y que se extendió hasta el final del siglo XVII dio lugar a manifestaciones relevantes a favor de la tolerancia en un nuevo marco de divisiones religiosas que amenazaba con desestabilizar Europa. Sin embargo, lamentablemente la práctica suele ir a remolque de la teoría y no se hizo efectiva la tolerancia hasta bien entrado el siglo XVIII. De hecho, las manifestaciones que tuvieron lugar reivindicando la tolerancia siempre fueron parciales y con un objetivo meramente

político: había que impedir por todos los medios que el pluralismo religioso reinante acabara con el orden social establecido.

La división religiosa que había puesto en marcha la Reforma hizo que se planteara como problema político el pluralismo religioso dentro del Estado. Así, algunos partidos políticos, como los *politiques* en la Francia del siglo XVI, adoptaron como principio supremo el principio de tolerancia, que intentaron erigir como el instrumento para restaurar la armonía ciudadana, rota por las disputas religiosas. Este partido, que entró en liza en la década de 1560 y estaba compuesto por miembros de las dos religiones más relevantes del momento (protestantes y católicos), consideraba menos importante el conflicto confesional que el peligro que suponía la guerra civil para el Estado. Se les llamó *politiques* precisamente porque consideraron que la estabilidad política era el fin último de su programa. Comenzaba a concebirse así el poder político como una instancia neutral, aún antes de que Spinoza y más tarde Locke lo expusieran teóricamente. Todos estos acontecimientos culminan con la Paz de Westfalia en 1648, que da definitivamente forma al hartazgo por los estragos que habían provocado las incesantes guerras de religión. Sin embargo, aún no se concebía la tolerancia como libertad de conciencia.

2. El concepto moderno de tolerancia: Locke, Hume, Rousseau

El concepto moderno de tolerancia hizo su aparición en el pensamiento occidental en el siglo XVII con el *Tratado teológico-político* (1670) de Spinoza. Esta obra, que se erigió como la primera crítica racional de la Biblia, proponía una nueva ética, independiente y tolerante, desde el momento en que rompía con las ortodoxias religiosas de la época. Spinoza al mismo tiempo se erigía como uno de los precursores del laicismo de los estados modernos. Sin embargo, fue *John Locke* quien extendió esta ética de la tolerancia a la política con su *Ensayo sobre la tolerancia* (1666) y la posterior *Carta sobre la tole-*

rancia (1689). Propone el parlamentarismo como medio de compensar la arbitrariedad del poder absoluto otorgando derechos a los individuos, legitimando así la consecución de intereses individuales. Esto permite la aparición del pluralismo, que es la esencia misma de la democracia. Vemos, pues, cómo desde sus inicios la democracia se ha visto estrechamente asociada al concepto de tolerancia.

Sin embargo, no podemos caer en la tentación de convertir a Locke en estandarte de la tolerancia moderna sin más. Hemos de hacer uso de la crítica racional y darnos cuenta de que Locke cae en graves contradicciones al proponer la tolerancia religiosa como la única forma de contribuir al desarrollo pacífico de una sociedad. En realidad, no podemos olvidar que sus argumentos se formulan desde una posición determinada, a saber, la de un hijo de la Reforma, devoto feligrés de la Iglesia de Inglaterra que hasta el día de hoy tiene su cabeza visible en un monarca que siquiera nominalmente ejerce autoridad suprema sobre los fieles. Las argumentaciones de Locke dan gran importancia a la idea de que es imposible definir la verdadera religión, por tanto es necesario dejar a cada cual la libertad de creer lo que quiera y ejercer el culto que elija; porque, en realidad, no hay religión verdadera sino para aquél que cree tal cosa. Y con este argumento, lo que pretende Locke no es que la tolerancia sea el motor de una convivencia pacífica entre las religiones sin más. Su verdadera intención no es pastoral, sino política (como ocurre con Hobbes); la finalidad de sus consideraciones no es la salvación de las almas, sino la protección del Estado. El Estado debe abstenerse de juzgar en el campo de las creencias religiosas, pues la persecución es inoperante e ilegítima, incluso desde el punto de vista religioso, ya que una conversión forzada no compromete auténticamente a la conciencia y no puede más que estimular la hipocresía. Sin embargo, cuando parecía que Locke esbozaba ya el principio de libertad de conciencia, declara legítima la intolerancia en primer lugar contra los católicos (“papistas”), por el riesgo de insumisión política que suponían debido a su sometimiento a una “potencia

extranjera” (el Vaticano); y en segundo lugar, contra los ateos, en quienes pretende ver una fuente de comportamientos incompatibles con la vida civil. Así, Locke cae en una nefasta inconsecuencia: devuelve al Estado la categoría de árbitro de las creencias cuando se trata de la relación entre religión y ateísmo, mientras que le negaba ese papel en lo que se refería a las diversas concepciones religiosas.

“No deben ser tolerados de ninguna forma quienes niegan la existencia de Dios. Las promesas, convenios y juramentos, que son los lazos de la sociedad humana, no pueden tener poder sobre un ateo. Pues eliminar a Dios, aunque sólo sea en el pensamiento, lo disuelve todo. Además, aquellos que por su ateísmo socavan y destruyen toda religión no pueden pretender que la religión les conceda privilegio de tolerancia. En cuanto a las demás opiniones prácticas, no puede haber razón para que no sean toleradas si no tienden a establecer su dominio sobre otras, o a lograr impunidad civil, aunque no estén completamente libres de error” (Carta sobre la tolerancia, p. 110).

Según Locke, tampoco los católicos deben ser tolerados:

“Como los hombres generalmente adoptan su religión en bloque y asumen como suyas las opiniones de los de su grupo tomadas en conjunto, ocurre a menudo que junto con sus cultos religiosos y sus opiniones especulativas mezclan otras doctrinas completamente destructivas para la sociedad en que viven, como ocurre con los católicos romanos que no son súbditos de más príncipe que el Papa. Éstos, por tanto, fundiendo tales opiniones con su religión, reverenciándolas como verdades fundamentales y sometiéndose a ellas como si fuesen artículos de su fe, no deberían ser tolerados por el magistrado en el ejercicio de su religión” (Ensayo sobre la tolerancia, p. 39).

Antes de continuar, hagamos un inciso en este punto para ser justos con la propia historia y no hacer de Locke el único responsable de haber considerado indignos de tolerancia a los ateos, sin dejar de pre-

sentar el reproche que merece su argumento. Esta negación de tolerancia a los ateos no era ni mucho menos exclusiva del pensamiento lockeano. Antes bien, era el denominador común del pensamiento político y religioso de los siglos XVI y XVII. A pesar de las luchas que siempre tuvieron lugar a favor de la tolerancia a raíz de la Reforma, no hubo un solo pensador o personaje influyente que considerara que la tolerancia hubiera de extenderse al ateísmo. Desde Castilión (protestante francés supuesto defensor acérrimo de la tolerancia y crítico de la condena del español Miguel Servet en 1553), pasando por la secta de los socianos en Polonia (con Fausto Socino a la cabeza), hasta Juan Bodino (el teórico político más influyente de la Francia del siglo XVI, perteneciente al partido de los *politiques*, fervientes defensores de la tolerancia civil), ninguna personalidad influyente de la época —decíamos— consideró al ateo digno de ser tolerado. Es durante el siglo de las Luces cuando el concepto adquiere especial relevancia y cuando se comienza a percibir una consolidación aceptable de la práctica de la tolerancia, si tenemos en cuenta lo que había tenido lugar hasta el momento. El siglo XVIII es el siglo de la expansión de la tolerancia, al menos en teoría, y poco a poco también en la práctica. Montesquieu, en el *Espíritu de las leyes* (1748), se dedicó a elaborar la teoría de la separación de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial, afinando así la teoría de Locke y haciéndola más pragmática.

También fue el siglo de la lucha contra la superstición religiosa, que había sido la causante de muchas muertes inútiles en Europa los siglos anteriores. La diosa Razón había de darnos la clave a los europeos para aprender a convivir pacíficamente. La noción de religión descendente, como voluntad revelada por Dios a los hombres, había fallado y se ensayan nuevos modos de fundar la religión en otro tipo de principios que serían principios ascendentes, es decir, basados en la propia naturaleza del ser humano. Se trata de construir una religión “natural” que no sobrepase los límites de la mera razón. Quizás sea *Hume* el que mejor ilustra este intento de acabar con las falsas creencias y las supersticiones propias de las llamadas “religiones populares”, especialmente en su célebre *Historia natural de la religión* (1757).

A estas religiones está encadenado el común de la gente. Los hombres no le dan importancia a los aspectos morales de la misma y se dejan guiar por creencias absurdas que nada tienen que ver con la moralidad y con la divinidad. Piensan los hombres que lo verdaderamente importante de la religión es servir a Dios a través de ritos absurdos e inútiles, como pasar algún día en ayuno o propinarse una buena tanda de azotes como penitencia. Al hombre supersticioso *“no se le ocurre que la mejor manera de servir a la divinidad pueda consistir en hacer felices a sus criaturas. Se esfuerza, por el contrario, por hallar alguna manera más inmediata de servir al supremo a fin de aquietar los terrores que le obsesionan”* (p. 92). De esta forma las religiones populares tienen de hecho unas consecuencias nocivas para la moralidad, pues se constituyen al margen de la naturaleza humana. Es de estas religiones populares de las que se embeben los supersticiosos. La religión ha de ser una religión natural que erradique todas esas fuentes de fanatismo que había puesto en evidencia la historia. Hume nunca dejó de ser teísta, lo que ocurre es que funda este teísmo en la naturaleza del ser humano, y no en algo trascendente que no se pueda conocer empíricamente. Ya en el prólogo de su obra afirma:

“Toda la organización de la naturaleza nos revela a un autor inteligente y ningún investigador racional puede, después de una seria reflexión, dudar un momento de los principios primarios del monoteísmo y la religión auténticos” (p. 35).

La religión natural consistía para Hume en el descubrimiento de ese indudable autor inteligente del que nos habla el libro de la naturaleza. Pero ese descubrimiento debe hacerse siempre siguiendo los presupuestos y la metodología empirista que hicieron célebre aquella frase de Hume según la cual deberían arrojarse al fuego los libros que no nos hablaran o bien de la cantidad o bien de algún hecho del mundo. De esta forma, la religión natural constituye conocimiento científico. Precisamente por ser ciencia, la religión se opone a las “falsas creencias”, a las religiones “populares” dominadas por el dogma, el fanatismo y la intolerancia, entre las cuáles se encuentra la católica.

Este énfasis en la religión natural, que se deriva de la misma capacidad cognoscitiva de la razón, provocaría con el tiempo la secularización de la religión. La religión racional se convertiría, con *Rousseau*, en religión civil del Estado. A Rousseau le interesa preservar la paz pública en el Estado, y a este fin está dedicado el *Contrato social* (1762). Ahora bien, este pacto social no le otorga al soberano capacidad para decidir más allá de lo que conviene a la utilidad y a la paz públicas. Por lo tanto no tiene capacidad para entrometerse en las creencias religiosas de los ciudadanos, siempre y cuando éstas no tengan ninguna influencia negativa sobre lo público, restringiéndose al ámbito de lo privado. Habría por tanto dos tipos de religiones: una interior, que todo el mundo es libre de seguir y sobre la que el soberano no tiene ningún derecho, y otra exterior, que ha de fomentar la confianza de los ciudadanos en el deber. Es este segundo tipo de religión la que interesa en la teoría del contrato social y es a la que Rousseau se refiere cuando dice que “jamás se fundó Estado alguno al que la religión no le sirviera de base”. Sin embargo, estos dos tipos de religión no son excluyentes. Cada ciudadano puede tener las creencias que le plazcan en lo relativo a la vida venidera, esto no es asunto del soberano, con tal de que sea un buen ciudadano.

“Los súbditos no deben, por tanto, dar cuentas al soberano de sus opiniones, salvo que estas opiniones importen a la comunidad. Ahora bien, importa mucho al Estado que cada ciudadano tenga una religión que le haga amar sus deberes; pero los dogmas de esta religión no interesan ni al Estado ni a sus miembros sino en tanto que esos dogmas se refieren a la moral y a los deberes que quien la profesa está obligado a cumplir para con otro. Todos pueden tener además las opiniones que les plazcan, sin que corresponda al soberano conocerlas: porque como no tiene ninguna competencia en el otro mundo, cualquiera que sea la suerte de los súbditos en la vida futura no es asunto suyo, con tal que sean buenos ciudadanos aquí abajo” (p. 163).

Hay por tanto una religión puramente civil cuyos preceptos corresponde al soberano fijar. Se trata de un credo mínimo de preceptos civiles cuyo único fin es asegurar la convivencia pacífica y el buen funcionamiento de la sociedad. Aunque los preceptos de esta religión civil deben ser establecidos por el soberano, Rousseau se atreve a señalar algunos dogmas. Hay dos tipos de dogmas: positivos y negativos. Los “dogmas positivos” son generales: *“la existencia de la divinidad poderosa, inteligente, bienhechora, previsora y providente, la vida por venir, la felicidad de los justos, el castigo de los malvados, la santidad del contrato social y de las leyes”* (p. 164). Sin embargo, parece que Rousseau se pone más tajante por lo que respecta al único “dogma negativo” que apunta: la prohibición de la intolerancia. De esta forma establece uno de los límites de la religión civil: no se debe tolerar a los intolerantes. Excluye así del Estado a todas aquellas religiones que son intolerantes con los que no profesan sus mismas creencias. Cuando se refiere a las religiones intolerantes Rousseau está pensando tanto en la religión católica como en las secciones intolerantes de la religión protestante. La reciprocidad de la tolerancia se constituye en Rousseau como una exigencia fundamental para la convivencia en el Estado ilustrado.

3. Voltaire: la tolerancia universal

Voltaire es el principal defensor de la tolerancia universal, prueba de ello es su *Tratado sobre la tolerancia* de 1763. Este texto, sin embargo, no ha tenido tanta relevancia filosófica debido al hecho de que Voltaire se ciñe al caso particular de la misteriosa muerte de un niño en casa de la familia Calas. De esta forma, el objetivo principal de Voltaire no es tanto ofrecer una fundamentación verdaderamente ilustrada y universal de la necesidad de instituir la libertad de conciencia y la tolerancia en la sociedad, sino que más bien su propó-

sito es el de restablecer el honor perdido de esa familia, y en particular del padre de la víctima, que había sido torturado injustamente por ser el supuesto asesino de su propio hijo. Por este motivo, el texto de Voltaire, que por otra parte hace alarde de conocer los ardis y recursos de la retórica sofista griega, no ha tenido tantas repercusiones en el análisis del concepto moderno de tolerancia. Sin embargo, es en las escasas páginas que le dedica Voltaire al término en su *Diccionario filosófico* (1764) donde se encuentra la más bella de todas las definiciones que se han dado de la tolerancia. Nunca serán demasiadas las veces que se citen estas palabras que aquí reproducimos:

“¿Qué es tolerancia? Es la panacea de la humanidad. Todos los hombres estamos llenos de flaquezas y errores y debemos perdonarnos recíprocamente, pues esta es la primera ley de la naturaleza” (p. 333).

También en el caso de Voltaire fue la desastrosa experiencia histórica inmediata la que le llevó a predicar la tolerancia universal. Ya está bien de guerras y de muertes inútiles por cuestión de creencias y de intolerancia. ¡Qué feliz sería el mundo si se extendiera definitivamente la tolerancia a todas las creencias y opiniones! Era el momento para poner todo el énfasis en pedir esa tolerancia universal. La Ilustración se había encargado de hacer de la filosofía la llave para alcanzar la libertad y el bienestar en un mundo harto de cargar con el yugo del fanatismo. La mera razón se había convertido en la única guía de los hombres, en el remedio contra el fanatismo y la opresión. No había que desaprovechar el momento.

“La filosofía, la sola filosofía, esa hermana de la religión, ha desarmado las manos que la superstición había ensangrentado tanto tiempo y la mente humana, al despertar de su ebriedad, se ha asombrado ante los excesos a que la había arrastrado el fanatismo” (*Tratado sobre la tolerancia*, p. 101).

Y un poco más adelante afirma en favor de la todopoderosa Razón:

“El gran medio para disminuir el número de los maníacos, si alguno queda, es entregar esa enfermedad del espíritu al régimen de la razón, que ilustra lenta pero infaliblemente a los hombres. Esta razón es dulce, es humana, inspira la indulgencia, aboga la discordia, afirma la virtud, vuelve digna de amor la obediencia a las leyes, más todavía de lo que las mantiene la fuerza” (p. 108).

Pero ¿cuál es el fundamento de esta tolerancia universal? Para abordar esta cuestión hay que tener en cuenta que Voltaire, al igual que la mayoría de sus contemporáneos, era un hombre profundamente religioso. Creía en la existencia de Dios a pesar de sus violentos y sarcásticos ataques contra la Iglesia católica como institución y el clericalismo reinante, además de sus críticas a las creencias cristianas en general. En su *Tratado de Metafísica* ofrece dos líneas de argumentación para demostrar la existencia de Dios, pero no es menester ahora entrar en este tema. Así pues, como no podía ser de otra manera, la tolerancia universal tiene un fundamento teológico. En un capítulo del *Tratado sobre la tolerancia* titulado “De si la intolerancia es de derecho natural y de derecho humano” señala Voltaire que hay dos tipos de derecho: el natural y el humano. Éste último tiene que estar siempre fundado en el primero pues la naturaleza, que es racional, es el criterio último por el que debemos guiarnos. Ambos tipos de derecho están fundados en un principio último de calado teológico: “No hagas lo que no querrías que te hiciesen”. De acuerdo con este fundamento teológico, concluye que la intolerancia no es de derecho humano porque va en contra de la razón y, además, es contraria a la naturaleza. Los seres humanos nos hemos rebajado incluso por debajo del nivel de los animales. La intolerancia y el fanatismo que habían dominado las mentes europeas hicieron de aquellos hombres seres extraños a la propia naturaleza:

“El derecho de la intolerancia es, por tanto, absurdo y bárbaro; es el derecho de los tigres, y es mucho más horrible, porque los tigres sólo desgarran para comer, y nosotros nos hemos exterminado por unos párrafos” (p. 111).

Todo el *Tratado sobre la tolerancia* es una apología de la tolerancia universal y una crítica contra el fanatismo. Sin embargo, Voltaire se da cuenta de que incluso una tolerancia universal puede llegar a ser perjudicial. Es consciente de que la tolerancia ha de tener algún límite. Pero en este punto no es nada claro. En un primer momento afirma que sólo en un caso el gobierno tiene el derecho a no tolerar: únicamente cuando el error se convierte en un crimen. Dice: *“para que un gobierno no tenga derecho a castigar los errores de los hombres es menester que esos errores no sean crímenes”* (p. 164). Sin embargo, este límite no deja de estar exento de innumerables problemas. El párrafo continúa de una manera problemática: *“y son crímenes únicamente cuando perturban a la sociedad: perturban a esa sociedad desde el momento en que inspiran el fanatismo; por tanto, es preciso que los hombres empiecen por no ser fanáticos para merecer la tolerancia”*.

Es evidente que Voltaire está pensando en el caso particular de los Calas ya que de otra manera perfectamente se hubiera dado cuenta de que una aplicación universal de este principio es contradictoria e inviable. En primer lugar, habría que definir mejor lo que significa “error” y lo que significa “crimen”, ya que de esto depende la arbitrariedad del argumento a favor o en contra de la tolerancia en cada caso particular. En segundo lugar, es peligroso considerar que lo único a lo que podemos llamar crimen es aquello que perturba a la sociedad. Si esto fuera así –asomémonos a la casuística–, el asesinato de un mendigo desamparado no podría ser considerado un crimen porque la sociedad no sufre ningún agravio, es más, según una racionalidad instrumental o economicista, quizás salga beneficiada. Así pues, esta concepción de la intolerancia legítima no concuerda con algunos de los derechos fundamentales del ser humano. Bien es cierto que en la época en la que escribía Voltaire, aunque las Luces

empezaban a iluminar a la Humanidad, la revolución francesa aún no había tenido lugar y los ideales en los que se inspiraría en 1948 la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (igualdad, libertad y fraternidad) aún se perdían en la sombra de los grandes crímenes cometidos en nombre de la religión.

Por último, es interesante referirse al caso siempre polémico del ateísmo. Voltaire no es tan radical como Locke con respecto a su tesis sobre la necesidad de no tolerar a los ateos, aunque en el fondo asume el mismo argumento. Para Voltaire el ateísmo es un desvío de la razón, un desvío nada más y nada menos que de la verdad misma, y lo atribuye únicamente a la ignorancia de la gente. Es para Voltaire la consecuencia de las supersticiones: uno espera cosas que oye de la divinidad y se da cuenta de que esas cosas no llegan. Entonces se siente engañado. El ateísmo es resultado de una falta de instrucción y estudio adecuados. Léanse las palabras que dedica Voltaire al ateísmo en el capítulo X:

“Todos esos falsos milagros con los que quebrantáis la fe que se debe a los verdaderos, todas esas leyendas absurdas que añadís a las verdades del Evangelio, apagan la religión en los corazones; demasiadas personas que quieren instruirse, y que no tienen tiempo de instruirse suficientemente, dicen: «Los maestros de mi religión me han engañado, por tanto no hay religión; más vale echarse en brazos de la naturaleza que en los del error; antes prefiero depender de la ley natural que de las invenciones de los hombres». Otros tienen la desgracia de ir todavía más lejos: ven que la impostura les ha puesto un freno, y no quieren siquiera el freno de la verdad, se inclinan hacia el ateísmo; uno se vuelve depravado porque otros han sido bribones y crueles” (p. 132).

En el capítulo XX vuelve sobre el tema del ateísmo: afirma que el ser humano necesita el yugo de la religión y de la superstición. Esta idea es un tanto contradictoria con el resto del tratado. Se basa

en la debilidad y la perversidad innata del género humano. La religión actúa como un buen freno para el hombre dadas estas premisas. En todo caso, llega a decir Voltaire que siempre es mejor un supersticioso que un ateo:

“Tanta es la debilidad del género humano, y tanta su perversidad, que más le vale, sin duda, ser subyugado por todas las supersticiones posibles, con tal de que no sean mortíferas, que vivir sin religión. El hombre siempre ha tenido necesidad de un freno, y aunque fuese ridículo hacer sacrificios a los faunos, a los silvanos, a las náyades, era mucho más razonable y más útil adorar esas imágenes fantásticas de la Divinidad que entregarse al ateísmo. Un ateo que fuese razonador, violento y poderoso, sería un azote funesto como un supersticioso sanguinario [...] Cuando los hombres no tienen nociones sanas de la Divinidad, las ideas falsas las suplen, lo mismo que en tiempos de desgracia se trafica con moneda falsa cuando no se tiene la buena” (p. 169).

Voltaire está asumiendo la tesis rousseauiniana de que “en todas partes donde hay una sociedad establecida se necesita una religión”. Así, en contra de lo que diría Marx un siglo más tarde, la religión no sólo no es el opio del pueblo, sino que además es necesaria donde haya una sociedad de seres humanos ilustrados.

Como hemos visto, Voltaire lleva a cabo una fuerte campaña por la tolerancia sin desprenderse de los presupuestos cristianos. Aboga por la “tolerancia universal”, pero siempre desde las premisas que le proporciona el cristianismo: el amor al prójimo, el hecho de ser todos hijos del mismo Padre y de haber sido creados todos por un mismo Dios. Desde esta perspectiva es normal que Voltaire, al igual que Locke, considere el ateísmo como el mayor enemigo de la tolerancia: sin la referencia última a un mismo Creador o a un mismo Padre –en definitiva, sin Dios– es imposible que los hombres puedan convivir en paz.

“No se necesita un gran arte, ni una elocuencia muy rebuscada, para demostrar que los cristianos deben tolerarse los unos a los otros. Voy más lejos: os digo que hay que mirar a todos los hombres como hermanos nuestros. ¡Cómo! Mi hermano, ¿el turco? Mi hermano ¿el chino? ¿el judío? ¿el siamés? Sí, desde luego; ¿no somos todos hijos del mismo Padre, y criaturas del mismo Dios?” (p. 174).

Los filósofos de las Luces confiaban en que el ser humano, dotado de razón, comprendería la necesidad de este ideal y lo aplicaría. Combinando las teorías sobre la democracia y la tolerancia, se desembocó en lo que fue el gran logro jurídico de la Ilustración: la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* (1793), sobre la que se construiría siglo y medio más tarde –en 1948– nuestra actual *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, declaración en la que pretenden estar ancladas todas las democracias liberales.

4. Stuart Mill: tolerancia y libertad

Ya en el siglo XIX tienen lugar los acelerados comienzos del pensamiento liberal en Europa. Sin duda, muchos fueron los teóricos que escribieron sobre la tolerancia en este siglo, siempre desde la defensa prioritaria de las libertades individuales. El autor más relevante para comprender el desarrollo del concepto de tolerancia hasta nuestros días fue el filósofo político liberal John Stuart Mill y su ensayo *De la libertad* (1859). Las preocupaciones de Mill giraban en torno al problema del conformismo que caracterizaba a la Inglaterra victoriana. Este ensayo es precisamente una amplia defensa de la libertad individual frente al “conformismo entorpecedor” impuesto por la sociedad y las costumbres sociales. Aunque es una obra dedicada al tema principal de la libertad, ofrece ricos análisis sobre la tolerancia. Sin duda *De la libertad* es considerado el texto clásico del

siglo XIX sobre este tema. La relevancia de Mill para nosotros radica en que es el primero en subrayar la importancia de la relación entre tolerancia y pluralismo. Esto condicionó de una manera realmente novedosa su defensa de la tolerancia, que podemos caracterizar mediante las siguientes notas: primero, Mill habla ya de una tolerancia general y no sólo de tolerancia religiosa, como hacía Locke por ejemplo. Segundo, y derivado de lo anterior, Mill se distingue de Locke por la atención que presta al carácter *moralmente* malo de la intolerancia, y no sólo a su supuesta irracionalidad. Tercero, y para nosotros esto es fundamental, Mill hace hincapié en el valor de la diversidad y subraya que es bueno que existan diferentes maneras de vivir y “experiencias de vida” diversas para el buen desarrollo intelectual de cada individuo en particular, y también para que una sociedad prospere, no se estanque en la mediocridad, como parece que estaba sucediendo en la Inglaterra de mediados del XIX.

Estas son las tres notas distintivas que en un primer momento podemos resaltar con respecto al problema de la tolerancia en el ensayo de Mill. Pero el trasfondo filosófico que envuelve este escrito en particular, y todo su pensamiento político y ético en general, es mucho más rico. Resulta indispensable adentrarnos en él para descubrir lo verdaderamente novedoso que hay en este intelectual aventajado del siglo XIX. Es ese trasfondo que resurge de una segunda lectura del escrito de Mill lo que hace pensar que no era la defensa de la libertad individual lo que le preocupaba de verdad, sino algo más relevante: los fines de la vida (BERLIN).

De todos es conocida la extraordinaria educación en la que fue instruido John Stuart Mill desde muy pequeñito por su padre, James Mill, al cual nunca dejó de adorar. Una educación radicalmente utilitarista sobre sólidos cimientos empíricos y los textos de Bentham hicieron de Mill, con sólo diecisiete años, una mente superdesarrollada con un bagaje intelectual único en su época. Sin embargo, aunque siempre siguió los principios que le había inculcado su padre y siempre creyó en la felicidad universal de Bentham, la nota predo-

minante de sus escritos no fue utilitarista. Evidentemente, nunca dejó de creer que la felicidad era la finalidad de todas nuestras acciones, sin embargo una duda le invadió muy pronto: aun en el caso de que se cumpliera el ideal de felicidad universal de Bentham, ¿se colmarían de este modo todos sus deseos? Se dio cuenta así de que este no debía ser el verdadero fin de la vida, tenía que haber otros fines últimos que cada cual debía buscar por sí mismo.

Su defensa de la libertad –particularmente de la libertad de pensamiento y de expresión– y de la individualidad en el ensayo mencionado, está íntimamente relacionada con la convicción de que la utilidad, entendida como felicidad, no era el único fin *a priori* de la vida. Antes bien, hay pluralidad de fines que cada uno ha de perseguir a su manera. Detrás de este planteamiento aflora una concepción *poiética* del hombre: el ser humano no se diferencia de los animales tanto por ser poseedor de entendimiento o por su racionalidad, sino por su capacidad de elección, por estar en continua transformación, por su plasticidad, por ser buscador de fines, que van cambiando con las distintas experiencias de vida, y a través de los cuales el hombre está continuamente redefiniéndose a sí mismo. Llega a la felicidad gracias a un proceso de creación personal. El corolario inmediato que se desprende de esto es que cuanto más variadas sean las formas de buscar aquellos fines últimos, más ricas serán las vidas de los hombres.

En todos sus escritos Mill siempre fue fiel a la defensa incondicionada de la libertad individual y de la variedad de formas de vida, no sólo por su convencimiento de que éstas son las condiciones indispensables para el progreso del individuo y de la sociedad, sino también porque veía que se estaba produciendo cierta atrofia y estancamiento en las mentalidades europeas de su momento a causa del “despotismo de la costumbre”. Mill está convencido de que *“Europa debe únicamente a esta pluralidad de vías su desenvolvimiento vario y progresivo. Pero empieza ya a poseer esta ventaja en grado bastante menor. Marcha decididamente hacia el ideal chino*

de hacer a todo el mundo parecido” (p. 105). Mill fue durante toda su vida defensor de los herejes, de los apóstatas, de los blasfemos, en definitiva, de todas aquellas formas de pensar y de vivir que eran o habían sido reprimidas y que él consideraba necesarias, aun en el caso de que fueran falsas.

No es momento de ofrecer un resumen del pensamiento de Mill, ni de considerar las críticas que le han llovido desde entonces, muchas de ellas acertadas. Lo visto hasta el momento nos sirve para corroborar lo siguiente: lo que Mill escribió y lo que en su vida demostró no tenía conexión directa con el principio de la “mayor felicidad”, sino más bien con la defensa de los derechos humanos, o lo que es lo mismo, de la libertad y la tolerancia. En efecto, Mill *“deseaba la mayor variedad posible en la vida y el carácter humanos. Comprendió que esto no podía ser obtenido sin defender al individuo frente a los demás y, sobre todo, frente al terrible peso de la presión social”* (BERLIN, p. 254). Por ello hizo de la tolerancia uno de los verdaderos valores, junto con la libertad, el individualismo y el pluralismo, a los que consagró todos sus esfuerzos, tanto en sus escritos, como en su vida pública. Oficialmente se dedicó a defender los principios del utilitarismo y de la búsqueda de la felicidad; sin embargo, su auténtica preocupación era la defensa de la libertad individual, de la variedad de formas de vida y de la tolerancia.

Podemos decir incluso que fue el primero que abogó por la tolerancia sin restricción alguna. Consideraba que era necesario tolerar, aun a sabiendas de que lo tolerado era falso. Incluso en ese caso se hacía un favor a la verdad y a la sociedad. No pedía necesariamente que fueran aceptadas todas las opiniones; sólo que fueran escuchadas... y tolerarlas, pero nada más que tolerarlas. Criticarlas, reírse de ellas, despreciarlas, pero tolerarlas. Desde presupuestos empiristas pensaba que la verdad nunca la tenemos de modo completo. Sólo a través de la observación y de la experiencia podemos ir continuamente acercándonos a ella. Lo mismo ocurre con las ideas morales, políticas y religiosas: es necesario escuchar y com-

prender todas las opiniones, cuantas más mejor, y tolerarlas, para poder llegar a ejercer el verdadero ejercicio racional y tratar de acercarnos así lo más posible a la verdad: *“Sin tolerancia desaparecen las bases de una crítica racional, de una condena racional. Mill predicaba, por consiguiente, la comprensión y la tolerancia a cualquier precio”* (BERLIN, p. 255).

Se puede decir que fue John Stuart Mill el primer intelectual en predicar una tolerancia total. Como se dijo antes, su petición de tolerancia fue más allá de las ideas religiosas. Incluso dentro del ámbito religioso fue el primero en pedir tolerancia de forma vehemente, tanto para las distintas doctrinas religiosas como para aquellos que no profesaban ningún tipo de creencia. Y esto en una sociedad, la de la Inglaterra decimonónica, en la que los ateos, aunque no eran víctimas de una persecución atroz como en épocas anteriores, sí sufrían discriminación, se les impedía disfrutar de las subvenciones del Estado o desempeñar empleos públicos.

John Stuart Mill constituye un hito fundamental en la historia de la filosofía política y, concretamente, en la historia del concepto de tolerancia en el nuevo marco de una Europa que daba sus primeros pasos hacia el liberalismo económico y político. Defendió siempre el poder de la individualidad y de la libertad llevadas a sus últimas consecuencias. Frente a la concepción abstracta de la verdad, promulgó en cierto modo el concepto de verdad como creación humana, con lo que tenía un nuevo argumento para poner en primer plano la libertad del sujeto. Constante fue su apoyo al liberalismo político y económico frente a la intervención del Estado en los casos en los que la propia seguridad de la nación y de los individuos no se viese en peligro.

Mill representó un primer paso en el proyecto de una Europa unida bajo la bandera del pluralismo y de la tolerancia. Él mismo señala que los europeos deben mucho a la “pluralidad de caminos”, precisamente porque de las diferencias y de la variedad surgió la individualidad, la tolerancia, la humanidad. Mas he aquí la otra cara

de la moneda: con su teoría política Mill ha contribuido sin quererlo a la transformación del concepto de tolerancia en lo que llamaremos *tolerantismo* o *tolerancia ciega*: la tendencia a convertir la tolerancia en un valor absoluto. Esta transformación conceptual implica desatender el objeto de lo tolerado, es decir, no entra en el contenido de lo que se tolera ni en la cuestión de si debe ser tolerado o no. Esta tendencia desembocará en una completa desvirtuación de la tolerancia en las democracias liberales del siglo XX y comienzos del XXI, pasando de ser una virtud propia de los individuos a un auténtico vicio de la sociedad.

5. Concepto premoderno y moderno de tolerancia

Como hemos visto, en sentido estricto la tolerancia no es un valor o una virtud moderna. En la antigua Grecia, en la Edad Media y en el Renacimiento también existía una cierta tolerancia. Sin embargo, todos los estudiosos de la ética y la filosofía política consideran que se trata de un concepto que tuvo su origen en el siglo XVII y XVIII con los trabajos de autores como Milton, Montaigne, Locke, Spinoza o Voltaire. Algunos han hablado de una tolerancia “premoderna”, pero con escaso rigor. Más bien con el único propósito de recordar que algo de tolerancia había antes de tales siglos, pero aún no hay estudios que planteen las diferencias entre la llamada tolerancia premoderna y el concepto y práctica moderna de la misma. Con todo, hay una cosa en la que sí coinciden los investigadores de la historia de la ética: el concepto propiamente moderno de tolerancia nace junto a la reivindicación de la *libertad de conciencia* en un mundo en el que la diversidad de las creencias religiosas reinantes hacía cada vez más difícil la concordia y la paz en Europa. Desde entonces, los conceptos de tolerancia y libertad de conciencia van de la mano. No podemos concebir uno sin el otro. Este es sin duda el gran logro de la modernidad.

Es posible apuntar algunas diferencias que sirven para comprender el cambio de rumbo que toma la filosofía política en este momento. Un estudio más minucioso de la cuestión sería necesario. He aquí, a modo de notas sueltas, las siguientes diferencias entre el concepto premoderno y moderno de tolerancia:

1. Hasta el siglo XVI el aristotelismo está muy presente en el ambiente filosófico y cultural europeo. El concepto de *prudencia* era el encargado de calibrar si la ética y la filosofía política iban o no por buen camino. A partir del siglo XVII la *opinión pública* ocupa el lugar que perdería la prudencia en el discurso filosófico y en la praxis política. La ausencia de este antiguo concepto hizo que la opinión pública cumpliera la función de puente entre teoría y praxis durante fines del XVII y todo el XVIII. El papel de la opinión pública fue determinante para la construcción del concepto moderno de tolerancia (HABERMAS, 1987 y 2003).

2. Por otra parte, la filosofía política deja de ser una *filosofía práctica* y se convierte en una *técnica* para formar estados. Y una de las “herramientas” indispensables a la hora de construir un estado moderno fuerte y amplio, donde tenga cabida una pluralidad de concepciones de vida y de creencias (incluidos ateos, agnósticos y librepensadores), es el concepto de tolerancia tal y como se va configurando a partir del XVII, bajo dos premisas: la separación entre la Iglesia y el Estado y la libertad de conciencia.

3. Quizás la más importante característica de la tolerancia moderna, que no tenía la premoderna, es su relación necesaria con la *democracia*. Esta interrelación es típicamente moderna. Como ya dijimos antes, uno de los fundamentos más importantes de la democracia es el pluralismo, y para que éste sea posible se precisa de una cierta tolerancia. Por otra parte, la verdadera tolerancia sólo es viable bajo condiciones de libertad (se puede hablar realmente de tolerancia si uno es libre para tolerar o no tolerar) y de igualdad (no se

puede decir que alguien tolera los actos a su superior si está amenazado directa o indirectamente por su poder). Sin olvidar que libertad e igualdad constituyen también las condiciones indispensables de toda democracia.

4. Cabe afirmar, pues, que la igualdad se erige en una de las condiciones tanto de la democracia como de la tolerancia moderna. Podemos deducir, por consiguiente, una nueva diferencia: “De las cenizas del súbdito nace el ciudadano en la medida en que la soberanía del príncipe recae sobre los hombros del súbdito. La relación vertical –entre súbditos y soberanos– abre así paso a la relación horizontal entre los ciudadanos” (THIEBAUT, 1999, p. 57). Se pasa de una tolerancia *vertical* (entre el poder y sus súbditos) a una tolerancia *horizontal* o auténtica (entre ciudadanos iguales). Es decir, en el mundo moderno ya no se trata de esa tolerancia que puede y debe desarrollar todo poder con sus subordinados, sino de la que personas con igual condición social se prestan unas a otras.

5. Una última nota relevante: se evoluciona de una tolerancia *pasiva* a una tolerancia *activa* (GINER). La tolerancia pasiva es tan vieja como la filosofía misma. Se corresponde con el manoseado principio de “*laissez faire*”, es decir, dejar que los demás vayan a lo suyo, aunque no nos guste lo que hacen. Es una tolerancia que ayuda a llevarse bien y a convivir sin demasiados problemas en un mundo ya excesivamente complicado. La tolerancia pasiva roza el indiferentismo. Muy distinta es la tolerancia que llamamos activa. Consiste en la actitud deliberada de ejercer el derecho a expresar nuestras opiniones y llevar a cabo aquellas acciones que consideramos buenas, de igual forma nos permite discrepar y plantear nuestras objeciones a las opiniones y creencias de los demás que consideramos desacertadas, incluso ejercer nuestro derecho a no permitir que los demás lleven a cabo aquellas acciones que nos parecen lesivas. La tolerancia activa es propiamente moderna por cuanto

requiere, como dice Salvador Giner, un ciudadano dinámico y democrata. Sólo los modernos teorizaron y trataron de implantar una tolerancia activa lo menos limitada posible.

* * *

Estas son, a grandes rasgos, las notas que diferencian la tolerancia que hemos denominado premoderna de la moderna. Sin embargo, sería en cierto modo ingenuo pensar que aún hoy sigue vigente en toda su plenitud la concepción moderna de la tolerancia. Los últimos decenios nos abren cada vez más a una serie de realidades sociales, culturales y políticas nuevas que, si bien enraizadas en la modernidad, tienden poco a poco a desprenderse de ella. Así, una de las consecuencias de la democracia liberal y del espíritu de la tolerancia forjados en Europa ha sido el surgimiento de nuevos grupos y comunidades culturales que se han visto con una posibilidad de la que no disfrutaban hasta entonces: reivindicarse como grupos con una identidad distinta y susceptible de reconocimiento tanto a nivel particular como a nivel institucional. Nuestras sociedades ya no son homogéneas, ilustradas y armónicas, como nos pintaba la teoría política moderna. Las diferencias culturales han tomado la palabra una vez que se ha conseguido satisfacer las libertades individuales que pretendía la teoría liberal. La vieja sociedad liberal ha evolucionado hacia formas culturales diversas y plurales. El pluralismo de las formas individuales de vida que predicaba Mill se ha trasmutado al ámbito de las distintas culturas donde parece mucho más difícil encontrar puntos en común. La sociedad plural liberal se ha convertido en una *sociedad multicultural*. Incluso un país históricamente forzado a la homogeneidad como es España se ha tenido que abrir en los últimos años a la multiculturalidad. A raíz de estos cambios, el concepto de tolerancia se transforma adaptándose a la nueva realidad. Por ello, quizás podríamos hablar de un estadio más en el proceso de formación del concepto de tolerancia que podríamos llamar “postmoderno”, en cuanto que ha de atender a las situaciones emergentes que no exis-

tían en la modernidad: si el ideal moderno de tolerancia iba inevitablemente unido a la exigencia de la libertad de conciencia, la tolerancia “postmoderna”¹, asociada al fenómeno del multiculturalismo, iría un poco más allá para abordar el problema del reconocimiento jurídico de nuevas realidades culturales en el seno de sociedades democráticas, donde hay una mayoría cultural y diversas minorías que pretenden participar en igualdad de condiciones en la arena pública.

Sin extendernos sobre este tema, sólo nos interesa apuntar la posibilidad de hablar de una tolerancia “postmoderna” que pueda ser diferenciada de su concepción moderna. En este sentido, en un contexto multicultural donde hay minorías (inmigrantes, negros, judíos, musulmanes, protestantes, homosexuales, etc.) que parten de una situación de desventaja con respecto a la cultura dominante, ya no sirve la simple afirmación de la libertad de conciencia para estas minorías, sino que reivindican además el *reconocimiento* de su identidad como un valor deseable y exigible a las instituciones democráticas. Walzer es uno de los autores que, desde una perspectiva multicultural y comunitarista, mejor ha delimitado el concepto de tolerancia “postmoderna”, con sus implicaciones sociales, políticas y éticas (WALZER).

1. Asumimos la distinción de Alfredo Marcos con respecto a los términos “posmoderno” (sin “t”) y “postmoderno” (con “t”). El término “posmoderno” (sin “t”) y sus derivados hacen referencia a un determinado estilo de filosofía, tendente al llamado pensamiento débil, al relativismo y esteticismo (MARCOS). No nos referimos a una posible teoría de la tolerancia acorde con las connotaciones que tiene este tipo de filosofía. Utilizamos, sin embargo, el término “postmoderno” (con “t”) para señalar el proceso histórico que viene después de los tiempos modernos, sin hacer referencia a ninguno de los presupuestos que alumbran este tipo de filosofía que se ha dado en llamar “posmoderna”. Así pues, aquí apuntamos simplemente la posibilidad de hablar de un tipo de tolerancia diferente al ideal de tolerancia moderna, dados los cambios que han sufrido nuestras sociedades en los últimos decenios. Con el término “postmoderno” no queremos, por tanto, referirnos a los presupuestos básicos de aquel tipo de filosofía que surge como respuesta a los múltiples fracasos de la modernidad. Léase el término, pues, en sentido simplemente cronológico.

6. Desarrollo no lineal de la idea de tolerancia

El concepto de tolerancia no ha tenido una evolución lineal, sino más bien un desarrollo tortuoso, con esperanzadores avances e inquietantes retrocesos. A pesar de que normalmente la práctica ha ido siempre retrasada con respecto a la teoría, la historia nos ha mostrado cómo se ha ido plasmando esta virtud en algunos hitos: la *Paz de Augsburgo* (1555); el *Edicto de Nantes* (1598); el *Acta de Tolerancia* en Inglaterra (1689). Esto sin tener en cuenta las más recientes declaraciones de derechos individuales y sociales que se han ido consolidando en Europa, de las cuáles las más importantes son, sin duda, la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (1948) y la *Carta de Derechos Fundamentales* (Consejo europeo de Niza, 2000), actualmente parte del Tratado Constitucional de la Unión Europea.

La idea de la tolerancia moderna se constituye durante un proceso que se inicia con la Reforma y llega hasta nuestros días. En este largo período se va nutriendo de unos elementos y va desechando otros. Se puede decir que la Ilustración fue quizás el momento más importante en la configuración del concepto de tolerancia en cuanto que se asocia al principio kantiano del respeto y la dignidad de la persona. Sin embargo, en el momento actual, la denominada filosofía posmoderna (sin “t”) ha puesto en entredicho las bases sobre las que se puede construir una verdadera teoría de la tolerancia aplicable a la realidad social (LUCAS, MARTÍNEZ DE PISÓN). Esta discontinuidad en la evolución del concepto nos la muestra también el hecho de que a lo largo de la historia se han ensayado, incluso de forma paralela, distintos modelos de tolerancia.

Es lo que ocurre, por ejemplo, tras la Reforma, en un tiempo en que los incesantes conflictos religiosos hicieron que el poder de las monarquías europeas ensayara dos caminos que, a través de distintos conceptos de tolerancia, condujeran al fortalecimiento de la monarquía. Por un lado, el *modelo francés*, plasmado en el Edicto de

Nantes, dio rienda suelta a una libertad religiosa bajo la soberanía política del rey que contribuyera a construir un Estado pacífico. Por otro lado, el *modelo germánico* que asimilaba, a través de la Paz de Augsburgo, el principio de *cuius regio, eius religio*, según el cual sería el príncipe quien establecería cuál era la única religión oficial del Estado. En el primer modelo, se entreveía ya la relegación de las creencias religiosas al ámbito privado de cada cual, siempre y cuando tales creencias no pusieran en peligro el orden público y la soberanía del rey; en el segundo modelo, se reforzaba el poder del príncipe al someter a su arbitrio la elección de la confesión de los súbditos. A la postre sólo tuvo éxito el camino francés, que fue elevado a teoría por el liberalismo de Locke, ya en Inglaterra. El ejercicio del poder reconocía que la cuestión religiosa no era relevante a la hora de legitimarlo. Por el contrario, el modelo germánico estaba ya desde el comienzo condenado al fracaso. No ofrecía ninguna alternativa de convivencia pacífica más que la de abrazar la religión del príncipe o emigrar. Esto provocó nuevos conflictos que desembocaron en una intolerancia incluso mayor que la que existía antes. Fue un camino ciego que tuvo que desandarse porque no ofrecía ninguna solución. Incluso el imperio Austrohúngaro, en buena parte heredero del camino germánico, acabó por sacar lecciones, ya en el siglo XIX, de la vía alternativa (THIEBAUT, 1999).

Así pues, vemos cómo se ensayaron en ese momento dos caminos que, a través de una determinada idea de tolerancia, buscaban la paz en los distintos estados europeos. Ambos modelos consiguieron reforzar el poder político de los príncipes. Sin embargo, sólo el modelo francés fue capaz de asimilar el hecho de la diversidad de creencias en el espacio público moderno.

2

Concepto y razones de la tolerancia

1. Problemática general del concepto de tolerancia

Hemos visto que el progreso en la idea de tolerancia nunca ha sido uniforme y unidireccional. En los últimos años se ha producido un fuerte incremento de trabajos y publicaciones sobre esta virtud y sobre la necesidad de ponerla en práctica en las sociedades democráticas. Por doquier se habla de tolerancia. Parece que en todo momento y en todo ámbito es saludable invocar dicha virtud, hasta el punto de considerar que cualquier apelación a la misma, por muy ingenua que sea, puede ser beneficiosa. Una excesiva campaña a su favor puede ser buena, pero sólo en cuanto estimula la concienciación de un mayor respeto a valores como la convivencia pacífica o el pluralismo moral y político. Sin embargo, no todo es un campo de rosas: no nos faltan razones para considerar que los efectos negativos que ha provocado este *boom* incontrolado de la “retórica de la tolerancia” (SÁDABA, p. 250) han sido más extensos que los efectos positivos. Se ha producido una trivialización del concepto hasta tal punto que se ha vaciado de contenido, o peor aún, se refiere a cualquier cosa. Todo es susceptible de ser tolerado y cuando alguien se atreve a prohibir un acto o a expresar el rechazo de ciertos comportamientos, con rapidez la opinión pública le tildará de intoleran-

te. La tolerancia se ha convertido en un valor absoluto, cuando en realidad se trata de un valor relativo, relativo al objeto que pide ser tolerado. En la actualidad se ha perdido el verdadero sentido del concepto. Por eso no estamos ni mucho menos en el momento de máximo esplendor de esta controvertida virtud. Más bien nos encontramos en un momento histórico de estancamiento en lo que a la filosofía de la tolerancia se refiere. Parece que hoy la tolerancia se disipa en el fango de la indiferencia.

Sirva la metáfora del sendero para referirnos a la historia del concepto de tolerancia. El camino a través del cual se ha ido configurando tal concepto no ha sido unidireccional y recto. Antes bien, se ha revelado como sendero tortuoso, con graves obstáculos, que en determinados momentos se bifurcaba y en otros se perdía en laberintos que hacían retroceder los pasos andados. No podemos pensar hoy que ya hemos llegado al final del trayecto y que hemos encontrado una solución a la cuestión de la tolerancia. Tampoco tenemos evidencias que nos indiquen que hemos seguido el mejor camino. Éste permanecerá inconcluso mientras las sociedades sigan evolucionando y tengan que hacer frente a nuevas exigencias y necesidades.

La virtud de la tolerancia es necesaria allá donde convivan personas con distintas concepciones del bien. Por eso el camino de la clasificación constante del concepto y de su correcta aplicación está mucho más cerca de la verdad que la renuncia a la investigación (POPPER). A partir del hartazgo que produjo en la gente las intensas guerras de religión, Europa decidió (mejor o peor, eso es otro asunto) adoptar el camino de la tolerancia gracias al cual era viable la realización de algunos valores morales beneficiosos para la paz y la convivencia entre personas con distintas creencias religiosas. No podemos decir que el sendero de la tolerancia, con sus idas y venidas, se haya recorrido por sociedades ancladas en fundamentalismos y fanatismos religiosos, como ocurre hoy en numerosas regiones musulmanas. Ante este tipo de sociedades cabe afirmar la preferencia por los valores que algunos ingenuos multiculturalistas han deno-

minado despectivamente “europeístas”, apuntando la arrogancia de los europeos al atribuirse el patrimonio de la verdad moral. Este tipo de críticos caen en el error de identificar la búsqueda de la verdad con el dogmatismo y de afirmar que algunas verdades lo único que persiguen es ser impuestas a otras personas o sociedades. Considerar la tolerancia como un valor no sólo deseable sino también exigible para el buen funcionamiento de toda sociedad democrática es uno de esos postulados que no debería ser olvidado a la hora de construir la vida pública. Pero, a partir de aquí, es necesario ver con cierto rigor cuál es el auténtico concepto de tolerancia que sirve a tal fin, dado que la historia nos ha mostrado con suficiente elocuencia (sangrienta tantas veces) que no todo modelo de tolerancia es deseable.

Dicho esto, es preciso aclarar cuáles son esos rasgos de los que se ha ido nutriendo la idea de tolerancia con el paso del tiempo. Sólo así comprobaremos que una noción de tolerancia aplicable a la realidad social de las democracias exige una reflexión ponderada sobre sus propios límites. Si la tolerancia es universal, tal y como pretendía Voltaire, y no acepta límites, se convierte en un concepto tan vacío como irrelevante social y políticamente.

2. Naturaleza moral del concepto de tolerancia

Los debates filosóficos sobre el significado de los conceptos no suelen llegar a buen puerto. Tienden a perderse en un sinfín de lecturas e interpretaciones diferentes que difícilmente pueden condensarse en una definición única. El concepto de tolerancia no es una excepción. Aunque el término permanezca invariable, su campo semántico ha ido evolucionando de acuerdo con las creencias y las actitudes de las distintas épocas y sociedades. Por ello, el recorrido histórico venía exigido por la necesidad de aclarar la naturaleza y el significado que tiene o que ha de tener el concepto de tolerancia en nuestra sociedad. Más aún tratándose de un concepto tan compro-

metido con experiencias sociales y políticas del pasado, con acontecimientos que han marcado el desarrollo de la modernidad europea. La tolerancia –como muy bien apunta Thiebaut– no nace en el aire de las buenas motivaciones sino en la conflictiva arena de las discrepancias políticas.

El origen etimológico del término “tolerancia” ha sido ya estudiado con precisión entre nosotros (VINUESA). Dos términos latinos, que aparecen ya en Santo Tomás, constituyen su raíz:

Tollere (Tollo)

Tolerare (Tolero)

“Tolerare” significa “permitir”, “soportar”; mientras que “tollere” significa más bien “evitar”, “impedir”, “retirar”. La diferencia estriba en que “tollo” se utiliza en un sentido activo, y “tolero” más bien en un sentido pasivo. La voz pasiva del término “tolero” adquiere dos sentidos diferentes:

Pasividad receptiva de la acción (“sostener”, “aguantar”). Alude al hecho de padecer una acción.

Capacidad de oposición, de estar a la defensiva (“resistir”, “aliviar”).

La tolerancia en el sentido moderno no se corresponde con ninguno de estos dos sentidos de la versión pasiva de “tolero”. El problema es que la tolerancia no tiene nada que ver con la pura inacción, es decir, con la imperturbabilidad total ante algo que nos causa un mal. Sólo quienes defienden una afinidad del término con el escepticismo y la indiferencia aluden a este matiz de la voz pasiva de “tolero”. Sin embargo, el concepto moderno de tolerancia tiene más que ver con “tollo” que con “tolero”.

“Tollo” significa “levantar” tanto en el sentido literal (levantar una cruz, coger piedras del suelo, levar anclas, etc.), como en un sentido figurado (levantar el ánimo). Es este segundo sentido el que nos interesa, pues el concepto moderno de tolerancia tiene mucho que ver

con el “levantamiento” de una prohibición o suspensión de una capacidad. En efecto, la tolerancia consiste en levantar nuestro primer impulso a prohibir algo que nos molesta. Se trata por tanto de una doble negación: no-decir que no, levantar nuestra capacidad para prohibir un acto antes de que tal prohibición se produzca. Pero se trata de una doble negación que no se convierte en afirmación, como ocurre en la lógica clásica. Al no hacer uso de nuestra capacidad para prohibir o prevenir el acto tolerado, no aceptamos el acto sin más, sino que, tras una previa reflexión crítica, decidimos que las razones que tenemos para prohibir el acto son peores que las razones que existen para no intervenir. La tolerancia implica siempre tener un sistema de convicciones morales, mejor o peor, en el que estamos anclados de alguna forma y en virtud del cual unos actos nos desagradan o nos agradan, consideramos correctos o incorrectos, tolerables o no tolerables: *“Sin convicciones, sin algún sentimiento de antipatía, no puede existir ninguna convicción profunda; sin ninguna convicción profunda no puede haber fines en la vida”* (BERLIN, p. 255).

Si tolerar tiene que ver con un levantamiento de nuestra capacidad para prohibir, entonces el concepto de “intolerancia es un concepto lógicamente (ideográficamente) más simple” que el de tolerancia “porque contiene una sola suspensión, la que consiste en prohibir aquello que consideramos erróneo” (VINUESA, p. 63). Pero estrictamente hablando no podemos caer en el error de considerar que la intolerancia es el concepto opuesto a la tolerancia. La alternativa tolerancia-intolerancia no agota todas las posibilidades conceptuales y de uso. En castellano tenemos un problema terminológico importante cuando nos aventuramos a determinar la moralidad de los actos tolerables o la de los actos intolerables. Es importante tener en cuenta la inexistencia en castellano de un tercer término, en cierto modo intermedio entre “tolerancia” e “intolerancia”, término que se presume totalmente necesario para solventar el alto nivel de confusión que se desliza en estos temas. Este término intermedio sería lo que Vinuesa ha llamado la *no-tolerancia*, es decir, la actitud

voluntaria de no tolerar legítimamente aquello que consideramos que no debe ser tolerado. De esta forma, podríamos ya referirnos a los tres tipos de actitud que cabe tener ante algo que consideramos un mal, o que nos afecta negativamente de algún modo: *“Frente a la «nohunta» intolerante, las decisiones voluntarias pueden ser dos, igualmente reflexivas, consideradas, éticamente valiosas y comprometidas: tolerar o no tolerar”* (VINUESA, p. 291). Si prescindimos de una noción tan importante como la que nos concede legitimidad para decidir voluntariamente no tolerar podemos caer en el error de considerar la tolerancia como la única alternativa a la intolerancia.

Esta confusión es otro de los indicadores de la presencia del problema del *tolerantismo*, que no es otra cosa que la eliminación de todo rechazo, la tolerancia universal en la que se está cayendo en las democracias. Evidentemente, no podemos decir que la intolerancia contra los actos deleznable de los terroristas, el hecho de no permitirlos atendiendo a nuestro sistema de razones morales, sea moralmente malo. Hay hechos que es necesario no-tolerar. Hay que distinguir, por tanto, entre la intolerancia legítima o no-tolerancia y la intolerancia ilegítima o fanatismo. Para referirnos a tal distinción fundamental, asumiremos a partir de ahora los términos de Vinuesa: no-tolerancia (legítima) e intolerancia (ilegítima). Esta última es la intención de imponer coactivamente mis ideas a los demás, sin pensar en las razones que tengo para hacerlo, e impedir que los demás expresen las suyas. Se trata por tanto de una actitud irreflexiva, que se refiere más al talante fanático de ciertas personas que a decisiones reflexivas y críticas. Esto no tiene nada que ver con la decisión meditada y ponderada de no tolerar un acto, siempre desde el respeto a la persona que lo ejecuta. La decisión reflexiva de no tolerar entra de lleno en la lógica del concepto de tolerancia, que implica la existencia de ciertos límites más allá de los cuáles es legítimo y exigible no-tolerar: *“la intolerancia es una reacción básicamente a priori, prejuiciosa, irreflexiva, desconsiderada. La no tolerancia puntual, como decisión, puede ser tan reflexiva, consciente y responsable, tanto o*

incluso más respetuosa y comprometida, como la propia tolerancia. En otros términos, la intolerancia es un talante, un modo permanente de relacionarnos (enfrentarnos) con los otros. Por su parte, ni tolerancia ni no-tolerancia son talantes, sino decisiones reflexivas y, por tanto, coyunturales. No pueden ser estructurales o a priori” (VINUESA, p. 100). Frente al fanatismo intolerante, las decisiones voluntarias pueden ser dos, igualmente reflexivas, consideradas ambas éticamente valiosas y comprometidas: tolerar o no tolerar.

A partir de estas consideraciones previas, adelantaremos una primera definición de tolerancia: actitud reflexiva, comprometida y respetuosa consistente en *“abstenerse de intervenir en la acción o la opinión ajena, aunque se tenga el poder de hacerlo y se desaprobe o no se aprecie la acción o la opinión en cuestión”* (CANTO SPERBER, p. 1592). Sin embargo, esta definición no está exenta de problemas.

Lo primero que podemos sacar en claro es que la tolerancia siempre se refiere a un mal, entiéndase este mal como se quiera (lo desagradable, lo enojoso, lo moralmente reprehensible, etc.). Lo bueno no se tolera, sino que simplemente se aprueba. San Agustín ya dijo: *“Tolerantia quae dicitur non est nisi in malis”* –Lo que se llama tolerancia no se da sino para el mal– (VERMEERSCH, p. 13). La tolerancia apunta pues a la actitud ante un mal. Pero no cualquier mal pone a prueba nuestra tolerancia, sólo los actos o estados que nos afectan desagradablemente, que nos causan sufrimiento, malestar, disgusto. Si hay algo que no nos afecta para nada no cabe hablar de tolerancia, sino de aceptación o aprobación.

Se nos plantea ya un primer interrogante en torno a la entidad de lo que consideramos como mal. ¿A qué llamamos “mal”? ¿Cuándo podemos decir que un “mal” merece ser tolerado? Se trata de la pregunta por el objeto de la tolerancia. ¿Qué es aquello que se tolera? En la definición que ofrecíamos al comienzo no queda claro si se refiere a algo que simplemente no nos gusta o más bien a lo que consideramos inmoral.

Por otra parte, según la definición, lo que entra en el dominio de lo tolerado son solamente las acciones y opiniones de la gente. Se hace referencia a una virtud cuyo objeto no son las personas mismas, sino lo que las personas hacen o dicen, o incluso lo que dejan de hacer o decir. En ocasiones, la omisión puede llegar a ser el mayor mal que se pueda provocar. En todo caso, nunca son las personas los objetos de la tolerancia. El lenguaje cotidiano nos juega en esto una mala pasada. Estamos acostumbrados a escuchar frases como “No tolero ese tipo de gente” o “Si nos toleramos mutuamente, todo irá bien”. No podemos confundir el respeto con la tolerancia. El primero es uno de los argumentos justificativos de la virtud de la tolerancia, como veremos en su momento, pero no se identifican. Las personas son dignas de ser respetadas, pero no toleradas. Lo que se tolera o no se tolera son los *actos* de las personas, nunca a las personas mismas. Y el término “acto” remite tanto a las acciones de un agente como a ciertas omisiones. El respeto es pues una condición necesaria, pero no suficiente para que haya tolerancia. Primero respetamos a la otra persona, y luego toleramos o no toleramos sus actos, siguiendo una decisión reflexiva y comprometida que tiene en cuenta cuál es la naturaleza del mal que provocan dichos actos.

Pero si la tolerancia tiene que ver siempre con un mal, entonces nos tenemos que preguntar qué hay de bueno en la tolerancia. ¿Qué bien puede haber en permitir cosas que están mal? ¿Es correcto tolerar lo incorrecto? Esta es la llamada *paradoja de la tolerancia*, que tantos quebraderos de cabeza ha suscitado entre los defensores del liberalismo. Veremos más adelante cómo responden algunos liberales a este problema.

La paradoja consiste en lo siguiente: consideramos la tolerancia como una virtud pública en tanto que tiene que ver con el buen funcionamiento de los individuos en sociedad. Pues bien, cuando la tolerancia se basa en la desaprobación moral de aquello que consideramos incorrecto, entonces estamos emitiendo un juicio tácito según el cual lo que se tolera está equivocado y no debiera llevarse

a término. La paradoja surge porque el juicio moral de desaprobación exige objetividad y por ello no se entiende por qué hay que dejar pasar lo que objetivamente es incorrecto. La conclusión es diferente si consideramos que lo tolerado no es estrictamente algo que desaprobamos moralmente, sino que se trata de lo que nos desagrada o disgusta. Por tanto, nos hallamos ante dos conceptos muy diferentes de tolerancia, dependiendo de qué sea lo que entendemos como contenido de lo tolerado.

La mayor parte de las definiciones que se han dado de tolerancia coinciden en referirse a una virtud conectada siempre con la moral. Tomaremos como paradigmática la definición que ofrece Nicholson: *“La tolerancia es la virtud de abstenerse de ejercer el poder sobre la conducta u opinión de otros, aunque éstas se desvíen de lo que uno considera importante y aunque se desapruebe moralmente”* (NICHOLSON, p. 162). La tolerancia es un valor moral porque deriva, y es exigencia, del valor moral de la persona:

“El ideal moral de tolerancia no requiere que quien tolera reconozca ningún mérito en las opiniones que desaprueba; pero debe respetar la personalidad de quienes son portadores de tales opiniones, y tratarlos como agentes morales cuyos puntos de vista pueden ser cuestionados y discutidos, y como personas capaces de modificar tales puntos de vista a través de argumentos racionales” (NICHOLSON, p. 165-166).

Nicholson resalta, por tanto, el carácter moral de la tolerancia. Sin embargo, M. Warnock ha criticado esta concepción estrecha del término (sólo se puede dar cuando se desaprueba moralmente una conducta) ya que no se ajusta a la realidad, al concepto de tolerancia que realmente se usa. Propone una extensión de su significado hacia conductas que simplemente nos *disgustan* o molestan. Esta ampliación del concepto no tendría lugar según la concepción de Nicholson ya que, para él, la tolerancia es una cuestión de elección *moral*. Nuestros gustos e inclinaciones serían irrelevantes. De ahí la

distinción que plantea Warnock entre el sentido fuerte y el sentido débil del término “tolerancia”.

“En un sentido débil, soy tolerante si soporto (no prohíbo) cosas a pesar de tener poder para prohibirlas, aunque no me gusten o sienta que son desagradables. En un sentido fuerte, soy tolerante sólo si soporto cosas a pesar de tener poder para impedir las, aun cuando considero que son inmorales. La distinción entre el sentido fuerte y el sentido débil puede ser aproximadamente mantenida incluso si sostenemos que los sentimientos deben entrar a formar parte del juicio de que algo es inmoral. Todo lo que yo mantengo es que no puede ser trazada una distinción claramente definida entre lo que me disgusta y lo que desapruuebo (moralmente). Por consiguiente, las fronteras entre el sentido fuerte y el sentido débil del término han de ser borradas” (WARNOCK, p. 125).

En el lenguaje cotidiano hemos asimilado esta extensión del concepto de tolerancia que propone Warnock, de tal forma que el uso incorrecto del término se ha desbordado. De hecho uno de los tópicos que más se repiten hoy en día es que vivimos en una “cultura de la tolerancia”, expresión desacertada en dos sentidos: en primer lugar, porque denota un intento de reducción del universo cultural, que por definición es omniabarcante (pretende cubrir ideas, creencias, normas y costumbres, artes y ciencias de cada grupo social), a un solo elemento; en segundo lugar, porque ese elemento de síntesis es la tolerancia, y ésta no es uno de los grandes ideales de la humanidad, como pretendía Voltaire, y ni siquiera se trata de un elemento que pueda caracterizar a la realidad sociocultural presente.

También se ha extendido el uso del concepto de tolerancia a infinidad de campos que poco o nada tienen que ver con la moral: por ejemplo, en arquitectura se utiliza para referirse a la resistencia de estructuras físicas y significa entonces la capacidad de absorción de presiones adicionales, sin deformación; en estadística, la tolerancia

remite al campo de dispersión de los datos de un muestreo; en balística la tolerancia tiene que ver con la medida de la disgregación de los impactos; en el campo de la producción industrial hace referencia al margen de defecto o error admitido en la calidad de los productos; en medicina terapéutica la tolerancia significa resistencia o inmunidad a los gérmenes patógenos o la capacidad del organismo para soportar ciertos medicamentos y aprovechar su acción curativa (VINUESA). Pero en nuestro afán por llegar a descubrir el sentido genuino del término no hemos de dejarnos guiar en la investigación por su uso impropio en distintas áreas de conocimiento. Una de las principales razones por las que se ha extendido el concepto de tolerancia en el lenguaje cotidiano, incluso hasta llegar a caracterizar toda una cultura bajo la expresión “cultura de la tolerancia”, es la connotación positiva que suscita cuando se apela a él de forma irreflexiva. Hoy en día se invoca este concepto, tan aceptado acríticamente, para fines muy diversos, en ocasiones nada positivos. El concepto se ha convertido en mero instrumento, vacío de todo contenido, para conseguir cualquier objetivo, ya sea saludable o perverso (MARCUSE, 1977). Hay que evitar la expansión del concepto de tolerancia a fin de no caer en una mera arenga política o, en el peor sentido, moralizante.

La tolerancia entendida en su sentido débil, es decir, la que considera su objeto simplemente aquello que nos disgusta o molesta (no necesariamente lo que desaprobamos moralmente), contribuye a la desvirtuación de su concepto. Si la tolerancia se sustenta en inclinaciones y sentimientos, sólo cabría una justificación emotivista de su realización. Propiamente dejaría de haber razones para tolerar o no tolerar más allá de la fuerza de los sentimientos y deseos de las personas. La tolerancia se convertiría en un concepto vacío de contenido moral. Dejaría de ser una virtud. Consistiría en un mero comportamiento trivial de la vida cotidiana: si permito que un conocido de mi novia entre en mi casa vestido de rojo, aun cuando yo odio el color rojo, soy una persona tolerante. Por tanto, la distinción que hace Warnock plantea muchas dificultades a la hora de averiguar los fun-

damentos de nuestra actitud hacia determinados actos. La tolerancia presupone la existencia de razones para no admitir una acción, una ideología o una creencia. Precisamente, lo que le confiere valor moral a la tolerancia son las razones que se invocan para practicarla. Sólo cabe una auténtica discusión relevante sobre las razones de la tolerancia si adoptamos una comprensión de la misma como una virtud que se realiza en contextos morales, en el sentido fuerte del término:

“Tenemos que ver el ideal moral de la tolerancia sólo en términos de desaprobación, es decir, de la formulación de juicios y el sostener razones sobre las cuales sea posible el argumento moral. La tolerancia es una cuestión de elección moral y nuestros gustos e inclinaciones son irrelevantes” (NICHOLSON, p. 160).

Al sufrir un comportamiento dañino o molesto por parte de otro, la tolerancia o no tolerancia del mismo exige que primero examinemos las razones que tiene el otro para llevar a cabo sus actos o comportamientos. Es esto justamente lo que se olvida si consideramos la tolerancia en su sentido débil. El individuo tolerante no sólo *sopporta* algo que le molesta o le produce cierto daño, está a su vez intentando *comprender* al otro (THIEBAUT, 1999, p. 40). He aquí la estructura bipolar del concepto. El individuo que tolera está sufriendo por algo que no concuerda con él, pero trata de comprender al otro, de buscar las razones que el tolerado tiene para actuar como actúa. Así pues, se pueden distinguir varios momentos en el acto de tolerar: en un primer momento, A no tiene por qué admitir que B actúe de una determinada manera o que tenga otro sistema de creencias o de pensamiento, no tiene por qué permitir aquello que le molesta; pero hay un segundo momento –he aquí la grandeza de la virtud de la tolerancia– en el cual, tras un período de reflexión, A considera que, a pesar del prejuicio precedente y de la molestia, B puede actuar como quiera porque existen buenas razones para permitir o no impedir que actúe de esa determinada manera.

Thiebaut distingue dos tipos de tolerancia teniendo en cuenta ambos momentos: la negativa y la positiva. La primera está ligada con la idea del *soportar* y de permitir un sistema de creencias que en principio no es compatible con el nuestro. Nos exige restringir algunas de nuestras creencias y comportamientos. Por otro lado, la tolerancia positiva se identifica más con el momento del *comprender* al otro. Tiene que ver con el esfuerzo que realiza quien tolera para reconocer las diferencias y comprender el obrar ajeno.

Garzón Valdés ha asumido la naturaleza moral del concepto de tolerancia y ha sostenido que está doblemente referida a sistemas normativos (GARZÓN VALDÉS, 1992, p. 18-19). En un primer momento, existe un *rechazo* hacia los actos que finalmente serán tolerados. La tendencia primera a no permitir los actos hacia los que siento rechazo proviene de un sistema normativo que yo tengo por válido y correcto, al cual denomina “sistema normativo básico”. En un segundo momento, se produce una *superación* de esta tendencia primera a partir de la reflexión y la ponderación de otro sistema normativo superior. Garzón Valdés lo llama “sistema normativo justificante”. El sistema normativo básico es el que define el tipo de tolerancia de que se trata (religiosa, moral, filosófica, política, civil, estética, etc.). El sistema normativo justificante es el que proporciona las razones de la tolerancia. En virtud de las razones que ofrece este sistema se pone entre paréntesis la tendencia inicial a prohibir el acto que se desaprueba. Este levantamiento de la tendencia inicial puede significar el abandono total del sistema normativo básico que yo en un principio sostenía. La tolerancia adquiere de esta forma tintes revolucionarios. Implica siempre un delicado equilibrio entre el mantenimiento del sistema normativo básico y su derogación parcial (y en algunos casos total) en virtud de las razones suscitadas por el sistema normativo justificante. La tolerancia está inevitablemente unida, tanto histórica como conceptualmente, a la idea de transformación. Por eso es un concepto dinámico que, practicado de forma responsable, contribuye a la revitalización de los distintos sistemas de creencias presentes en

una sociedad pluralista. No se equivocaba Gianformaggio: *“la idea de tolerancia se vincula a la de transformación, en el sentido de progresiva superación de los prejuicios, ampliación de horizontes, apertura de nuevas perspectivas”* (GIANFORMAGGIO, p. 59). De esta forma, la tolerancia, practicada en su sentido genuinamente moral, contribuye en todo momento al progreso de la sociedad –tal y como pretendía Stuart Mill– mediante el ejercicio constante de revisión crítica de nuestros sistemas normativos y de creencias.

3. Confusiones conceptuales en torno a la tolerancia

Son tres, al menos, las circunstancias que han de darse para que podamos hablar de tolerancia, y evitar diversas confusiones conceptuales:

A) *Competencia adecuada*, esto es, la capacidad para reflexionar y decidir nuestra propia actitud hacia el acto finalmente tolerado. Lo contrario de la competencia es la sujeción. El esclavo, por ejemplo, no tolera los castigos del amo, sino que los soporta como puede o los aguanta resignado. La competencia exige la *libertad* de poder sopesar razones y tomar decisiones. Sin embargo, la condición necesaria de la competencia no sólo exige poder sopesar las razones para actuar, también consiste en la facultad que le permite fácticamente intervenir en contra del mal a tolerar: *“Sólo puede practicar la tolerancia quien está en condiciones de no ser tolerante. Así pues, se puede hablar de tolerancia sólo si A [la persona tolerante] goza de la libertad de decidir entre imponer u omitir una prohibición contra Y(B) [el acto que nos molesta de la persona B]”* (SCHMITT, p. 79).

La competencia adecuada tiene que ver por tanto con la *libertad* de la persona para proceder en contra del acto que desapruueba. De ahí que la voluntariedad sea un elemento constitutivo de la tolerancia. El carácter voluntario de la tolerancia implica que la compe-

tencia de la persona tolerante para proceder en contra de determinado acto sólo puede mantenerse si el ejercicio de esta competencia está “*jurídicamente permitido* dentro del marco de las leyes generales de la correspondiente sociedad, es decir, se encuentra en la zona marginal de la libertad” (SCHMITT, p. 79). No tiene sentido atribuir a una persona A la condición de tolerante porque se abstiene de matar a otra persona B a causa de una acción que A desaprueba, a pesar de que tiene una competencia fáctica (aunque no jurídica, ni moral, ni social) para hacerlo.

Es importante también tener en cuenta la posición que ocupa el acto que finalmente será o no tolerado en el sistema de reglas de la sociedad. Un acto puede ser susceptible de tolerancia sólo si está “*tácitamente permitido* en el sistema de reglas de la sociedad, es decir, se encuentra en la zona marginal de la libertad” (SCHMITT, p. 80). Si tal acto está *expresamente permitido* simplemente no puede ser objeto de tolerancia porque en este caso se está obligado a no intervenir. Pero lo que no está claro es qué ocurre si el acto en cuestión está de hecho *prohibido* por el conjunto de leyes. En este caso tampoco se podría hablar de tolerancia porque se considera que el reconocimiento de deberes y derechos positivos vuelve innecesaria la tolerancia (TOMÁS Y VALIENTE; LUCAS; MARTÍNEZ DE PISÓN; SCARMAN).

Sin embargo, esta tesis parece confundir dos ámbitos distintos que en realidad siempre van por separado: por un lado, el ámbito de la legislación vigente; y por otro el ámbito de la moral. A nuestro juicio, Schmitt cae en el error de considerar implícitamente que las leyes son siempre la solución de los conflictos morales de la sociedad, cuando existen innumerables contraejemplos que corroboran que las cuestiones de carácter moral no siempre tienen posibles soluciones a través de la positivización de normas. Muchos comportamientos que están prohibidos por ley suelen ser tolerados porque existen razones, tácitamente consensuadas por el conjunto de la sociedad (que pertenecen a un sistema normativo distinto del jurídico), según el cual es mejor en ciertas ocasiones obviar las prescripciones legales.

B) *Tendencia a prohibir el acto tolerado*, esto es, la propensión que se identifica con lo que antes llamábamos el primer momento de rechazo tras haberse producido una lesión de una convicción. Sólo podemos hablar de tolerancia si existe un acto de otra persona que lesiona alguna de mis convicciones, y por tanto, que me molesta y desapruébo. Además, yo tengo tendencia a impedir o prohibir ese acto que desapruébo. Si esa tendencia no existiera, no podría hablarse de tolerancia, sino más bien de indiferencia. Y esa propensión sólo se da si la convicción que resulta dañada es una convicción *relevante*, es decir, una convicción que juega un papel importante en nuestro personal sistema de reglas y valores.

Por tanto, esta tendencia o deseo inicial a proceder en contra del acto que lesiona alguna de mis convicciones ha de darse para que se pueda hablar de tolerancia, aunque luego se levante la intervención en virtud de otro tipo de normas o razones que se consideran superiores.

C) *Ponderación de los argumentos* a favor de la permisón o prohibición del acto en cuestión, esto es, la necesaria reflexión crítica, a la luz de otro sistema de normas, que conduce a la persona tolerante a la omisión de la intervención. Según Garzón Valdés, es el “sistema normativo justificante” el que proporciona las razones de la tolerancia. La reflexión crítica es inherente al mismo concepto de tolerancia. El tolerante no es irreflexivo, sino que ha sopesado las razones que le han llevado a tomar la decisión de tolerar (o en su caso, no tolerar) el acto en cuestión.

La desvirtuación del concepto de tolerancia responde, entre otras cosas, a que tiende a confundirse con otros conceptos o actitudes que, propiamente hablando, no tienen nada que ver con ella. Por ejemplo, se ha señalado que la tolerancia puede definirse dentro de una escala que oscila entre la resignación, la indiferencia, el estoicismo, la curiosidad y el entusiasmo (WALZER, p. 102). La diferencia conceptual se hace patente si tenemos en cuenta las circunstancias de la tolerancia. Me referiré brevemente a algunos de estos conceptos.

En primer lugar, no podemos identificar la tolerancia con la *resignación*. El esclavo no tolera las órdenes onerosas del amo, sino que más bien se resigna a cumplirlas. En el caso de la resignación falla la primera de las circunstancias que mencionábamos, la competencia adecuada. Nos resignamos ante algo porque no tenemos competencia para poder intervenir en aquello que nos resulta gravoso. La resignación es la consecuencia de la impotencia. El esclavo no tiene la posibilidad de rebelarse o responder negativamente ante las acciones y las obligaciones que le impone su amo. Por eso se resigna, pero no las tolera.

Tampoco podemos identificar tolerancia con *indiferencia*. En la indiferencia no se da la segunda circunstancia, es decir, la tendencia a prohibir cierto acto. El tolerar es siempre un acto intencional. El tolerante no es un distraído. El indiferente no siente rechazo hacia determinado acto y por tanto no tolera, simplemente no le afecta nada lo que ocurre. Veíamos al comienzo que la tolerancia implica siempre la existencia de algo que es percibido como dañoso, perjudicial, incluso como amenazante, es decir, implica la existencia de un “mal a tolerar”. Si no existe esta percepción básica no se puede hablar de tolerancia.

Por otra parte, la tolerancia no tiene nada en común con el *estoicismo*. Éste se puede identificar con la resignación en cuanto que promueve un modo de vida conforme a la “naturaleza”, y, en consecuencia, a la razón, pues la naturaleza es racional en sí misma. Se sustenta sobre la creencia de que ante el “destino”, que dicta la naturaleza, no podemos hacer nada. Por tanto, lo más sensato es no molestarse, permanecer impasible ante lo que impone la naturaleza. La tolerancia choca de frente con esta determinista aceptación resignada del destino que promueve el estoicismo.

Nada hay más lejano al concepto de tolerancia que las actitudes de *curiosidad* o de entusiasmo. Siento curiosidad hacia algo que no necesariamente percibo como un mal o una amenaza hacia mi sistema de reglas y valores. La curiosidad no exige ningún tipo

de reflexión crítica, se siente sin más. El objeto de la curiosidad no provoca ningún tipo de rechazo, sino más bien lo contrario. Lo mismo ocurre con el *entusiasmo*. Éste, lejos de parecerse a una virtud moral, es un estado de ánimo. No podemos decir que toleramos aquello que nos apasiona, sino que simplemente lo aceptamos, y de muy buena gana.

En los casos anteriores no se daba alguna de las circunstancias de la tolerancia. Pero también hemos de distinguir la tolerancia de otros conceptos en los que se presentan todas las circunstancias que hemos expuesto más arriba, pero sólo de forma condicional. Por ejemplo, la *paciencia*. La paciencia, como la tolerancia, se da con respecto a determinados actos que provocan rechazo en un primer momento. Además, tanto la persona paciente como la tolerante está en condiciones de intervenir ante esos actos que se desaprueban, es decir, en ambos casos se da la circunstancia de la competencia adecuada, pero no se hace uso de ella. Sin embargo, en la paciencia, la circunstancia B), el rechazo de un determinado acto X, no está vinculada con una propensión a intervenir, ya que la paciencia se basa en la esperanza de que con el paso del tiempo el acto X desaparecerá o cambiará. El paciente no se siente impulsado a impedir o prohibir X, ya que parte del supuesto de que en un tiempo prudencial X habrá dejado de existir. Por tanto, la paciencia presenta todas las circunstancias de la tolerancia, pero la circunstancia B) se limita al rechazo, sin que exista tendencia a intervenir.

Es cierto que vivimos en un momento en el que la tolerancia tiende a confundirse con diversos conceptos y actitudes que contribuyen a una desvirtuación del propio concepto y allanan el camino para su uso impropio. Lo que no hay que olvidar es que lo que le confiere un valor moral a la tolerancia son las razones que se invocan para practicarla. Son las razones de la tolerancia las que proporcionan asimismo los límites inherentes a la puesta en práctica de esta virtud, imprescindible en las sociedades pluralistas y democráticas.

4. Razones de la tolerancia

Si hoy se habla tanto de una virtud pública como la tolerancia es porque hay algo que no va bien. Desde que la UNESCO declarara el año de 1995 como Año Internacional de la tolerancia, se ha ido configurando una retórica en torno al concepto (SÁDABA, p. 250) en todos los niveles de la sociedad. Los discursos políticos están bañados de referencias, más o menos correctas, a la virtud de la tolerancia; su puesta en práctica se ha erigido como una de las normas básicas en los colegios e institutos; incluso es una palabra clave en muchas de las expresiones de nuestro lenguaje cotidiano. En el ámbito académico, el incremento que se ha producido en la publicación de trabajos, libros y artículos no responde a la casualidad o a mera moda. Hay una preocupación más seria que está de fondo. La tolerancia no es un valor al cual haya que apelar siempre y en cualquier circunstancia. Además, la historia nos ha enseñado que cuando los seres humanos hemos reivindicado su puesta en práctica ha sido siempre como reclamo de una solución a ciertos problemas graves que realmente preocupaban a la sociedad. Por eso, cuando hay una “fuerte reivindicación de”, hemos de pensar que nos hallamos ante un síntoma inequívoco de que algo no va bien en nuestras sociedades.

Es un hecho que por doquier se ha instalado una peligrosa confianza ciega en la idea de que la tolerancia es una especie de panacea universal. De ahí que cada vez que surge un conflicto, el término es inmediatamente invocado de forma casi irreflexiva. Ante esta situación, es menester preguntarse por las razones de tal demanda. Pero, ¿por qué hay que preguntarse hoy por las razones de la tolerancia? ¿No tenemos claro que se trata de algo bueno ser tolerante y algo malo ser intolerante? ¿No es indudable que la tolerancia se valora siempre positivamente y la intolerancia negativamente? Es un hecho también que en nuestras sociedades se ha extendido de forma extraordinaria la ciega confianza en la virtud de la tolerancia, de tal forma que la misma pregunta puede parecer banal. Sin embargo, es evidente

que la tolerancia se ha convertido en un imperativo tan universal como irreflexivo en las democracias. Ante esta situación *“cualquier intento desmitificador y clarificador –por más que, al cerner, con el cedazo de la crítica, pretenda aventar la paja y recoger el grano– afronta el riesgo que amenaza hoy a lo políticamente incorrecto en un momento en que no es ni cómodo ni impune el remar contra corriente en el remanso de las ideas dominantes”* (VINUESA, p. 12).

A pesar de esto, consideramos necesario un responsable distanciamiento de lo políticamente correcto para afirmar ya que aunque está excesivamente extendida la opinión de que ser tolerante es siempre digno de alabanza, tal posición sólo conduce a un indiferentismo nefasto para la sociedad o a la defensa de políticas represivas. No es suficiente, como dicen algunos, con una defensa de la tolerancia ante la supuesta imposibilidad de fundamentarla (SEONE). Es necesario justificarla, es decir, buscar los fundamentos que hacen de ella una verdadera virtud pública y a la vez configuran sus propios límites. Así pues, no sólo no es trivial, sino que es indispensable y necesario que nos formulemos hoy la pregunta por las razones de la tolerancia, ya que la respuesta a tal pregunta deja de ser evidente.

No está claro por qué debemos tolerar en determinadas circunstancias, principalmente por dos razones. En primer lugar, porque el concepto de tolerancia, además de ser relacional (en cuanto que presupone una relación al menos de dos personas, el que tolera y el tolerado), es también un concepto *relativo* (no absoluto). ¡Ojo! No se está hablando de la justificación de la tolerancia, sino del concepto mismo. La tolerancia no se funda en el relativismo, como defiende H. Kelsen en *¿Qué es la justicia?* Sin embargo, el concepto mismo es relativo. La tolerancia no es un valor absoluto. No es cierto que es algo bueno siempre ser tolerante y algo malo siempre ser intolerante. Antes bien, la tolerancia puede ser una virtud o un vicio, depende de qué sea aquello tolerado. Y es que la tolerancia es un concepto relativo a su objeto; dependiendo de cuál sea el objeto de

la tolerancia, se tratará de un vicio o de una virtud. La tolerancia universal, absoluta o total, proviene de la Ilustración (Voltaire) en un momento de exaltación de la facultad de la razón, tan necesaria para corregir nuestras discrepancias y para fundamentar una sociedad pacífica. Sin embargo, el tiempo ha puesto en entredicho el programa ilustrado. La filosofía posmoderna nos ha hecho pensar que “la razón” no es suficiente para resolver los conflictos entre personas. Nos hemos dado cuenta de que aquella tolerancia universal constituye un peligro real para la sociedad en cuanto que olvida poner límites. Y si la tolerancia no tiene límites, todo sería tolerable, hasta la barbarie. Así pues, la tolerancia es un concepto relativo, no absoluto. Sus límites vienen impuestos por su propio objeto. Nada trivial resulta preguntar por las razones de la tolerancia.

En segundo lugar, porque la *validez de las razones* de la tolerancia cambia de signo dependiendo de la situación en la que se plantee su necesidad. Son distintos los contextos desde los que se han ofrecido a lo largo de la historia los argumentos que justifican por qué es mejor tolerar. Se han utilizado discursos diferentes para defender la tolerancia. Locke trató de dar solución a las persecuciones religiosas, proclamando la irracionalidad de la coacción en materias que sólo incumben a la conciencia individual. Stuart Mill, durante el XIX, en un momento en que los conflictos religiosos prácticamente estaban apaciguados, fundamenta la tolerancia en una defensa más general del valor positivo de la libertad, lo que favorece y promueve la autonomía. En nuestros días, ante las nuevas reivindicaciones de los derechos de las minorías nacionales, los comunitaristas fundan su propuesta de tolerancia en la idea de reconocimiento como un paso más allá de la moderna libertad de conciencia. Ya no sirve la simple afirmación de la libertad de conciencia para todos. Ante esta nueva situación se exige un concepto fuerte de tolerancia que promueva medidas positivas a fin de ayudar a las minorías más desfavorecidas, a que los individuos puedan perseguir el

modo de vida que consideren más valioso. Las razones que se han dado a favor de la tolerancia no son válidas en todo momento y en todo lugar. Dependen en gran medida de las circunstancias en las que se presenten. Por eso, es también necesario preguntarse hoy por las razones de la tolerancia.

Podemos concluir, de momento, que las razones de la tolerancia que se han dado a lo largo de la historia aunque han sido varias y distintas, en modo alguno cabe considerarlas excluyentes. Se han ido complementando entre sí. Por otra parte, no puede haber una justificación única e infalible de la tolerancia. Nos encontramos ante una pluralidad de justificaciones que es preciso componer, dependiendo de las circunstancias. Abogamos, pues, por una *composición* de justificaciones en las distintas situaciones que planteen su demanda. Por tanto, hemos de preguntarnos si las distintas justificaciones de la tolerancia que se han ido ofreciendo durante complejos procesos histórico-políticos tienen vigencia en el marco nuevo en el que nos encontramos: un mundo cada vez más global, complejo y necesitado de paz. Analizaremos cuáles han sido las principales razones que se han alegado en favor de la tolerancia durante la modernidad. Sólo así podremos comprobar si son o no “buenas razones” (BOB-BIO, 1991) para promover hoy la tolerancia.

Las razones o los argumentos que se han dado para justificar la tolerancia han sido de dos tipos: se han propuesto *razones pragmáticas* o, por otra parte, se ha tomado partido en su favor desde *argumentos morales*. Ya vimos que los primeros momentos de énfasis de la defensa de la tolerancia moderna surgen a partir de los conflictos religiosos que se produjeron tras la Reforma. Aquellos teóricos (Spinoza, Locke, Milton, Bayle...) presentaron argumentos meramente pragmáticos, en los que se contemplaba la tolerancia como la solución de los conflictos y de las persecuciones religiosas que habían sembrado de muertos Europa. Estas razones pragmáticas se basaban en una concepción de la tolerancia como mal necesario (*necessary*

evil) por el que había que pasar con el fin de conseguir una sociedad definitivamente pacífica (WARNOCK). Por otro lado, los argumentos morales de la tolerancia tuvieron sus más grandes defensores en autores filosóficamente tan distantes como Kant y Stuart Mill. Los argumentos morales de la tolerancia se han centrado en el valor de la autonomía y el respeto mutuo de las personas. Según esta segunda línea de argumentación la tolerancia ya no es considerada como un mal necesario, sino como un *bien en sí mismo*, y por lo tanto es una virtud moral.

La separación entre ambos tipos de argumentaciones no ha de tomarse como una dicotomía insuperable. Responde más bien a motivos principalmente didácticos. En realidad, ambos tipos de razones se encuentran entrelazadas y se pueden complementar. Lo que trataremos de decidir a continuación es cuál de estos dos caminos ofrece mejores razones para una defensa de esta virtud en nuestras democracias. Veremos los problemas que suscitan cada una de las líneas de justificación, y cómo pueden ser solventados a través de la *composición* de los distintos tipos de argumentos.

4.1. Razones pragmáticas

Son aquellas que se centran en la búsqueda de una solución a ciertos problemas. Serán buenas razones en la medida en que las consecuencias prácticas que se desprenden de la acción de tolerar permiten llegar a un fin determinado, y ese fin es acabar con las persecuciones por motivos de creencias y, en último término, llegar a una sociedad pacífica.

Históricamente, podemos decir que se han dado dos razones de la tolerancia en sentido pragmático: en primer lugar, aquellas que se basan en argumentos prudenciales y, por tanto, conciben la tolerancia como un requisito de prudencia; y en segundo lugar, aquellas que se basan en la racionalidad y por ello la conciben como criterio de un buen uso de la razón. Veámoslas por separado.

4.1.1. Tolerancia y prudencia

Cabe entender la tolerancia como un requisito de prudencia. La justificación de la tolerancia viene dada por consideraciones de orden público y estabilidad social: puede llegar a ser prudente tolerar lo que nos disgusta, bien porque la tolerancia generará beneficios económicos o bien porque la intolerancia promovería disturbios o desobediencia civil. Pero aún así, son diversas las justificaciones prudenciales que se han presentado. Nos centraremos en las dos más importantes: la más remota en el tiempo, la del escepticismo, y otra más moderna que proporciona el principio de neutralidad del Estado.

a) Escepticismo

Ha sido habitual afirmar que el escepticismo o subjetivismo moral es el sustento metaético del pluralismo y por tanto también de la tolerancia, mientras que el objetivismo moral implica intolerancia. La tolerancia ha estado históricamente ligada al surgimiento de un fuerte movimiento de escepticismo moral y religioso que tuvo lugar tras la Reforma (TUCK). Los escépticos defendían una vida tranquila, basada en la defensa de la *ataraxia*, la imperturbabilidad del ánimo. Tal forma de vida estaba exenta de cualquier tipo de compromiso profundo y de ideales fuertes. Implicaba el abandono de la idea de que existe una verdad absoluta y universal. No existen verdades morales y por lo tanto nadie está en posición de superioridad por cuestión de creencias. No hay nadie que sea poseedor de la verdad. Cada cual tiene derecho a seguir el modo de vida que crea mejor, pues su elección tiene igual valor que la elección de los demás. En principio éste podría ser un buen argumento para defender la tolerancia y el pluralismo. Al eliminar el problema de tener que justificar nuestras acciones estamos eliminando también las razones que tenían los intolerantes para perseguir a aquellos que profesaban unas creencias distintas de las suyas.

En realidad, lo que hacen los escépticos es supeditar el mundo de la religión y la moral a las decisiones políticas: puesto que no existen unas convicciones morales ni unas creencias religiosas superiores a otras, lo mejor es adaptarse a lo que mande la política. Si la tolerancia era útil para conseguir la paz social, entonces había que utilizar todos los medios políticos disponibles para lograrla. Los principios morales dejaban de tener relevancia a la hora de sopesar las razones por las que era conveniente tolerar.

Hans Kelsen, por ejemplo, propuso explícitamente una justificación escéptica de la tolerancia. Este autor defiende la vinculación entre la democracia como sistema político y el relativismo filosófico-moral. Sostiene que el principio moral por excelencia de la democracia es el de tolerancia, pues es el único principio que se deriva de una concepción escéptica y relativista de justicia (KELSEN). Así pues, según este autor, el relativismo ético conduce inevitablemente a la opción normativa a favor de la tolerancia y la democracia, lo que ha suscitado no pocas críticas (BONETE, 1998, b).

Sin embargo, esta defensa escéptica de la tolerancia incurre en graves problemas, tanto de inconsistencia teórica como práctica. En el plano teórico es fácil aceptar que no es inconsistente que un escéptico defienda la tolerancia, porque un escéptico defiende cualquier idea que le plazca. El escepticismo no ofrece “buenas razones” para justificar la defensa de la tolerancia. Se trata simplemente de un hecho contingente, que depende de actitudes individuales. Lo que justifica el escepticismo es la indiferencia, pero no la tolerancia. Ésta –como antes señalábamos– exige un sistema normativo básico que hace que sintamos una repulsa previa hacia lo que finalmente será tolerado en virtud de otro sistema normativo superior. La tolerancia, en definitiva, hace siempre referencia a sistemas normativos. El escepticismo niega que haya sistemas normativos superiores a otros y, por otra parte, niega que yo deba tener convicciones fuertes.

Esta inconsistencia teórica se traduce en una inconsistencia práctica más grave (TUCK, p. 35). En realidad, lo que defiende el escep-

ticismo es lo siguiente: ya que nadie puede demostrar que su punto de vista es mejor que cualquier otro, entonces hay que permitir todos los modos de vida. La tolerancia no se basa en el valor de la libertad de los demás, como diría Mill, sino en la inconmensurabilidad de sus deseos. El problema es que la postura escéptica sirve tanto para justificar la tolerancia como para justificar su contrario, es decir, la más represiva intolerancia. Si no hay posturas superiores a otras, es tan válido el principio de tolerancia como el de intolerancia.

Por otra parte, el escepticismo contradice el compromiso liberal con la tolerancia y su defensa del pluralismo. En primer lugar, el liberalismo cree firmemente en ciertas verdades morales, cosa que no es defendible desde el escepticismo. Por otra parte, a lo que el liberalismo le concede verdadera importancia es a la capacidad para elegir libremente las creencias que uno considere mejores. El compromiso liberal no radica tanto en los contenidos de estas creencias cuanto en el modo de elegir las y llevarlas a cabo. Por eso, la libertad y la tolerancia pertenecen al entramado de la moral liberal y son superiores a la persecución y la intolerancia. El liberalismo afirma lo que niega el escepticismo, la existencia de ciertos valores objetivamente mejores que otros. Esto no quiere decir que esos valores deban ser impuestos por medio de la coacción o violencia.

En definitiva, la conexión entre escepticismo, pluralismo y tolerancia no es ni necesaria, ni tan siquiera deseable. Si queremos salvar la tolerancia y hacer de ella una virtud imprescindible para la democracia, hemos de defender alguna forma de objetividad moral, de compromiso con la razón.

b) Principio de neutralidad

El principio de neutralidad es otro de los argumentos prudenciales en los que se ha apoyado la defensa liberal del pluralismo y la tolerancia. El liberalismo ha defendido siempre la pluralidad de preferencias y formas de vida, y la necesidad de que esta pluralidad

sea garantizada por un gobierno que no favorezca un determinado modo de vida de los ciudadanos en detrimento de los demás. El Estado debe velar por la preservación del pluralismo, puesto que la libertad de elegir el modo de vida que mejor nos venga a cada uno es la esencia del liberalismo. Por eso el principio de neutralidad exige que el Estado no dicte un plan determinado de vida, sino facilitar la expresión y puesta en práctica de las distintas concepciones del bien, fomentando la capacidad de elección libre de los individuos. El Estado debe ser, pues, neutral entre las distintas concepciones de lo bueno que surgen en la sociedad. De esta forma, en una sociedad en la que se respeta las diferentes concepciones del bien todos los ciudadanos estarán protegidos del uso de la fuerza y la estafa, y serán igualmente libres los cristianos, judíos, musulmanes y ateos para conducir su vida de acuerdo con las creencias que las inspiren. El principio de neutralidad del Estado está igualmente en la base de la concepción laica de la sociedad, aquella que defiende, precisamente, que todas las concepciones ideológicas (no sólo las religiosas) pueden convivir en paz en el seno de las sociedades pluralistas y complejas.

Sin embargo, existen problemas relacionados con el concepto de neutralidad y la forma de tolerancia que implica. Aunque no es inconsistente la defensa de la tolerancia a partir del principio de neutralidad, parece que el liberalismo está lejos de conseguir la puesta en práctica de este principio.

En primer lugar, el concepto de neutralidad es ambiguo. No está claro lo que exige el principio de neutralidad al Estado. ¿Puede el Estado permanecer apartado sin más de las decisiones de los individuos, en cuanto a su forma de conducir sus vidas, o debe ayudar a que los ciudadanos sigan el tipo de vida que prefieran? Esta pregunta se plantea en relación con el problema de los grupos minoritarios más desfavorecidos en la sociedad. Si la neutralidad se entiende como la manera de dejar tranquila a la gente asegurándoles seguridad y libertad para que hagan lo que mejor les parezca, habrá enton-

ces que esperar que algunas formas de vida, las que están en situación de desventaja, desaparezcan en algún momento. En ese caso ¿exigiría la neutralidad una toma de partido en forma de ayuda hacia algunas formas de vida para que éstas se puedan desarrollar en condiciones de igualdad con las de quienes son mayoría? Esto implicaría que el Estado tendría que invertir importantes sumas de dinero público a favor de los grupos minoritarios que no pueden sobrevivir sin su ayuda. En fin, no se sabe muy bien en qué consiste esta neutralidad.

En segundo lugar, parece que la exigencia de neutralidad es imposible de satisfacer en la práctica. Un ejemplo claro es el de las leyes que rigen la apertura de los comercios el domingo. Si una sociedad posee una ley que prohíbe o limita la apertura de los comercios los domingos, no puede decirse que dicha ley sea neutral, pues privilegia a ciertos creyentes (en este caso a los cristianos) en detrimento de otros. Sin embargo, si el Estado no impone ninguna restricción acerca de la apertura dominical de los comercios, puede ser acusado de favorecer a los no creyentes. En ambos casos, un grupo es privilegiado y al Estado se le hace imposible mostrarse neutral en el sentido que pretende el liberalismo. Otro caso interesante es el de un profesor musulmán de una escuela en Inglaterra que consideró que tenía derecho a ir a la mezquita los viernes por la mañana. El código del Islam prescribe que un hombre debe ir, si puede, a la mezquita el viernes. El profesor musulmán creyó tener derecho a ausentarse del colegio el viernes para ir al lugar de culto tal y como dicta su religión. Además, la mezquita estaba razonablemente cerca del colegio por lo que su imán no aceptaría la excusa de que no era posible asistir a la mezquita; claramente era posible. Así se lo hizo saber el profesor al director del instituto, y éste le negó el permiso para ausentarse el viernes del colegio. El profesor argumentó que los judíos están contentos porque tienen el sábado; los cristianos también lo están, porque tienen el domingo, ¿por qué no podía él, musulmán, tener su día libre para orar el viernes, tal y

como dicta su religión? El caso fue llevado a los tribunales, pero el profesor musulmán lo perdió (SCARMAN, p. 54).

Estos ejemplos manifiestan algunas dificultades derivadas de la interpretación “neutralista” de la tolerancia o el pluralismo. Los individuos tienen en realidad numerosos y variados modos de vida, en muchas ocasiones incompatibles entre sí, por lo que resulta imposible satisfacerlos simultáneamente en una sociedad, por tolerante que ésta pretenda ser.

Algunos liberales han tratado de dar una solución a este problema de la aparente imposibilidad de un Estado totalmente neutral, proponiendo a la vez una respuesta a la “paradoja de la tolerancia” –¿por qué está bien permitir aquello que consideramos que está mal?– (PÁRAMO, 1993, p. 61, 85). Para salvar esta paradoja el liberalismo ha distinguido entre *correcto* (*right*) y *bueno* (*good*). Si existe esta diferencia, entonces encontramos una base moral para exigir que el Derecho sea neutral entre las diferentes y conflictivas concepciones de lo bueno, mientras que debe imponer coactivamente lo correcto. La concepción liberal de la neutralidad del Estado no privilegia así ninguna concepción ética. Se mostraría inflexible, sin embargo, a la hora de imponer lo correcto, que viene a determinar los límites dentro de los cuáles los individuos han de perseguir su propia concepción del bien. El concepto de lo correcto delimita el área en la que se permite la interferencia estatal; el concepto de lo bueno el ámbito de libertad en el cual no está permitida esa interferencia. Esta exigencia se traduce en la tesis liberal de que las personas deberían ser libres para buscar sus propios fines dentro de una estructura general de reglas, que es neutral con respecto a esos fines. Así se haría viable también el principio de neutralidad. Sin embargo, no parece que este argumento sea muy consistente y en ningún caso soluciona el problema: como han señalado algunos comunitaristas, la línea de separación entre lo correcto y lo bueno no es nada nítida y en todo caso, tal separación está determinada precisamente por una concreta concepción de lo bueno, lo que impugnaría la distinción.

Pero el problema más importante que podemos encontrar a la hora de justificar la tolerancia en el principio de neutralidad es el siguiente: la tolerancia asume que hay concepciones de lo bueno intrínsecamente superiores a otras, y ésta es la discusión en la que el principio liberal de neutralidad no quiere entrar. En este sentido, el argumento de la neutralidad no está tan lejos del argumento escéptico de la tolerancia. No parece que se pueda sostener desde este principio una de las condiciones de la tolerancia: aunque se acepte que todos los modos de vida son igualmente válidos, de ahí no se sigue que cualquier concepción de lo bueno deba ser tolerada. La neutralidad liberal ha de preservar la libertad de los individuos en lo que se refiere a la persecución de una determinada concepción del bien, pero siempre y cuando tal concepción no amenace la libertad de los demás. En este caso, el Estado tiene que abandonar el neutralismo e intervenir con el objetivo de proteger la libertad de todos. Así, parece que hemos de remitirnos a un principio moral superior para justificar el neutralismo y la tolerancia. Se debe ser neutral entre los amantes del fútbol y los del baloncesto, pero no se debe ser neutral entre los amantes del fútbol y los racistas violentos. La neutralidad, por tanto, requiere un principio adicional de naturaleza moral para poder justificar la tolerancia y el pluralismo sin caer en el permisivismo, y ese principio moral podría ser el *principio del daño* de Mill al que luego nos referiremos.

* * *

En conclusión, se puede decir que las razones que ofrecen los argumentos prudenciales para justificar la tolerancia son insatisfactorias:

En primer lugar, porque tales razones no explican por sí mismas qué hay de malo en la intolerancia. Se centran en los beneficios de la tolerancia, pero no en el mal sufrido por las víctimas de la intolerancia.

En segundo lugar, no presentan ningún límite moral a la tolerancia, sino más bien límites hipotéticos (condicionales): si la tolerancia promueve la paz, seamos tolerantes.

De aquí se desprende que este tipo de razones se basan en un cierto relativismo: la tolerancia es aceptable si promueve la paz o el orden público. Pero, llevando este argumento a sus últimas consecuencias, si lo que promoviera la paz fuera el exterminio de una determinada sección de la población, entonces estaría justificado el exterminio.

4.1.2. Tolerancia y racionalidad

Otra de las líneas argumentales por las que se ha tratado de justificar la tolerancia ha atendido a cuestiones de racionalidad: es racional en algunas ocasiones permitir aquello que nos molesta o que no se adecúa a nuestro sistema normativo básico. De nuevo nos encontramos ante razones de tipo pragmático, puesto que no proporcionan ningún principio que nos permita fundar un deber moral de tolerar en determinadas ocasiones. La racionalidad de la tolerancia sirve para solucionar problemas sociales que se derivan de la intransigencia ideológica de ciertos sectores de la sociedad.

Podemos distinguir dos caminos en los que la racionalidad puede justificar la tolerancia: en primer lugar, el racionalismo ético de Locke, cuya tesis básica consiste en demostrar que la intolerancia religiosa es irracional; en segundo lugar, el racionalismo crítico de Popper, que funda la exigencia de tolerancia en el hecho de la fallibilidad del ser humano y en el nexo que existe entre la tolerancia y el progreso intelectual.

a) Racionalismo pragmático: Locke

Locke expone su enfoque en el *Ensayo sobre la tolerancia* y, sobre todo, en la *Carta sobre la tolerancia*. Los argumentos que esgri-

me en la *Carta* no son del todo originales. Se trata más bien de una recopilación de argumentos que habían sido ya expuestos con anterioridad. Sin embargo, lo genuino de Locke es que por primera vez asocia la defensa de la tolerancia a la reivindicación de la libertad de conciencia, piedra angular de la tradición liberal. Es la libertad de conciencia la nota característica de la tolerancia moderna. Como ya expusimos en el primer capítulo, esta tolerancia moderna tiene su origen en los escritos de Spinoza y Locke.

Debemos tener bien claro que Locke defiende una tolerancia religiosa, aunque utilice algún argumento político en la *Carta*. Por eso hay que tener en cuenta una primera diferencia entre Locke y Hobbes. A diferencia de Hobbes, no cree que la tolerancia sea una cuestión política. Para Locke, la unidad de fe y de culto no es un presupuesto necesario para la vida del Estado: las guerras de religión no son el producto de la división religiosa, sino el resultado de la imposición coactiva de las creencias. Por otra parte, en Locke, la libertad adquiere una importancia real en la defensa de la tolerancia. Concibe la libertad como el ejercicio de nuestros derechos naturales bajo la ley, que cuando es una ley justa, sirve para perfeccionar la libertad, y no para limitarla.

El argumento principal que utiliza Locke, en concordancia con su racionalismo ético, se basa en la irracionalidad de la persecución religiosa, no en su incorrección moral. Parte de la premisa de que aquello buscado con la persecución religiosa no es otra cosa que la influencia sobre las creencias de los individuos. Pero, como Locke define el poder político en virtud de los medios de que dispone —leyes, amenazas, fuerza—, sostiene que con estos medios no se pueden alcanzar fines como el de la influencia directa en las creencias religiosas de sus súbditos. Las creencias religiosas de los individuos tienen un ámbito particular, que es el de la conciencia individual. No dependen de la voluntad humana: no se pueden formar las creencias en nuestra conciencia decidiendo simplemente tenerlas, y menos aún puedo hacer que los demás crean simplemente queriendo yo que

crean. Por eso, el ámbito de las creencias religiosas es inmune a la manipulación coercitiva que proviene del exterior. La imposición de las creencias por las leyes civiles es una pretensión absurda. Por eso afirma que la intolerancia y la persecución religiosa son irracionales.

Pero el argumento lockeano suscita varios problemas. En primer lugar, se trata de un argumento pragmático: constituye una propuesta de solución a conflictos concretos de la sociedad británica del siglo XVII. Sin embargo, Locke no explica ni nos hace comprender por qué la intolerancia es, en términos generales, algo inmoral. La tolerancia es una exigencia racional sólo con respecto a las creencias religiosas; Locke no habla del valor intrínseco de la autonomía, ni del desarrollo personal, ni del valor del pluralismo, ni de ningún otro valor moral como fundamento de la tolerancia. Su defensa no exige ningún compromiso con valores morales. Se basa en argumentos pragmáticos. Asegura que la persecución ha sido siempre ineficaz. Nunca ha conseguido el acuerdo o la unidad. Pero no dice nada acerca del mal producido a los que han sufrido la intolerancia.

En segundo lugar, se ha señalado un defecto importante en este argumento (PÁRAMO, 1993, p. 36-42). Locke se centra en la imposibilidad de utilizar medios coercitivos estatales para conseguir una conformidad general de las creencias religiosas. La imposición de las creencias es algo irracional porque es imposible. Sin embargo, Locke ignora la coacción *indirecta* de nuestras conciencias, práctica habitual del poder político. Podemos pensar en la trama de la novela de U. Eco *El nombre de la rosa*: pongamos por caso que las autoridades religiosas conocen la existencia de ciertos libros cuya lectura debilitaría la fe de la población. El poder político no puede controlar de forma directa las creencias de los individuos. Sin embargo, sí puede influir sobre las mismas de modo determinante a través de la prohibición bajo pena de muerte de la lectura de estos libros. Tales medios se han mostrado realmente efectivos a lo largo de la historia. Entonces, si bien no cabe imponer coactivamente las creencias, se pueden utilizar medios coercitivos indirectos y externos para influir

en la formación de las creencias, lo que demuestra la importancia de la fuerza de los medios políticos para intervenir en la *educación* de nuestras conciencias.

En tercer lugar, el argumento sobre la irracionalidad de la intolerancia no dice nada acerca de la imparcialidad de la acción estatal. Es más, para Locke la imparcialidad del Estado no es ni mucho menos deseable. Sólo exige que las razones por las que el Estado debe intervenir no han de ser nunca religiosas. Pero Locke no va más allá y su argumento no justifica la igualdad de oportunidades o la discriminación positiva. Por eso, la tolerancia no puede servir para justificar racionalmente las prestaciones positivas del Estado en aras de la igualdad de oportunidades y la imparcialidad de los resultados. La *Carta sobre la tolerancia* tiene en cuenta las obligaciones de los magistrados, pero no los derechos de los individuos.

b) Racionalismo crítico: Popper

Ya en el siglo XX, ha sido Popper quién más ha insistido en la justificación racional de la tolerancia desde el campo de la epistemología y la filosofía de la ciencia como modo de impulsar el progreso intelectual de la sociedad. La obra en la que desarrolla una ponderada reflexión sobre la tolerancia es *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945). Sin embargo, resulta más interesante acercarnos a un artículo titulado “Toleration and Intellectual Responsibility” publicado en 1987 (POPPER).

Este filósofo ha enfatizado la importancia de la tolerancia como un requerimiento de racionalidad, pero desde una perspectiva eminentemente epistemológica. Parte del argumento de la falibilidad de Voltaire y propone una defensa pragmática de la tolerancia basada en la aspiración a alcanzar la verdad. La tolerancia hunde sus raíces en la propia falibilidad del ser humano, pues exige el reconocimiento de que podemos estar equivocados y somos capaces de entender nuestros errores gracias a la discusión racional con el otro,

con quien sostiene opiniones contrarias. La falibilidad del ser humano significa que todos estamos sometidos a la influencia del error, y que no debemos fiarnos de lo que parece una verdad, o resulta en principio moralmente correcto. Este argumento –al contrario que el escéptico– implica que hay algo que es verdad, y acciones que son moralmente correctas. El falibilismo supone que podemos acercarnos progresivamente a la verdad y a una buena sociedad. Mas se trata de un camino difícil y lento, que exige estar siempre abiertos mentalmente para descubrir y aceptar nuestros errores. Este sendero sólo se recorre a través de una constante indagación crítica de la verdad, siempre procurando aprender de aquellos que mantienen un punto de vista diferente.

Popper enumera los tres principios que subyacen a cualquier discusión racional, a la búsqueda de la verdad:

1) El principio de la falibilidad: *I may be wrong and you may be right* (“Yo puedo estar equivocado y tú puedes estar en lo cierto”). Este principio sirve de base a la tolerancia, pero estaremos muy equivocados –dice Popper– si pensamos que fundamenta el relativismo (“si tú y yo diferimos, puede que los dos tengamos razón”). Este principio implica que hay una verdad sobre el caso, y que de hecho, podemos los dos estar equivocados.

2) El principio de discusión racional: *By talking things over rationally we may be able to correct some of our mistakes* (“Discutiendo las cosas racionalmente podemos ser capaces de corregir algunos de nuestros errores”). ¿Qué quiere decir “discutir las cosas racionalmente”? Ni más ni menos que discutir siempre con el objetivo de encontrar qué es verdadero y qué es falso, dejando a un lado –ya que esto es humanamente posible– la pregunta sobre quién está en lo cierto y quién está equivocado. Lo único que es relevante para la discusión racional son las razones a favor y en contra de una determinada teoría, no las personas que las sostienen. Este principio está ligado a otros dos principios éticos: la modestia intelectual y la responsabili-

dad intelectual. Dicho con claridad, la exigencia de no considerarnos a nosotros mismos sin más como poseedores de la verdad, y la exigencia de mantener la actitud crítica hasta el final. Así, la discusión racional se desmarca por completo del relativismo, del “todo vale”. Está estrechamente comprometida con la búsqueda de la verdad y con la intención de actuar lo mejor que podamos.

3) El principio de aproximación a la verdad: *If we talk things over rationally, we may both get nearer to the truth* (“Si discutimos racionalmente, podemos ambos acercarnos más a la verdad”). Es el compromiso con la responsabilidad intelectual lo que hace de la tolerancia un valor necesario para acercarnos progresivamente a la verdad, incluso cuando no se llega a un acuerdo entre las partes que sostienen posturas contrarias. Se han dado muchas discusiones en la historia de la filosofía y de la ciencia que no han llegado a ninguna solución, pero incluso en tales casos la misma discusión ha hecho que los contendientes hayan corregido y mejorado sus argumentos de tal forma que ha permitido que formularan sus posturas de modo más explícito, y esto siempre comporta beneficios para el progreso intelectual, entendido como actitud crítica de búsqueda de la verdad. Tal actitud es tanto la base de la ética como del comportamiento ideal de los científicos, además de ser también, según Popper, el método más propio de la ciencia.

En realidad, esta defensa de la tolerancia en el ámbito de la investigación científica basada en el racionalismo crítico constituye, por un lado, una crítica del relativismo (según el cual todo está permitido porque todo es más o menos justificable, luego todo cae bajo el dominio de la fuerza), y por otro, una crítica del principio de autoridad en el ámbito de la discusión racional, lo que promueve la concepción liberal de la sociedad.

Popper es bien consciente de que la maximización de cualquier valor se convierte en disvalor. Y se da cuenta de que el problema que tenemos en nuestra época es que estamos extendiendo la tolerancia precisamente porque la hemos dogmatizado. Preferimos ser

tolerantes incluso con la barbarie antes de que nos tachen de intolerantes. Por eso Popper presta tanta atención a la cuestión de los límites de la tolerancia. De su argumento se desprenden al menos dos criterios limitadores:

No podemos tolerar a quien no tolera.

No podemos tolerar a quien emplea la tolerancia para suprimir el argumento racional y presume de su propia infalibilidad.

* * *

Aunque estos argumentos basados en la racionalidad solucionan algunos de los problemas en los que incurren los argumentos prudenciales de la tolerancia, sin embargo no resultan del todo satisfactorios. Son argumentos superiores en la escala de las “buenas razones” a favor de la tolerancia en tanto que no la conciben como un simple instrumento que depende por entero de consideraciones políticas, al estilo de “la preservación del orden público”. El orden público no justifica por sí mismo la tolerancia. Aquí, en estos argumentos (Locke y Popper), al basar la exigencia de tolerancia en la propia racionalidad humana, ya no vendrá exigida por algo contingente y variable, como es el orden público. Éste no puede erigirse en la justificación, sino en la consecuencia de un ejercicio racional de tolerancia.

La argumentación racional, además, ya da indicaciones sobre qué es lo que está mal de la intolerancia, y por tanto, complementa a la argumentación prudencial. Sin embargo, sigue sin mostrar por qué la intolerancia o el fanatismo es inmoral. Por eso, aunque el argumento basado en la racionalidad constituya un paso más en la escala de las buenas razones de la tolerancia, no la justifica de modo convincente, en cuanto que sigue considerándola un mal necesario, un medio para otros fines, sean éstos una sociedad justa o un progreso en el conocimiento. Por tanto, los argumentos racionales acaban siendo pragmáticos y necesitan *componerse* con argumentos morales. La tolerancia ha de basarse en principios éticos y criterios morales, no en estrategias prudenciales, racionales o pragmáticas.

4.2. Razones morales

Si las razones pragmáticas incidían en la exigencia de tolerancia como una forma de solucionar problemas prácticos, las razones morales se amparan en valores o principios como la autonomía y el respeto a la dignidad de las personas. La forma general de este tipo de argumentos es como sigue: la intolerancia es de hecho moralmente incorrecta y no simplemente imprudente. La incorrección moral es una consecuencia de su fracaso a la hora de tratar a las personas como seres autónomos, autolegisladores, que merecen respeto.

La tolerancia se convierte en una virtud desde el momento en que es considerada un *bien en sí mismo* allí donde los principios morales exijan una actitud tolerante. Al fundar la tolerancia en principios morales como la autonomía o el respeto mutuo, deja de ser una mera solución a ciertos problemas sociales o intelectuales; es algo más. Vivimos hoy en un “multiverso” (no sólo “universo”). Y por eso la tolerancia no es un mal menor, no es sólo un método de convivencia, sino que es un deber moral que tiene sus raíces en la misma naturaleza del ser humano.

La defensa ética de la tolerancia tiene sus hitos fundamentales en dos autores ciertamente divergentes: Stuart Mill y Kant. Ambos coinciden en superar el pragmatismo de los primeros defensores de la tolerancia y en hacer de la autonomía del ser humano el principio moral sobre el que debe estar basada tan noble virtud.

4.2.1. Stuart Mill: en defensa de la libertad

Stuart Mill es el primero que trata de abordar el problema de la tolerancia desde argumentos morales, concretamente desde la defensa de la libertad y la pluralidad de modos de vida. Parte de la diversidad de modos de vida como un dato evidente e irrenunciable. No se trata de un principio regulativo de la convivencia, sino

de una característica de la naturaleza humana. Introduce entonces el concepto de autonomía como autodeterminación, como el derecho que un individuo tiene a dictarse sus propias leyes y a seguir el camino que mejor le parezca, eligiendo su propio futuro. Kant había formulado ya el concepto de autonomía como una propiedad de la voluntad, y la voluntad es autónoma cuando no está motivada por algo fuera de ella misma (deseos, inclinaciones o las órdenes de otro). Stuart Mill asume el concepto kantiano de autonomía como inherente a la propia naturaleza humana. El ideal de una vida adulta consiste precisamente en el autogobierno y la autodeterminación personal. De esta forma la autonomía se convierte en garantía del pluralismo, que a su vez es, para Mill, la condición necesaria del progreso moral.

Tolerancia y pluralismo se implican mutuamente: sin éste, no se podría dar la tolerancia, y sin ésta no habría pluralismo. La autonomía es la condición necesaria de ambas: lo que tiene valor intrínseco no es disponer de distintas opciones, sino ser consciente de la capacidad que uno tiene para poder elegir libremente entre distintas opciones.

Por consiguiente, parece que la teoría de Mill es más completa y consistente que la de Locke. No sólo explica por qué la intolerancia es irracional, sino que dice también por qué es inmoral, a saber, porque elimina la posibilidad de que cada cual pueda elegir de un modo autónomo entre una pluralidad de modos de vida.

El argumento de Mill, además, permite resolver la “paradoja de la tolerancia” (¿por qué es bueno permitir cosas que consideramos moralmente malas?). Hemos de tolerar comportamientos moralmente incorrectos porque no estamos interesados solamente en lo que la gente hace, sino también en las razones que tenemos para respetar lo que otros hacen. Es, en general, más importante que la gente actúe de modo autónomo que lo hagan correctamente. Así, la autonomía no sólo ofrece una justificación de esta virtud sino que también resuelve la “paradoja de la tolerancia”.

Como hemos visto en el capítulo primero, Mill fundamenta su apoyo a la tolerancia en una defensa más general del valor positivo de la libertad. Tolerar, en principio, favorece y promociona la autonomía. Si Locke tan sólo buscaba argumentos negativos contra la irracionalidad de la persecución intolerante de las creencias religiosas, Mill sostiene por su parte una defensa positiva y justificativa de la virtud de la tolerancia.

Sin embargo, para algunos autores no está tan claro que la justificación que hace Mill esté exclusivamente basada en argumentos morales. Edwards considera que hay una cierta tensión en el pensamiento del autor inglés entre la creencia de que la tolerancia es el camino principal hacia la verdad y la creencia de que la tolerancia es un bien en sí mismo porque la diversidad es un valor intrínseco e irreductible. En algunas ocasiones, parece que Mill justifica la conveniencia de no interferir en lo que consideramos moralmente incorrecto basándose en el argumento de que no podemos estar seguros de que aquello que pensamos que es moralmente incorrecto lo sea realmente. Sin embargo, en otras ocasiones parece estar basándose en el argumento de que la diversidad es ella misma una valiosa característica de la vida social. Dicho de otra forma, en unas ocasiones Mill defiende la tolerancia como un valor instrumental, mientras que en otras la justifica como un bien intrínseco: *“¿Tiene Mill dos concepciones de la tolerancia distintas, una de carácter provisional e instrumental, y otra más fundamental que tiene en cuenta el reconocimiento del valor intrínseco de la diversidad humana que nunca perderá su fuerza mientras dure la especie?”* (EDWARDS, p. 93). Se trata de un importante descuido que perjudica seriamente la unidad de su teoría y que queda sin resolver, suscitando diversas interpretaciones.

En cualquier caso, para Stuart Mill hay que tolerar lo que nos parece incorrecto moralmente porque así se posibilita el ejercicio de la autonomía de todas las personas y se favorece el pluralismo de modos de vida, que es condición indispensable del progreso moral

de la sociedad. El único caso en el que el Estado debe ser intolerante y debe interferir en la libertad de acción de alguien es cuando se pone en peligro la seguridad de los individuos. Es lo que la tradición liberal ha llamado el *principio del daño*: sólo es legítima la intervención del Estado en el ámbito de la libertad individual en aquellos casos en que el uso indiscriminado de esa libertad pone en peligro la integridad de las personas (STUART MILL, p. 65). Este principio sirve de límite a la tolerancia. Aunque se complementa con otros argumentos liberales, como el de la neutralidad del Estado. Sin embargo, adolece de algunos problemas en los que no entraremos. Por ejemplo, se ha criticado a menudo la ambigüedad de tal principio. Se trata de un criterio muy impreciso: ¿a qué nos referimos cuando hablamos de “daño”? ¿Sólo al daño físico, o también al daño moral? ¿A la ofensa o a la simple molestia o impertinencia? ¿Cuál es el criterio en virtud del cual se puede decir que una conducta causa daño? (PÁRAMO, 1993, pp. 87-104). Son cuestiones que quedan sin respuesta en el planteamiento de Mill.

4.2.2. Kant: principio de respeto mutuo

El otro principio moral que ha servido para ofrecer tanto una justificación como la imposición de los límites de la tolerancia ha sido el *principio de respeto mutuo* de Kant. La formulación del imperativo categórico kantiano es bien conocida: “*Obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca sólo como un medio*” (KANT, 1973, p. 84). La idea central de este imperativo afirma que existe un principio moral que instituye un deber de respeto hacia las personas en la medida en que éstas son *agentes morales*. El fundamento de este principio reside en la concepción kantiana de la persona moral, del hombre como un “fin en sí mismo” que goza de autonomía moral para autolegislarse libre y racionalmente. Este es el principal fundamento liberal de la tolerancia:

“Más allá de las razones de método, se puede aducir en favor de la tolerancia una razón moral: el respeto al otro. También en este caso la tolerancia no reposa sobre la renuncia a la propia verdad, o sobre la indiferencia por cualquier forma de verdad. Creo firmemente en mi verdad pero creo que debo obedecer a un principio moral absoluto: el respeto a los demás” (BOBBIO, 1991, p. 248).

Este principio nos proporciona igualmente el límite de la tolerancia y de la libertad. Nuestras acciones y decisiones han de inspirarse por la consideración de los agentes morales como “fines en sí”. Nuestra libertad está limitada por la exigencia de tratar a los demás como personas dignas y no como medios. La tolerancia ha de terminar en el momento en que se deja de respetar al otro como persona moral de igual dignidad. Aunque más adelante nos referiremos a ello, podemos adelantar que la concepción kantiana de la persona es la que da pie a una auténtica fundamentación ética de la tolerancia en tanto que virtud moral para la vida pública.

En realidad, el principio de respeto mutuo está también presente en la filosofía de Mill, pues se deriva de su concepción de la libertad y de su compromiso con el progreso moral de la sociedad en un mundo plural. Lo que ocurre es que el principio del respeto mutuo en el pensador inglés es bien distinto al de Kant. Aquél no habla desde el marco de una teoría moral racionalista y crítica, sino desde una perspectiva utilitarista que eleva un canto a la libertad individual frente a las injerencias de la sociedad. Mill sólo admite la intervención del Estado o de la sociedad en detrimento de la libertad individual en los casos en los que una decisión o una acción produzca un daño en otro. El respeto entre las personas se cifra, precisamente, en no hacer daño al prójimo. Su principio del respeto mutuo no se define en virtud de la consideración de la persona como un fin en sí mismo (como afirma Kant), sino que, más llanamente, cobra sentido en la prohibición de hacer daño a los demás.

* * *

Considerar a las personas esencialmente como agentes autónomos (auto-legisladores), con derecho a dirigir la senda de sus propias vidas, genera una justificación de la tolerancia distinta de la indiferencia o el mero permisivismo, ya que implica precisamente que yo actúo moralmente bien permitiendo que los otros tomen sus decisiones y emprendan acciones, aun cuando yo las desapruuebo. Estos argumentos que se amparan en el valor de la autonomía tienden a interpretar la tolerancia como un derecho moral de los individuos tolerados, no exclusivamente como una concesión virtuosa del tolerante. Este argumento parte de la premisa de la asunción del pluralismo como un hecho esencialmente valioso, especialmente en la versión que ofrece Mill:

1º) Los seres humanos son esencialmente diversos. No podemos conocer cuál es la mejor forma de vivir. ¡Ojo! Esto no implica que tal forma de vida no exista ni que todas valgan por igual. Cuando estas diferentes formas de vida coexisten y chocan, se requiere tolerancia. Este argumento implica lo siguiente:

Que la tolerancia no es un *mal necesario*, sino un *bien en sí mismo*, porque permite el florecimiento de las virtudes, incluso con sus defectos inherentes.

Que la virtud individual se convierte en una virtud interpersonal. Algunos modos de vida son incompatibles, por lo que la tolerancia es necesaria para que sea posible construir una sociedad diversa y plural.

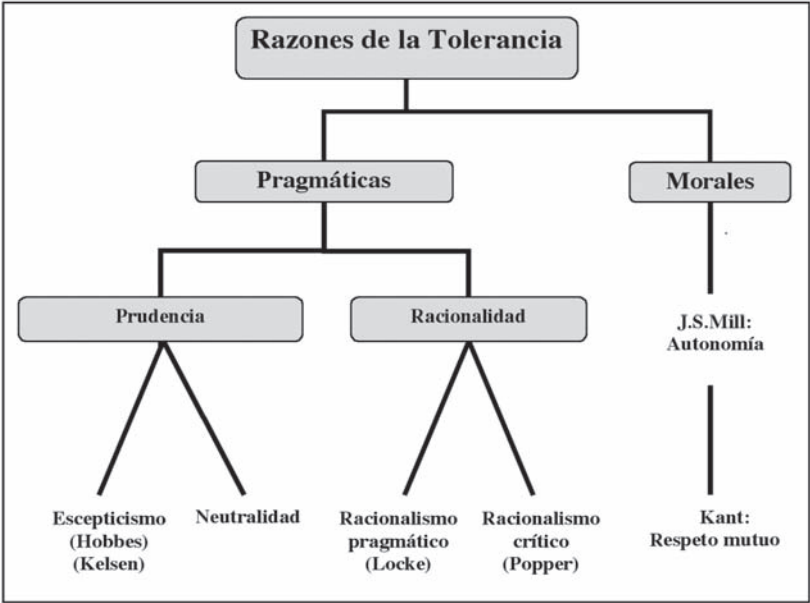
2º) Incluso en el supuesto de que hubiera una forma de vida que se sabe que es superior, la tolerancia es necesaria porque es mejor que cada uno descubra por su cuenta (autónomamente) esa forma de vida.

A pesar de las objeciones que se pueden presentar al concepto de autonomía (PÁRAMO, 1993, p. 74), parece que es la idea del respeto de los demás basado en su personal autonomía la que puede ofrecer mejores razones para justificar una concepción moral de to-

lerancia. Según esta línea argumentativa, las elecciones personales sobre las formas y planes de vida que uno quiere seguir expresan su naturaleza como sujeto racional y autónomo (moral). Por eso, debemos tolerar las elecciones de cada uno, y esta tolerancia debe restringirse a la condición indispensable del respeto mutuo. No debemos tolerar a quien no nos respeta como personas con dignidad intrínseca. En el próximo capítulo desarrollaremos con mayor precisión la conexión entre tolerancia y dignidad de la persona.

Hasta el momento, hemos apuntado con claridad que el fundamento de la tolerancia ha de ser de carácter ético, pues son las razones morales esbozadas las que mejor dan cuenta de la exigencia de poner en práctica tal virtud pública. Pero el que haya razones morales de la tolerancia no resuelve automáticamente la cuestión de su fundamento. Cuál sea ese fundamento es la indagación que hemos de emprender sin demora.

A continuación presentamos un esquema de las distintas razones expuestas anteriormente.



3

Fundamentación ética de la tolerancia

1. Del relativismo moral al dogmatismo represivo

¿Podemos hablar de un fundamento ético en un contexto posmoderno y “posmoral”, como algunos han definido nuestra época? La fragmentación de la razón ha hecho que se instaure en el ámbito de la teoría ética una notable desconfianza ante cualquier programa que abogue por ciertas verdades y principios universales. La diferencia está en auge. Se ha convertido incluso en un signo de calidad: una sociedad cuyos miembros hagan prevalecer su específica particularidad frente a la uniformidad es tildada de distinguida y encomiable. La diferencia es, además, exaltada como inequívoca expresión de libertad individual. El hecho de que se manifiesten diferencias respetadas denota que existe pluralismo en la sociedad y el pluralismo es bueno en sí mismo, en tanto que indica que pueden convivir convicciones distintas y costumbres que provienen de culturas no iguales. La tolerancia se erige como actitud exigible ante cualquier comportamiento diferente a la normalidad. Hay que tolerar al que se aparta de la norma, a quien vive de acuerdo con creencias aparentemente absurdas, o incluso peligrosas, siempre y cuando él o ella tole-

ren a su vez lo que les es ajeno, sin más. Vemos con buenos ojos las mezclas de culturas en cualquiera de sus variedades (siempre será un signo de “progresismo” social), así como todo aquello que contribuya a corregir anacrónicos prejuicios etnocéntricos.

Hasta tal punto llega nuestra apasionada defensa de lo diferente que no nos importa renunciar sin reparo incluso a los valores por los que nuestra propia cultura ha luchado durante siglos. Con el fácil argumento de que los valores con los que estamos familiarizados y que pretendemos universales no son más que el resultado de un proceso cultural en Occidente, equivalentes a los procedentes de otras culturas, nos hemos dejado culpar sin más por haber abusado de una arrogante autoridad histórica que no teníamos para “imponer” los valores occidentales allende nuestras fronteras. Para sacudirnos ese lastre, solemos elogiar irreflexivamente todo aquello que nos resulte distinto de lo que hasta el momento se había consolidado como lo común, sin ni siquiera plantearnos la pregunta de si somos realmente merecedores de esa culpa (SEBRELI). Lo nuevo es ahora más venerable que nunca. En el arte este culto obstinado por lo nuevo y lo diferente se refleja en los movimientos de vanguardia: *“El callejón sin salida de la vanguardia está en el modernismo, en una cultura profundamente individualista y radical, en el fondo suicida, que sólo acepta como valor lo nuevo”* (LIPOVETSKY, 1992, p. 83). Con Dada, por ejemplo, el propio arte se hunde a sí mismo y exige su destrucción. Lo diferente es bueno por el mero hecho de ser eso, diferente. No importa qué sea aquello diferente. Hay que tolerarlo y acogerlo con los brazos bien abiertos para que no nos vuelvan a tildar de arrogantes occidentales.

Sin embargo, por muy fundado que esté el sentimiento de culpa de Occidente, no es razón suficiente para desterrar todos los principios y valores que hemos conquistado a lo largo de nuestra historia. Como se suele decir en el lenguaje coloquial, ante tales críticas, “hemos tirado el agua de la bañera con el niño dentro”. Es cierto que los valores occidentales no son los únicos y es posible que no sean

los mejores. Pero ¿es ésta una razón suficiente para eliminar de un plumazo su universalización? ¿No es la dignidad de la persona un valor moral deseable y exigible en todas y cada una de las culturas de este mundo y en cualquier situación? ¿Acaso no es mejor siempre la libertad, entendida, claro está, dentro de sus propios límites, que la coacción o la esclavitud en cualquier parte del mundo? ¿No hemos de luchar por conseguir una cierta igualdad social que evite que millones de seres humanos se mueran de hambre mientras una mínima parte de la población mundial derrocha su dinero en el mercado lucrativo de videoconsolas o de viajes exóticos? Es cierto que estas palabras –igualdad, libertad, dignidad, etc.– son excesivamente formales y abstractas, y que en la mayoría de las ocasiones se utilizan como mera retórica política.

En efecto, estamos muy lejos de llegar al reconocimiento universal de la dignidad de las personas, o de la igualdad de todos los seres humanos, o del fin de los actos terroristas... Pero esto no significa que aquellos valores no deban ser considerados como exigencias éticas en cualquier rincón del mundo. El hecho de que algunas culturas no otorguen ningún contenido relevante a aquellas palabras no implica que carezcan de valor universal. Kant no se equivocó al apuntar que la universalidad de los principios éticos es un “deber ser”, no una mera hipótesis de trabajo que debe ser contrastada o falseada por la práctica (CAMPS, 1996, p. 148).

Vivimos en una cierta confusión. Los valores y las creencias que antaño se consideraban indiscutibles son ahora pasto de un creciente escepticismo, promovido por el hecho cultural y filosófico-ético de la posmodernidad. Parece que no es viable hoy, según el ambiente cultural posmoderno, postular la universalidad de ningún valor. El pensamiento débil ha dejado su huella ética en forma de relativismo moral. Se ha impuesto la lógica del “todo está bien”. Sin embargo, a fuerza de relativizarlo todo se acaba por no creer en nada o por creer únicamente en aquello cuyo valor se cifra en términos de utilidad. El tipo de razón que hoy en día tiene alguna credibilidad no es otro

que la “razón instrumental”: la búsqueda de los máximos beneficios con los mínimos costes (BONETE, 1998, b). Este clima de confusión en torno a los valores y las exigencias éticas que deben regir nuestra vida social ha desembocado en una creciente desconfianza en la posibilidad de ofrecer fundamentos y justificaciones de nuestros comportamientos en el marco de una sociedad plural. La posmodernidad ha puesto de manifiesto el paso de una sociedad monolítica y homogeneizada por factores de cohesión (especialmente la religión) a una sociedad pluralista donde conviven distintos y opuestos grupos sociales (pluralismo social), distintas convicciones ideológicas (pluralismo político), religiones (pluralismo religioso) y posturas éticas (pluralismo moral), sin que prevalezcan unas sobre otras. La universalidad de un supuesto denominador ético común ha perdido hoy credibilidad, fomentándose en su lugar la difusión mediática de distintas perspectivas sobre cualquier asunto público.

Este pluralismo es el resultado de una sociedad en la que sus miembros se constituyen como individuos autónomos. El problema es que la autonomía, acrecentada por la apología irreflexiva de la licitud moral de cualquier deseo e interés particular, con tal que sea sincero y “auténtico”, tiende a convertirse, en el marco de una atmósfera escéptica posmoderna, en la difusión del “todo vale” relativista. Este relativismo se caracteriza precisamente por distorsionar el pluralismo ético, que consiste en la existencia de diversas convicciones personales con un mínimo de contenidos éticos comunes. Con este relativismo ya no quedan cuestiones vitales últimas o decisivas y se diluye por completo la frontera entre lo tolerable y lo intolerable. En este sentido se ha caracterizado nuestra época como *posmoralista*, donde la ética del deber ha quedado reducida a anacronismo por la nueva cultura de lo efímero y del individualismo narcisista, sin leyes morales más allá de las que cada cual se quiera dar a sí mismo, si es que quiere darse alguna (LIPOVETSKY, 2005).

Sin embargo, bajo el disfraz del relativismo posmoralista que parece reducir el mundo moral a mera moda, se esconde en reali-

dad un pensamiento fuerte y dogmático en virtud del cual si toda convicción moral vale igual que cualquier otra, si no hay un punto de convergencia común que sirva de referencia a la ciudadanía para establecer juicios de valor, si el mismo término “valor” pierde su sentido porque no hay nada que lo distinga del contravalor, si —en definitiva— todo es relativo, lo que se instaure entonces es la ley del más fuerte. No existiría ninguna instancia ética objetiva e intersubjetivamente válida a la que apelar y que sea capaz de contrastar y juzgar las distintas posturas éticas que coexisten en una sociedad pluralista. Lo que el relativismo posmoralista hace en realidad es eliminar la misma ética, cuyo objetivo siempre ha procurado delimitar lo justo y lo injusto, lo tolerable y lo intolerable, y desde ahí establecer normas de conducta que fomenten una buena convivencia entre individuos con intereses diferentes que generalmente entran en conflicto. Al eliminar esta referencia ética intersubjetiva se apaga la diferencia entre lo justo y lo injusto. Cada cual, teniendo presente su situación concreta, decide lo que es justo y lo que no. La palabra “tolerancia” se vacía de contenido. Se convierte en un fósil de la modernidad que sólo cabe ser admirado en el museo de las buenas intenciones. Ahora todo es tolerable precisamente porque no hay nada intolerable.

De esta manera, bajo este relativismo moral, va surgiendo un darwinismo social que tiende peligrosamente hacia posiciones dogmáticas represivas. Se establece así la única norma del *laissez faire* que está siempre al servicio del más fuerte. Todo este panorama, aplicado al ámbito democrático, constituye el caldo de cultivo propicio para el florecimiento de la “tiranía de la mayoría”, que tanto exasperó a Stuart Mill. En este ambiente, la virtud de la tolerancia deja de ser virtud, quedando al servicio de las estructuras e instituciones dominantes, anulando así las posibles alternativas. Según este relativismo posmoralista que niega la posibilidad de fundamentos racionales, la tolerancia quedaría respaldada por ese dogmatismo represivo expresado en la ley del más fuerte. Entonces, se podrá aseverar: “cuando la tolerancia todavía sirve principalmente para la

protección y mantenimiento de una sociedad represiva, cuando sirve para neutralizar la oposición y hacer a los hombres inmunes frente a otras y mejores formas de vida, es que la tolerancia se ha pervertido” (MARCUSE, 1977, p. 99).

La tarea de fundamentación y justificación racional es ardua y en ocasiones no se alcanzan resultados claros. Sin embargo, no es posible hablar de la tolerancia como virtud moral si no existe algún fundamento ético que la sustente. Para no dejar tal virtud pública al libre arbitrio de las voluntades particulares, corriendo así el peligro de trasmutarse en vicio y de borrar los límites entre lo tolerable y lo intolerable, es necesario esbozar al menos un proyecto de fundamentación ética que sea viable en nuestro marco democrático pluralista. La tolerancia, en tanto que auténtica virtud pública, ha de ser consciente de sus límites, iluminados por principios éticos, de modo especial el referido a la persona en cuanto portadora de dignidad incondicional.

2. El fundamento ético de la tolerancia: la dignidad de la persona

Desde un punto de vista histórico, la reivindicación de tolerancia siempre ha tenido lugar allí donde existía una manifiesta desigualdad real y donde quienes la sufrían se sentían con la capacidad para reivindicar una mejora de las condiciones que estableciese mayor igualdad con respecto a quienes tenían el monopolio de las creencias y las convicciones dominantes. Quienes reclaman una tolerancia de hecho, en realidad lo que pretenden conseguir es una igualdad de derecho. La actitud tolerante hacia los demás se funda en un reconocimiento de que todos tenemos algo común que nos iguala en tanto que personas morales y en virtud de lo cual merecemos, en principio, un trato igual. La exigencia de tolerancia y la de igualdad son dos caras de la misma moneda.

En el capítulo anterior examinamos algunas de las razones que se han presentado para articular una defensa de la tolerancia. Parece claro que las razones morales son las que mejor sirven para justificar la actitud tolerante hacia el otro, puesto que se trata de una virtud eminentemente ética. Sin embargo, no significa esto que las razones morales sean las únicas. En ocasiones, es conveniente apelar a las meramente prudenciales o de otro tipo. No obstante, la mayoría de las veces en que se reclama una actitud tolerante lo más adecuado es apelar a lo que llamábamos una *composición* de razones. Son distintas las posibilidades de justificar la tolerancia según las diferentes circunstancias históricas en que se plantea tal necesidad legitimadora.

Pero el problema de la fundamentación de la tolerancia no es exactamente el mismo que el de su justificación. Las razones por las cuales se adopta una actitud tolerante hacia lo que nos molesta pueden ser muy variadas y no necesariamente excluyentes. La fundamentación de la tolerancia se mueve en otro nivel de reflexión: busca el cimiento social sobre el que se construyen las diversas justificaciones. Por el momento tenemos claro que se trata de una fundamentación ética y tiene como referente la persona moral y la idea de igualdad con la que inexorablemente está unida la reivindicación de tolerancia.

Es precisamente en el concepto de persona moral donde se conjugan universalidad y diferencia en tanto que dicho concepto da cuenta de dos aserciones fundamentales: por una parte, *todas las personas somos radicalmente iguales*; pero por otra, tal afirmación no sería completa sin esta otra: *todas las personas somos diferentes* (ARANGUREN GONZALO y SÁEZ ORTEGA, pp.38 y ss.). Hemos de aclarar, en primer lugar, a qué nos referimos cuando decimos *radicalmente iguales*; y después, qué entendemos por *diferencia*. Sólo a través de una buena comprensión del concepto de persona podemos explicar tales aserciones, aun siendo conscientes de que este concepto ha sufrido modificaciones significativas a lo largo de la historia. Examinaremos algunos de los modelos que se han propuesto,

a fin de esbozar mejor después nuestra apuesta conceptual a favor de una determinada concepción de la realidad de la persona como base antropológica de la virtud de la tolerancia y de sus límites.

2.1. Todos somos radicalmente iguales

El concepto de persona ha de dar cuenta de la radical igualdad de los seres humanos. ¿De qué concepto de persona estamos hablando? A lo largo de la historia se han propuesto diversos modelos y no todos son capaces de fundamentar esa igualdad que nos une, sin excepción, de forma radical. Apuntamos brevemente tres modelos de persona que han tenido y siguen teniendo cierta vigencia, sin entrar a fondo en cada uno de ellos. Sus representantes son Aristóteles, Boecio y Nietzsche.

Aristóteles. El hombre se define como *animal racional*. El problema es que la racionalidad en el esquema antropológico de Aristóteles sólo era atribuible a un cuarto de la población. Ni mujeres, ni esclavos ni niños eran dignos de ser considerados racionales. La cuestión que nos importa es la siguiente: ¿En qué se cifra la racionalidad hoy en día? ¿Es racional sólo el inteligente o el rico? ¿Es medible la racionalidad en una persona? ¿No parece que se podría decir en ciertas ocasiones que existen personas totalmente irracionales? La racionalidad no es un criterio que iguale claramente a *todas* las personas.

Boecio. El introductor de Aristóteles en la filosofía medieval no podía por menos de asumir la concepción de la persona como “animal racional”. Sin embargo, le añadió la nota de “sustancia individual”. La persona es entendida como *sustancia individual de naturaleza racional*. La pregunta que debemos hacernos ahora es la siguiente: ¿Define el concepto de sustancia a la realidad personal como aquello que iguala a todos los seres humanos? En primer lugar, la noción de sustancia nos lleva a concebir una estructura cerrada,

autosubsistente, aislada e incomunicada, cuando la persona –como veremos un poco más adelante– tiene un carácter eminentemente relacional. La persona no se constituye como tal si no es en comunicación con el otro. En segundo lugar, el concepto de sustancia remite a una realidad fija y hace pensar en la persona como algo estático e idéntico en todo momento. Sin embargo, esta concepción olvidaría el hecho evidente de que la persona no es siempre lo mismo, se desarrolla en continuo cambio y se va configurando gradualmente.

Nietzsche. En este caso la persona es simplemente indefinible, porque si hay algo que le caracteriza es el hecho de ser siempre *máscara* (VATTIMO). En un mundo entendido como representación, cada uno de nosotros estamos constituidos por un sinnúmero de personajes, quedando reducida la persona a máscara, interpretación, sin un sustrato último que la identifique como tal. Nietzsche se ha convertido así en el punto de apoyo del nihilismo europeo, propio de la filosofía posmoderna. Sin embargo, parece claro que hay “algo” que iguala a todos los seres humanos, que todos compartimos, y ese “algo” no es ninguna de las máscaras que en determinados momentos nos disfraza ante los demás. No podemos reducir el concepto de persona a un mero personaje que representa un papel determinado en el espectáculo del mundo social.

* * *

De ninguno de estos modelos podemos extraer un concepto de persona que sirva para fundamentar la idea de una igualdad radical aplicada a todos los seres humanos. Debemos acudir de nuevo al pensamiento kantiano (aludido ya en el apartado sobre las razones morales de la tolerancia) para extraer el concepto de persona que puede satisfacer esa exigencia de igualdad. En efecto, el principio kantiano del respeto mutuo se basa en una concepción de la persona moral considerada como fin en sí misma, dotada de dignidad incondicional. “Fin” se opone a medio, a aquello que se utiliza de modo interesado,

degradante, únicamente como instrumento para conseguir otra cosa. La persona es lo que nunca puede reducirse a objeto, lo que no es cuantificable. Se trata de una realidad nouménica (libre, capaz de autonomía, reflexiva) que no se reduce a su dimensión fenoménica (corporal, espacio-temporal). De ahí la trascendencia de la persona, su valor absoluto en tanto miembro del “reino de los fines”

Del mismo modo que fin se opone a medio, Kant distingue entre valor y precio. La persona es una realidad valiosa, que en ningún caso puede reducirse a precio, aunque nuestra cultura capitalista sí haya reducido el valor al precio, incluso en lo referente a las personas en cuanto tales. Éstas, a diferencia de los productos, son fines en sí y precisamente por ello no pueden comprarse ni poseerse como bienes para usar y tirar. Las personas son fines últimos, que están más allá de nuestras particulares preferencias y valoraciones personales: *“Son fines objetivos, esto es, cosas cuya existencia es en sí misma un fin, y un fin tal, que en su lugar no puede ponerse ningún otro fin para el cual debieran ellas servir de medios”* (KANT, 1973, p. 83). Lo que tiene precio puede ser intercambiado por algo equivalente; lo que se encuentra por encima de todo precio no admite nada equivalente, tiene una dignidad irreductible.

Somos poseedores de una eminente dignidad como personas morales. Lo cual no significa que aquella sea una cualidad añadida a la persona (ARANGUREN GONZALO y SÁEZ ORTEGA, p. 45). En efecto, nuestra época, al cuantificar y reducirlo todo a precio, considera la dignidad como algo que hemos de ganar en función de nuestros actos y comportamientos. Solemos entender la dignidad como *mérito*, como algo de lo que se hace uno “merecedor”. De esta forma, la dignidad se erige en nuestra sociedad como una especie de premio que se han ganado quienes sobrepasan un determinado estándar de comportamiento moral establecido. Lo cual nos sitúa en el terreno de la *dignidad moral*, es decir, aquella que todos tenemos en virtud de nuestra moralidad, desde la que emitimos juicios de valor y tomamos decisiones que no están en función de los propios apetitos

o instintos. Pues bien, es en esta dignidad moral donde se encuentra el fundamento ético de la virtud de la tolerancia. La actitud de tolerar aquello que consideramos un mal o un comportamiento moralmente incorrecto se apoya en la constatación de que somos portadores de una dignidad moral que no ha de ser arrebatada por nadie bajo ninguna circunstancia. La primera exigencia para con los demás es el respeto de su persona y de su dignidad moral. La tolerancia hacia sus comportamientos depende de si con ellos se respeta nuestra propia dignidad o se atenta contra ella. Por eso, la tolerancia, para erigirse en virtud moral de la vida pública, ha de tener bien presente sus propios límites. No se pueden tolerar aquellos actos de un individuo que niegan la dignidad moral de otras personas.

Pero, si todas las personas tienen una dignidad moral, ¿qué justifica tolerar en algunas ocasiones determinados actos y en otras no? En efecto, cada uno de nosotros, en tanto que sujetos morales, somos poseedores de aquel tipo de dignidad. Sin embargo, aunque nadie nos puede despojar arbitrariamente de ella, sí que podemos perderla por nuestras particulares decisiones y actos libres. En este sentido cabe afirmar que la dignidad moral es gradual. No es igualmente digno el verdugo que la víctima. El asesino o el maltratador, además del daño innegable que están produciendo a otras personas, violentando su integridad física y psíquica, están contribuyendo a degradar lo que es la dignidad moral de su propia persona. Ya decía Sócrates que es mejor ser víctima que verdugo. Atendiendo a los comportamientos morales de cada cual, no todos somos igualmente dignos. Por eso, no todos los comportamientos son tolerables. La tolerancia ha de terminar allí donde se producen esos actos o comportamientos que degradan la dignidad moral de quien los ejecuta o de quienes los padecen.

Sin embargo, el problema del concepto de persona no queda del todo resuelto apelando a este tipo de dignidad. ¿Qué ocurre cuando alguien ha perdido, por una serie de actos malvados, su dignidad moral? ¿Podemos seguir considerándolo persona? ¿Se justifica

seguir reclamando tolerancia en virtud de esa igualdad radical de todos los seres humanos? Sólo podemos responder afirmativamente si la dignidad moral no agota la especificidad de la persona. Aunque más adelante desarrollaremos con mayor precisión esta reflexión, podemos adelantar ahora que además de la dignidad moral, en el ser humano encontramos una *dignidad intrínseca* más radical, que se inserta en la estructura antropológica de la persona. Esta dignidad intrínseca es independiente de nuestras buenas o malas acciones, de nuestra capacidad intelectual, de nuestras circunstancias concretas. Es precisamente esta dignidad, que podríamos considerar pre-moral, el fundamento del respeto mutuo (condición necesaria, aunque no suficiente, para que haya tolerancia) que nos debemos entre sí los seres humanos, al margen de cualquier consideración de orden moral. Hemos de volver más adelante sobre este punto.

Sin embargo, estos rasgos (la consideración de la persona como fin en sí y la dignidad moral e intrínseca que nos corresponde) no explican por completo la realidad personal de cada sujeto. No explicaremos correctamente qué es la persona si no tenemos en cuenta que, a la vez que radicalmente iguales en tanto que seres humanos, todos somos diferentes. Y ese ser diferentes no está ni mucho menos subordinado a aquella igualdad radical. Ambas son las dos caras irreductibles que constituyen la persona en cuanto tal.

2.2. Todos somos diferentes

Es un hecho evidente que todas las personas son distintas entre sí. No hay dos personas idénticas. Pero los diferentes no son siempre los demás (el negro, el inmigrante, el discapacitado). Considerar al otro como la excepción a la norma puede desembocar en actitudes intolerantes o racistas que no tienen nada que ver con la concepción de la persona que aquí proponemos. Que los demás sean distintos de mí no expresa más que el hecho igualmente incuestio-

nable de que yo también soy distinto de los otros (ARANGUREN GONZALO Y SÁEZ ORTEGA, p. 47). Yo soy el primer diferente, y de igual modo, todos los demás son diferentes entre sí. ¿Qué quiere decir que somos diferentes?

En primer lugar, somos diferentes porque somos *irrepetibles*. Soy único, igual que tú. Mi especificidad se funda en la libertad inherente a toda persona. Cuando hacemos una comparación y decimos “Pedro y Pablo son iguales” no nos referimos a una identidad total, porque la identidad total, entendida como una fusión de realidades distintas, es imposible. En este sentido somos únicos, y esto nos hace responsables de nuestra persona. De momento, sólo en el cine o en la literatura fantástica se pueden imaginar sociedades donde la especificidad haya sido superada con individuos idénticos, repetidos. Clásicos de la literatura utópica como *A Brave New World* de Huxley o la película *The Matrix* dan buena cuenta de ello.

En segundo lugar, somos diferentes porque somos *insustituibles*. Cada uno de nosotros es “arrojado” a la vida y en ella nos tenemos que desenvolver. La vida –como bien afirmó Ortega– no nos es dada hecha, terminada, completada, sino que cada uno tiene que hacérsela poco a poco. Cada cual tiene que ir llenando esa vida con proyectos, tareas, ilusiones; ha de dotarla de sentido. En principio nos es dada vacía. La persona ha de llenar su existencia de contenido. Como apuntó Sartre, la persona es primero “existencia” libre que, a través de continuas decisiones y elecciones, se va construyendo una esencia propia, intransferible, irreductible a la de cualquier otra persona. Cada cual desarrolla su vida libre de forma diferente porque “esencialmente” somos diferentes.

En tercer lugar, esta diferencia se cifra en la específica *originalidad* del ser humano. Todos nos vemos avocados a dar respuesta a la inquietud que compartimos por el proceso de hacernos persona, cada uno a su manera. Pero ¿de dónde le viene esta originalidad al ser humano? De la *libertad inteligente* (AYLLÓN, MARINA).

El ser humano es inteligente, en cuanto que no está atado al mecanismo de estímulo-respuesta como los animales, sino que es capaz de simbolizar una situación sin tenerla presente, es capaz de pensar a través de signos de las cosas, y esto es lo que hace de él un ser original con respecto a los restantes seres vivos. Y además es libre, puede elegir entre diversas formas de actuar ante una situación concreta, incluso aunque las posibles alternativas no estén dadas de antemano. El ser humano puede *crear* tales alternativas. Ante un mismo estímulo puede reaccionar de muchas maneras. No está condenado a comportarse de un modo prefijado. El animal tiene medio; el ser humano tiene mundo. Mientras que el animal vive irremediablemente encerrado en un estrecho marco de estímulos-respuestas instintivas que le vienen prefijadas por su naturaleza, el ser humano va forjando su propia vida en un mundo de posibilidades infinitas que él mismo va creando en virtud de su libertad. Una de las mayores grandezas del hombre es que *inventa posibilidades* (MARINA, p. 20). De ahí surge también la responsabilidad ante sus actos. Esa libertad inteligente nos hace responsables de lo que hacemos y de lo que no hacemos. En ello radica la grandeza de la persona, pero también su inseguridad e inestabilidad.

La diferencia que caracteriza a la persona anida en esa capacidad para ir forjando su propio mundo de posibilidades a lo largo de la vida. Y de hecho puede ir realizando sus proyectos porque no está encerrado en un medio, al contrario, se halla constitutivamente abierto hacia su particular mundo de posibilidades. Esas posibilidades las creamos en comunidad. La *apertura* es, en suma, un elemento estructural de la persona (ARANGUREN GONZALO y SÁEZ ORTEGA, p. 49). Por ser personas, estamos abiertos a las demás realidades, pero también a nosotros mismos de forma reflexiva. La autoconciencia es quizás el más importante rasgo que caracteriza esa libertad inteligente en que consiste el ser humano. La autoconciencia supone una especie de desdoblamiento de mí mismo que

me hace responsable no sólo de lo que hago a los demás, sino también de lo que me hago a mí mismo.

Sin embargo, cuando hablamos de virtudes que se cultivan en relación con los otros, como es la justicia, la solidaridad o la tolerancia, nos interesa más la apertura estructural de la persona hacia el otro. El otro es realmente quien posibilita que yo pueda abrirme un abanico de posibilidades en el mundo para darle contenido a mi vida. Sólo en relación con el otro me constituyo como persona. Antes que racionalidad, antes que cálculo, la persona es encuentro radical. El tú precede al yo. En otras palabras, no hay yo sin tú, no hay posibilidad de constituirse como persona si no es gracias a que hay otros (BUBER). Incluso cuando estamos solos, aislados, la soledad se hace posible porque previamente ha tenido lugar ese encuentro radical con el otro. Así pues, el hombre no se constituye en primer lugar como un sí mismo y luego, en un segundo momento, se abre hacia el tú del otro. Más bien se trata de que la persona tiene una estructura relacional. Así pues, en nuestra propia estructura antropológica viene dada la exigencia de reconocimiento del otro. Pero este reconocimiento no debemos entenderlo como lucha por apropiarse el uno del otro, al estilo de la dialéctica amo-esclavo, tal como fue desarrollada por Hegel, sino más bien como “respeto”. El reconocimiento del otro se expresa como respeto mutuo, y esto exige una doble renuncia: por un lado, renuncia a la voluntad de poder y dominio sobre los demás; y por otro lado, renuncia a la voluntad de servidumbre sumisa. El respeto mutuo al que apelaba Kant se constituye así como condición necesaria para la construcción y la promoción de la persona.

Recapitulando, hemos visto cómo sobre la misma realidad personal se conjugan igualdad y diferencia, universalidad y particularidad. La persona es siempre *la* misma, pero nunca es *lo* mismo (ZUBIRI, 1984). La igualdad radical nos remite al carácter de fin en sí misma atribuible a toda persona, portadora de eminente dignidad.

La diferencia se encuentra en su originalidad específica y en su apertura constitutiva hacia el mundo. Según se desarrolle esta apertura, con sus múltiples posibilidades, la vida de cada persona tomará un cariz diferente. En el momento de cada elección, de cada acto, estamos configurando un proyecto de vida propio, único e irrepetible. Vivimos en un “multiverso” donde cada cual toma un rumbo diferente, bajo la condición de que todos respeten lo que sustenta las bases de la igualdad radical: la dignidad de las personas. La pluralidad apunta a los límites de lo intolerable: aquello que atenta contra la dignidad de los demás o de uno mismo.

En efecto, el hecho de que las personas tengan una dignidad significa que no todo comportamiento es tolerable: “defender que pertenecemos a la misma humanidad implica decir que no cualquier forma de trato a las personas vale igual” (CAMPS, 1996, p. 148). Sin embargo, hay algo aún que queda por explicar: ¿por qué tenemos los seres humanos dignidad?

3. El fundamento de la dignidad humana

Apuntábamos antes que normalmente se tiende a equiparar el concepto de dignidad al de mérito o cualidad derivada de un cierto comportamiento, gracias al cual nos hacemos en cierto modo merecedores de respeto. De este modo, identificamos dignidad personal con dignidad moral. Sin embargo, la *dignidad moral*, aun con ser el auténtico fundamento de la tolerancia, resulta insuficiente a la hora de explicar la complejidad del ser humano y, sobre todo, para defender aquella radical igualdad que hemos de asumir en nuestro trato con los demás. Podemos afirmar, por tanto, que existe otro tipo de dignidad, la *dignidad intrínseca* aún más radical, que se inserta en la estructura antropológica de la persona, independiente de sus acciones y comportamientos morales y de las circunstancias geográficas o históricas concretas. Esta dignidad pre-moral o radical le es

propia a cada persona por el mero hecho de ser realidad personal. Zubiri se dio perfecta cuenta de esto: *“Kant entiende por persona tan sólo aquella realidad que es sujeto de un deber moral, por tanto algo sui iuris, que dispone responsablemente de sí mismo. Pero esta diferencia meramente jurídica y moral, sin ser baladí, no es primaria y radical. Primero, porque si bien es verdad que toda persona es sui iuris, sin embargo no se es persona por ser sui iuris, sino que se es sui iuris porque se es persona”* (ZUBIRI, 1986, p. 103). Así como la dignidad de tipo moral puede perderse y ganarse, la dignidad intrínseca no se pierde nunca, siempre la conservamos desde que nacemos hasta que morimos. Para numerosos filósofos no es evidente que exista esta *dignidad intrínseca*. Merece la pena aclarar mejor tal concepto, confrontando, en primer lugar, diversos procesos fundadores de la dignidad, para concluir con nuestra propuesta.

3.1. Fundamentaciones insuficientes

Exponemos brevemente tres modelos fundadores que han tenido y siguen teniendo relevancia en nuestra época. Sus tres representantes son Unamuno, Habermas y Kant. Los modelos de fundamentación de la dignidad de la persona que se desprenden de cada uno se pueden denominar, a grandes rasgos, antropología trascendente, consenso ideal y autonomía moral.

Antropología trascendente. En este enfoque, la dignidad del ser humano se basa en algo que le trasciende, algo que está más allá de la propia realidad personal. Según el pensamiento cristiano presente en nuestra cultura durante 2000 años, las personas tienen una dignidad porque han sido creadas por Dios, a su imagen y semejanza. Igualmente de orden teológico, aunque sin referencia directa a Dios, es la fundamentación que se desprende de los textos de uno de nuestros pensadores españoles más influyentes: Miguel de Unamuno. Para este célebre escritor, la base de la dignidad está en

el *anhelo de inmortalidad* que todos los seres humanos tienen, aunque no lo reconozcan explícitamente. Acepta Unamuno el imperativo kantiano de la persona como “fin en sí”. Sin embargo, considera que si nuestro destino último es la muerte, en realidad no somos más que medios para que otros vivan: las generaciones futuras, la sociedad, etc. Por tanto, el fundamento de la dignidad sólo es posible si realmente no morimos para siempre, si alcanzamos la felicidad allende el límite natural de la muerte. La fuente de nuestro valor absoluto se encuentra así en un sentimiento, en el sentimiento de inmortalidad que todos vivimos de forma trágica (BONETE, 2003, b, p. 390). La cuestión que debemos plantearnos ante esta fundamentación es la siguiente: ¿es realmente universalizable el sentimiento del anhelo de eternidad o la esperanza en la inmortalidad a fin de que nos sirva de base a la igual dignidad de todos los seres humanos? Parece hoy difícil universalizar una fundamentación de la dignidad intrínseca de las personas apoyándonos en algo que trasciende o está más allá de la propia realidad personal, aun siendo de sumo valor para la dignificación de la existencia o para hallar sentido personal a la vida y a la muerte.

Consenso ideal. La ética discursiva ha puesto el fundamento de la moral, y en concreto de la dignidad de la persona, en la *racionalidad comunicativa*. Las personas tienen una dignidad porque pueden, según determinadas condiciones ideales del habla, participar en la discusión sobre las normas morales como afectados reales o potenciales de tales normas. Habermas es el principal representante de la ética del consenso ideal o ética discursiva, cuyo principio fundamental es de carácter procedimental: “Una norma sólo será correcta si todos los afectados por ella están dispuestos a darle su consentimiento tras un diálogo, celebrado en unas condiciones de simetría, y en virtud de las razones que se aporten en tales diálogos”. La persona es entendida por la ética discursiva como el “interlocutor al que hay que escuchar a la hora de decidir normas que le afectan”

(CORTINA, 1997, p. 208). En tanto que las personas tienen capacidad para participar en la discusión sobre las normas morales, son portadoras de dignidad. Sin embargo, según esta postura, la dignidad de la persona es de carácter moral, que no sirve tampoco para fundamentar la radical igualdad de todos y cada uno de los seres humanos, habida cuenta de que sólo un 20% de la población mundial –si no es esto redondear al alza– puede participar en la discusión sobre las normas que les afectan.

Autonomía moral. Aunque los dos modelos anteriores mantienen estrecha relación con la ética kantiana, no proponen el mismo argumento a la hora de fundamentar la dignidad de la persona. Si bien los modelos anteriores aceptan que la dignidad se enmarca en la condición de la persona como “fin en sí”, como aquello a lo que no puede nunca ponerse precio, por su parte, la versión kantiana de dignidad se fundamenta en el hecho de que la persona es capaz de autodeterminación, es decir, capaz de darse leyes a sí misma. En definitiva, la dignidad en Kant se funda en la facultad de ejercer *autonomía moral*. Sin embargo, no está claro que este argumento pueda ser universalizado. Esta visión deja fuera a quienes, por distintas causas biológicas, psicológicas o ambientales, no son capaces de autolegislar. ¿Habría que dejar de considerarlas personas? ¿Dejan de tener una dignidad intrínseca como seres humanos por el hecho de estar imposibilitados para ejercer esa autonomía? Kant se mueve en el ámbito de la dignidad moral. Este marco, con ser esencial, se muestra insuficiente para justificar la dignidad intrínseca de toda persona, más allá –o más acá– de su capacidad autolegisladora (BONETE, 2004, cap. III).

Ninguno de estos modelos de dignidad de la persona sirve para fundamentar la radical e igual dignidad de todos los seres humanos, base del respeto mutuo, indispensable para que se pueda hablar de virtudes como la tolerancia. Juzgamos necesario buscar otro fundamento. Más allá de cualquier esperanza de inmortalidad (Unamuno), de la capacidad dialógica de los individuos (Habermas) o de su auto-

nomía moral (Kant), se ha de dar cuenta de la *dignidad intrínseca* de la persona. Hemos de buscar la base de aquella igualdad radical de todas y cada una de las personas. Para ello nos basamos en las reflexiones de Zubiri.

3.2. Estructura de la realidad personal: base de la dignidad intrínseca

El concepto de persona en Zubiri ha de entenderse desde sus reflexiones antropológicas. No tiene su base en la moral, ni en la interrelación con el otro, sino en la propia estructura de la realidad personal. Es claro que ser persona consiste en vivir responsablemente, en hacer proyectos y realizarlos progresivamente, en participar en el mundo, etc. Sin embargo, podemos remitirnos a una dimensión todavía más radical del ser personal, anterior a los proyectos, a las acciones, a la moral. Se trata de la dimensión propiamente estructural de la realidad humana. En este sentido, ser persona consiste en “ser una realidad en propiedad”. Pero el ser en propiedad no hace referencia aquí a un modo de dominio o de poder sobre algo, como el hecho de ser dueño de mis posesiones, de mi salud, de mi cuerpo, o de mis actos. Se trata de una propiedad en sentido constitutivo. Yo no poseo algo que es el ser persona, sino que constitutivamente soy persona en propiedad siempre, desde que nazco hasta que muero. Sea o no dueño de mis actos, tenga o no desarrollada mi capacidad de ser autónomo en sentido kantiano, yo soy constitutivamente *mi* propia realidad.

Este ser “mío” es lo que caracteriza mi realidad como persona, y en virtud de ello tengo capacidad para decidir, elegir, actuar de una determinada manera. La recíproca sin embargo es falsa. No soy persona porque soy capaz de elegir y de actuar moralmente, sino al contrario: “El «mío» en el sentido de la propiedad, es un mío en el orden de la realidad, no en el orden moral o en el orden jurídico”

(ZUBIRI, 1986, p. 111). Ese ser “mío” tampoco hace referencia a la autoconciencia en el sentido fenomenológico. El ser persona no consiste primariamente en tener una vivencia como de algo mío, sino en ser efectivamente mío, en propiedad, desde un punto de vista constitutivo:

“Cuando yo digo que me pertenezco realmente, que soy propiedad mía, esto no significa que yo tenga la propiedad de conocerme a mí mismo –esto sería la reflexividad– sino que ser propiedad significa que me pertenezco de un modo pleno, relativamente, si se quiere, pero de un modo pleno. Me pertenezco a mí mismo por razón constitutiva de tal modo que el momento de ser ‘perteneciente a’ forma uno de los caracteres esenciales y formales de mi realidad en cuanto tal. Y en este sentido, el pertenecerme, el ser propiedad, es un momento formal y positivo de mi realidad. Y precisamente por serlo soy persona” (ZUBIRI, 1986, p. 111).

Por tanto, cuando hablamos de que soy una realidad en propiedad no hacemos ninguna referencia a mis actos, a mis decisiones, en definitiva, a mi moralidad –todo aquello que conformaría mi “personalidad”– sino a las estructuras en virtud de las cuales me pertenezco a mí mismo. Esta base antropológica de la realidad personal es lo que Zubiri denomina *personidad*, es decir, lo que caracteriza a la persona por el mero hecho de ser realidad personal. Para Zubiri, por tanto, la noción metafísica de “personidad” se distingue de la “personalidad”. La personalidad es lo que cada individuo se va construyendo a lo largo de su vida, a través de las diversas elecciones y decisiones que vaya tomando. Sólo se puede construir una personalidad viviendo, y sólo así la persona va llenándose de contenido, va construyéndose una figura. *“El hombre es persona, en un sentido tan sólo radical; lo es ya, pero no puede ser sino realizando una personalidad. Esta realización se lleva a cabo viviendo”* (ZUBIRI, 1981, p. 391).

La tarea del hombre en la vida consiste en estar haciéndose continuamente. La forma de la personeidad debe ir adquiriendo un contenido que se va configurando en la personalidad. Con la personeidad se nace; la personalidad se va haciendo según se vive:

“La personeidad es la forma de realidad; la personalidad es la figura según la cual la forma de realidad se va modelando en sus actos y en cuanto se va modelando en ello [...]. La personeidad se es y es siempre la misma; la personalidad se va formando a lo largo de todo el proceso psico-orgánico desde que el embrión humano posee inteligencia, hasta el momento de la muerte. Por esto el hombre es siempre el mismo pero nunca es lo mismo; por razón de su personeidad es siempre el mismo, por razón de su personalidad nunca es lo mismo” (ZUBIRI, 1984, p. 50-51).

La personalidad, por tanto, es algo que el hombre se va haciendo a través de sus actos a lo largo de la vida. En ese sentido no es un punto de partida, como lo es la personeidad, sino un término progresivo del desarrollo vital. La personalidad se puede ir haciendo o deshaciendo, e incluso rehaciendo, según se esté viviendo. Así, en Zubiri, la verdadera relevancia moral del hombre se encuentra en cómo vaya configurando su propia personalidad a través de la apropiación de sus actos. La persona, en cuanto que realidad estructural radical, no tiene que ver todavía con la moral.

Pues bien, nuestra tesis así podría formularse: del mismo modo que la *personeidad* es constitutivamente anterior a la *personalidad*, la dignidad *intrínseca* o radical es previa a la dignidad *moral* del ser humano. Ésta última se da en la praxis concreta de cada individuo. Se puede perder dependiendo de la índole moral de los actos y comportamientos de cada cual. Además, la dignidad moral de cada ser humano admite grados. No es la misma la de Gandhi que la de Hitler, al igual que no es la misma la dignidad moral de un pobre mendigo que necesita robar para poder subsistir que la de un terro-

rista. Unas personas son más dignas que otras en razón de su comportamiento. En esta dignidad moral está fundada la virtud de la tolerancia. Del mismo modo que no toda persona tiene la misma dignidad moral, e incluso hay quienes la han perdido por completo, la tolerancia no ha de ser aplicada siempre y en cualquier situación, no ha de ser una tolerancia pura, ilimitada, que consiente incluso lo intolerable, confundándose con la escéptica indiferencia. Porque está fundada en la dignidad moral de las personas, la tolerancia tiene unos límites morales y no puede aplicarse indiscriminadamente a cualquier acto, comportamiento o creencia. La virtud de la tolerancia exige como condición necesaria –aunque no suficiente– para su puesta en práctica el respeto mutuo entre las personas, pero no la indiferencia o el permisivismo hacia sus creencias y sus actos. Lo que es universalizable es el respeto mutuo hacia todas las personas, no la tolerancia de los actos que no son tolerables.

Precisamente aquello que sirve de base al respeto mutuo de las personas lo llamamos la *dignidad intrínseca*, pre-moral. Esta dignidad primera se evidencia en la misma estructura de la persona. Es la “dignificación” de la persona por el mero hecho de ser realidad personal (BONETE, 2004, cap. III). No se pierde ni se gana nunca, es anterior a la moral en cuanto que no depende de la calidad de nuestros actos. Toda persona tiene una dignidad intrínseca que es incluso *anterior* a que se desarrolle una cierta capacidad autolegisladora. En este sentido toda persona es un fin en sí misma no sólo por su comportamiento moral, sino por su misma constitución como persona. Si la dignidad moral depende de la praxis, la dignidad intrínseca es radicalmente anterior, como estructura fundante de aquélla. Esta dignidad intrínseca del ser humano permanece a lo largo de la vida y no depende de cualesquiera acciones que realice, aunque sean indignas desde un punto de vista moral. Por eso, por ejemplo, no se debe condenar a un maltratador o a un asesino a la silla eléctrica; aunque ha perdido por completo su *dignidad moral* en virtud de la maldad de sus actos, nadie debe, sin embargo, arrebatarle su *dignidad intrínseca*.

Así, mientras la dignidad radical es siempre la misma, porque es la misma la estructura metafísica de la realidad personal, la dignidad moral es gradual y variable, evoluciona con el tiempo en términos de mayor moralidad o inmoralidad, en la medida en que la persona se apropie de aquellas posibilidades que conducen a la realización de una vida plena y humana que tenga en cuenta a uno mismo y a los demás o, por el contrario, se apropie de unas posibilidades que vayan por el camino opuesto. Toda persona merece un respeto igual por el mero hecho de ser persona. Pero esto no quiere decir que haya que tolerar siempre sus actos. La decisión de tolerar o no tolerar las creencias y los comportamientos de una persona se toma en un segundo momento, tras una reflexión moral razonada. La dignidad humana entra en juego en el panorama moral cuando ponemos en práctica actitudes como la tolerancia con el diferente. Sin embargo, el ejercicio de tales actitudes ha de tener presente la dignidad intrínseca que anida en la estructura antropológica de la realidad personal y que sirve de base a la igualdad radical de las personas.

Por consiguiente, desde este planteamiento de la dignidad de la persona se explicita tanto la afirmación “todos somos radicalmente iguales”, como la complementaria: “todos somos diferentes” (ARANGUREN GONZALO y SAEZ ORTEGA). De la correcta comprensión de ambas en cada caso concreto de la vida pública depende que la virtud de la tolerancia siga siendo virtud o se convierta en “vicio” personal y social.

4

El problema del tolerantismo

1. Un corto camino de la virtud al vicio

La maximización de cualquier valor incurre en el disvalor e impide la realización de otros valores afines. Por ejemplo, la valentía que se convierte en temeridad ya no es valentía, y además pone en peligro un valor importantísimo que es el valor de la vida. Esto mismo se puede aplicar a la virtud de la tolerancia. No se equivocaba Aristóteles al advertir que la virtud siempre se encuentra en el justo medio entre dos extremos viciosos, uno por defecto y otro por exceso. El problema es que resulta extremadamente difícil determinar dónde está ese “justo medio” que la mayoría de las veces resulta excesivamente esquivo en la praxis. No siempre es fácil acertar a ser virtuosos. La virtud habitualmente se encuentra en un minúsculo punto entre dos líneas infinitas que constituyen los dos extremos viciosos de la misma, de tal manera que es muy fácil desviarse de la virtud si no sabemos perfectamente en qué consiste y cuáles son sus límites. Es lo que ocurre con la tolerancia. Si tomamos como referencia el argumento aristotélico, la tolerancia es una virtud que se encuentra entre dos extremos viciosos: uno por defecto (la indiferencia o permisivismo) y otro por exceso (el tolerantismo o toleran-

cia indiscriminada). Nos encontramos, pues, ante una virtud que oscila entre la indiferencia y un nuevo fanatismo, el que surge cuando hacemos de la virtud un dogma que hay que cumplir incluso cuando se salta sus propios límites (BADA). En realidad, los dos extremos viciosos se tocan por cuanto vienen a significar lo mismo: una desvirtuación de la tolerancia que, habiendo traspasado sus propios límites, deviene en vicio intolerable. Una tolerancia *light*, que no se practica lo suficiente, incurre en el *indiferentismo*; una tolerancia *pura*, que se practica en cualquier momento y lugar, incurre en lo que llamamos *tolerantismo*. Ambos extremos nos desvían de una práctica virtuosa de la tolerancia.

Como decimos, la línea que separa el vicio de la virtud es muy escurridiza y fácilmente traspasable, si no tenemos bien presente en qué consiste la virtud en cuestión, cuál es su fundamento y cuáles sus límites. En los capítulos precedentes nos hemos ocupado de analizar el concepto de tolerancia a lo largo de la historia del pensamiento y de examinar su verdadero significado. Hemos visto que se trata de una virtud pública que tiene su fundamento ético en la dignidad de la persona. En definitiva, nos hemos ocupado de la tolerancia en cuanto virtud. Sin embargo, aun teniendo bien claras todas estas cuestiones, es muy fácil traspasar la línea que separa la virtud del vicio, sobre todo en la nueva sociedad en la que vivimos, en la que se ha impuesto el individualismo sobre el universalismo de la modernidad, en la que las certezas absolutas han dado paso a la era del vacío y de la indiferencia, en la que una ética “de alturas” ya no tiene ninguna razón de ser, una vez que el relativismo escéptico ha hecho del presente el refugio de cada uno de los individuos atomizados:

“todas las «alturas» se van hundiendo, arrastradas por la vasta operación de neutralización y banalización sociales. Únicamente la esfera privada parece salir victoriosa de ese maremoto apático: cuidar la salud, preservar la situación material,

desprenderse de los «complejos», esperar las vacaciones: vivir sin ideal, sin objetivo trascendente resulta posible. [...] Cuando el futuro se presenta amenazador e incierto, queda la retirada sobre el presente, al que no cesamos de proteger, arreglar y reciclar en una juventud infinita» (LIPOVETSKY, 1992, p. 51).

Vivimos en una época en la que el individualismo liberal de la modernidad ha degenerado en un narcisismo apático que amenaza con dejar obsoleto el discurso sobre las virtudes. La virtud ya no está de moda, ha quedado desfasada. En los nuevos tiempos, los grandes valores y las grandes virtudes han sido vaciados de cualquier contenido moral. Esto no quiere decir que hayan desaparecido por completo de nuestras conciencias éticas. Están presentes y de hecho son invocadas más que nunca. En nombre de una mayor tolerancia han surgido innumerables movimientos en pos de la liberación de sexos, de la emancipación de la mujer, de la inmigración, etc. Sin embargo, esta invocación compulsiva de las virtudes éticas ha perdido de vista el verdadero significado de las mismas. Ya no se pregunta qué es lo que se tolera, con ser tolerantes ya hemos cumplido. Cualquier cosa con tal de que no nos llamen intolerantes. La virtud de la tolerancia, una vez reducida a mera forma, es susceptible de adquirir el contenido que a cada cual le venga en gana. Da igual lo que se tolere, siempre y cuando de hecho se tolere. Se han olvidado los auténticos contenidos de las virtudes, quedando éstas convertidas en meros instrumentos para la consecución de cualquier fin, ya sea benigno o perverso.

Buena muestra de este vaciamiento de las virtudes en nuestra sociedad la ofrece la progresiva ampliación que está sufriendo el campo semántico de la tolerancia. Cada vez se utiliza más el término, y para situaciones dispares que en absoluto tienen que ver ya con la moral. Como ya se señaló en su momento, se emplea en campos tan distintos como la farmacología (resistencia del organismo a ciertos fármacos), la balística (medida de disgregación de los impac-

tos), la estadística (sinónimo de desviación estándar) o las finanzas (desviación permitida de la rentabilidad teórica) (VINUESA, cap. IV). En definitiva, se ha impuesto una moral laxa e *hipertolerante* que amenaza con socavar los cimientos de la misma moral. Esta desubstanciación de la moral coincide con la del individuo mismo: *“El laxismo sustituye al moralismo o al purismo, y la indiferencia a la intolerancia. Narciso, demasiado abortivo en sí mismo, renuncia a las militancias religiosas, abandona las grandes ortodoxias, sus adhesiones siguen la moda, son fluctuantes, sin mayor motivación”* (LIPOVETSKY, 1992, p. 67). En una sociedad en la que la misma moral ha sido engullida por el consumo y la moda, las virtudes han quedado reducidas a un mero maniquí que acepta cualquier tipo de vestimenta.

En este nuevo marco es más fácil que nunca que una virtud como la tolerancia se convierta en vicio. Para evitarlo no basta con saber qué significa, cómo ha de practicarse, cuáles son las razones por las que debiera promoverse y cuál es su fundamento. Un análisis de la tolerancia en orden a hacer de ella una actitud operativa en la vida pública no sería completo si no se tiene en cuenta dónde está la línea que separa la virtud del vicio, en qué momento traspasamos esa línea. Es ésta la eterna pregunta por el límite. Toda virtud tiene un límite más allá del cual se convierte en vicio. Por eso en este último capítulo nos centraremos en la problemática de los límites de la tolerancia. Analizaremos en qué consiste el problema del *tolerantismo* y cuáles son sus características. Veremos las consecuencias negativas que tiene para la propia libertad en las sociedades democráticas. Finalmente esbozaremos una teoría de los límites de la tolerancia apuntando ciertos requisitos y exigencias que se han de tener en cuenta a la hora de determinar cuál es el contenido de lo intolerable. Pero antes es necesario clarificar la relación y las diferencias entre la democracia y el liberalismo para comprender mejor el problema que nos ocupa.

2. Democracia y liberalismo

Estamos acostumbrados a asociar la democracia y el liberalismo en la expresión “democracia liberal”, que es el sistema político que progresivamente se ha ido imponiendo en Europa. Sin embargo, a pesar de que tienden a confundirse, no son términos sinónimos. El liberalismo es, como vimos en la teoría política de Stuart Mill, una voluntad de libertad como motor de las acciones de los hombres. La democracia, más que un ejercicio de la voluntad humana, es la forma institucional que permite el gobierno de los hombres (ciudadanos) por ellos mismos. La democracia viene a ser el entramado institucional exterior que conviene a la voluntad interior de los hombres, que es el liberalismo. De ahí que la identificación de democracia y liberalismo sea errónea si hablamos con rigor. Mas es evidente también que el calificativo de “liberal” le va perfectamente a la democracia institucional.

Las dos nociones son distintas. La democracia es un sistema de gobierno en el que participan los ciudadanos. Sin embargo, puede ser que este gobierno adquiera otra forma que la liberal. Es por tanto la asociación de democracia y liberalismo una elección. Pero la forma institucional de la democracia promueve que el liberalismo beneficie a todos. La fuerza de las instituciones tiende al establecimiento de la simultaneidad total de ambas nociones, que constituye la democracia liberal. Y aquí surge un peligro que entronca directamente con el problema del *tolerantismo*. Si esta fuerza de las instituciones continúa desarrollándose por cuenta propia, desemboca en una igualdad absoluta, contraria al liberalismo. Se trata por tanto de un juego de fuerzas entre un esfuerzo de voluntad de los hombres, que quieren el liberalismo, y la fuerza externa de las instituciones, que tiende a la igualdad absoluta o igualitarismo (BÉNOIT). La democracia liberal es por tanto un estado de equilibrio, de coexistencia armoniosa, aunque bastante frágil, de la libertad liberal y de la igualdad democrática. Así

pues, el liberalismo es siempre un sentimiento o una voluntad de los hombres, mientras que la democracia funciona fundamentalmente en tanto que conjunto de instituciones. Pero, por debajo de los aspectos institucionales, lo que está siempre en juego es la vieja distinción entre la libertad liberal y la igualdad democrática: Tocqueville y Mill se reconocían bastante más liberales que demócratas, lo cual no significa que no consideraran el sistema democrático como el más idóneo para la consecución de las ideas liberales. En efecto, la democracia es el medio necesario que hay que adoptar para conseguir la libertad, aun con el peligro constante de conducirnos hacia una igualdad creciente. El problema de la elección entre igualdad o libertad ha estado presente en toda la historia de la democracia y del liberalismo (BERLIN).

Al hacer memoria de lo que ha pasado en el siglo XX nos damos cuenta de que, por desgracia, hay más sombras que luces. Paradójicamente, la democracia liberal, animando al pluralismo, ha visto cómo una de sus consecuencias ha sido la proliferación de preocupantes tendencias al egoísmo, pues el pluralismo, que es pareja inseparable del individualismo y la heterogeneidad, favorece la aparición de intereses opuestos. Estos conflictos de intereses fomentan a menudo la intolerancia, que no puede ser contenida más que por el poder. Estamos muy lejos del ideal de las Luces. Hemos de reflexionar sobre el problema con la finalidad de determinar cuáles deben ser los límites que hay que imponer a la tolerancia a fin de preservarla de sus enemigos y asegurar su supervivencia, así como la supervivencia de la democracia liberal. Nos encontramos ahora en una situación un tanto paradójica: la tolerancia permite la aparición de la intolerancia y para luchar contra esta intolerancia debemos ser intolerantes, o mejor dicho, no-tolerantes. Tenemos que luchar, en definitiva, contra un tipo de *tolerancia ciega* que está muy arraigada hoy en nuestra vida cotidiana, aún a riesgo de que algún ignorante nos tache de intolerantes.

3. Tolerancia y libertad

La tolerancia, en tanto que virtud liberal, ha coincidido cronológicamente con la reivindicación de las libertades individuales. Vimos al comienzo de este trabajo que la idea moderna de tolerancia iba inexorablemente unida a la de libertad de conciencia. Libertad y tolerancia son dos ideas liberales que aparecen con fuerza en la modernidad con el surgimiento del individualismo liberal. Se trata por tanto de una lucha conjunta que surge a raíz del nuevo énfasis que adquieren los principios liberales. Los principios de igualdad y libertad se convierten en los pilares básicos de una sociedad cada vez más pluralista. Se rompe así con la idea de autoridad que había servido de fuerza homogeneizadora a la vez que mantenía unida a la gente a través de la sumisión de las conciencias. Con el liberalismo moderno se rompen las ataduras y se da paso al reconocimiento de las libertades individuales. El pluralismo se va extendiendo a los distintos ámbitos de la sociedad, desde la religión a la moral y la política, haciendo de la idea de tolerancia una máxima imprescindible para la viabilidad del proyecto moderno: *“la idea del pluralismo, a través de su contenido normativo, está desde el primer momento orientada hacia la tolerancia y ésta, al igual que el pluralismo, tiene su fundamento de legitimación en la idea de la justicia y en el principio moderno de la libertad”* (HÖFFE, p. 141).

Así pues, tolerancia y libertad son dos ideas liberales que surgen con la modernidad como respuesta a las nuevas exigencias de la sociedad, que ha hecho del pluralismo su característica más notable. El problema que hemos de plantearnos hoy, más de tres siglos después de que Locke escribiera su *Carta sobre la tolerancia* y siglo y medio después de que Stuart Mill hiciera lo propio con *De la libertad*, es si tolerancia y libertad siguen sirviendo al progreso de la sociedad pluralista, es decir, si siguen siendo dos ideas que van inexorablemente articuladas en nuestras democracias liberales.

Es comúnmente aceptada la tesis mantenida por Norberto Bobbio según la cual la reivindicación de tolerancia en los tiempos actuales tiene que ver más con la igualdad que con la libertad y la verdad: de la tolerancia como exigencia de la convivencia entre distintas creencias hemos pasado al problema de la tolerancia hacia los diferentes (BOBBIO, 1991, p. 243). En cierto modo, Bobbio tiene razón. La lucha por la libertad ya ha sido ganada; se han reconocido las libertades individuales en las diferentes constituciones y todo el mundo parece haber asumido que los seres humanos somos sujetos portadores de derechos y libertades intrínsecos e intransferibles. Bien podría decirse lo mismo respecto de la igualdad, valor liberal que también ha sido asumido por las democracias constitucionales.

Sin embargo, lo cierto es que los problemas en torno a la cuestión de la tolerancia que se suscitan en la actualidad tienen más que ver con discriminaciones de tipo racial, ideológico, económico, social que hipotecan ese reconocimiento de la igualdad radical de todos los hombres. Aunque nuestro contexto político ha asimilado la existencia de libertades individuales, los hechos demuestran que está lejos aún de aceptar, siquiera formalmente, la igualdad entre todos los hombres. Las luchas por el reconocimiento público de ciertos grupos sociales dan cuenta de ello. La emancipación definitiva de las mujeres o el reconocimiento de la población inmigrante, son metas a las que nuestra sociedad, aun habiendo aprobado ya hace casi seis décadas la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, aún no ha logrado alcanzar. La lucha por la tolerancia que tiene lugar tras la modernidad deja de estar vinculada a la libertad para centrarse en el problema del reconocimiento de los grupos oprimidos y las minorías. Desde el comunitarismo se aboga por la tesis de que los problemas actuales sólo pueden encontrar solución atendiendo a las manifiestas desigualdades que existen en la sociedad actual, y no ya apelando a las libertades, demasiado abstractas y poco operativas. En definitiva, si la tolerancia moderna tenía que ver

con la libertad de conciencia, la tolerancia post-moderna tiene como punto de referencia la idea de reconocimiento. En cualquier caso, nuestro tiempo sabe ya interiorizar la libertad de conciencia, ha aprendido a respetarla, y cuando presencia excesos contra la misma, violaciones en uno u otro sentido, las identifica y las rechaza.

Sin embargo, no vivimos en una época próspera para la moral. Paradójicamente, la democracia liberal, animando al pluralismo, no ha hecho más que acentuar las tendencias al egoísmo, pues el pluralismo, marco del individualismo y la heterogeneidad, favorece la aparición de intereses opuestos. El individualismo liberal se ha trasmutado en egoísmo narcisista que amenaza con dejar sin sentido valores hasta hoy incuestionables, como la justicia, la libertad o la propia tolerancia. Cada cual parece que tiene derecho a imponer su propia concepción de la justicia, su libertad, o a exigir tolerancia cuando le venga en gana. El relativismo escéptico se ha implantado socialmente hasta el punto de erigirse en único principio realmente venerable. De esta manera algunas virtudes liberales como la tolerancia tienden a extenderse hasta donde cada cual considere que es oportuno. La cuestión de los límites queda reducida a la voluntad del interesado. Ya no existe lo intolerable absoluto, si la única instancia que ha de poner límites es la voluntad de cada cual. Kelsen apuntaba que la tolerancia es la virtud democrática por excelencia y que sólo podía fundamentarse en una filosofía relativista de la justicia (KELSEN, p. 58).

Es en este nuevo marco de relajación de lo moral donde la tolerancia corre el peligro de convertirse en *tolerantismo*: la absolutización del valor de la tolerancia, convirtiéndose ella misma en un peligro para la propia libertad. La antigua simbiosis entre libertad y tolerancia se rompe desde el momento en que la tolerancia se extiende allende sus propios límites. Una tolerancia ilimitada otorga a los individuos particulares la facultad para decidir en cada momento lo que es y lo que no es tolerable. El relativismo se erige en la base

de esta tolerancia indiscriminada. Es entonces cuando la tolerancia, concebida en sus orígenes como el remedio liberal contra el fanatismo de los dogmas establecidos, al olvidar que tiene unos límites objetivos, se convierte en un nuevo dogmatismo, más peligroso si cabe que otros: sirve a la ley del más fuerte. En una sociedad pluralista, donde no existe instancia última que ejerza de juez más allá de las voluntades particulares, se producen conflictos de valores inevitables. Tales conflictos no pueden ser solucionados de otra manera que apelando a la ley del más fuerte, que en un sistema democrático se traduce por la tiranía de la mayoría. En una democracia liberal, la tolerancia indiscriminada hipoteca la libertad de los individuos, que no tienen más remedio que adecuarse a lo que dicte el principio de la mayoría.

De esta manera, la tolerancia es, por una parte, un importante instrumento de cohesión de la sociedad, porque fomenta el pluralismo dentro de un sistema que armonice las diferencias entre quienes mantienen concepciones distintas de lo bueno; pero, por otra parte, ya no está tan claro que promueva la libertad de todos y cada uno de los individuos de la sociedad, puesto que el orden y la cohesión que favorece es el de aquellas sociedades que no tienen nada que ver con la igualdad, en las que se acaba fomentando la dominación y la violencia. El capitalismo surgido tras la segunda revolución industrial ha impuesto en nuestras sociedades pretendidamente liberales un nuevo tipo de opresión. Estamos sometidos a la tiranía del mercado. Todo está sujeto a la lógica del mercado, incluida la moral. Ya no queda nada que escape al control burocrático, a la gestión científica y técnica de los comportamientos. No se suprimen los grandes ideales liberales, pero el sistema capitalista los re-inventa adaptándolos a sus necesidades. Así se fomenta la cohesión y el orden de estas sociedades, a la vez que se inmuniza contra sus posibles alternativas. Una sociedad de este calado, autoritaria y represiva, hace de la tolerancia un valor vacío, aprovechándose de ella para

sus propios fines. La tolerancia deja de ser una virtud pública para pasar a ser una nueva estrategia de poder.

Esta es la tesis que sostiene Herbert Marcuse, para quien, en una sociedad represiva, la tolerancia imparcial e indiscriminada sirve al único fin del mantenimiento del *status quo*, imposibilitando la emergencia de alternativas:

“La tolerancia hacia lo que es radicalmente malo aparece ahora como buena porque sirve a la cohesión del conjunto en el camino a la abundancia, o aún más abundancia. La tolerancia hacia la sistemática deformación mental tanto de niños como de adultos, por la publicidad y la propaganda, el permitir que actúen movimientos destructivos; el reclutamiento y preparación de fuerzas especiales, la impotente y benévola tolerancia hacia el desenfrenado engaño en las transacciones comerciales, derroche y reducción deliberada de la actividad normal, no son falseamientos o extravíos, son la esencia de un sistema que promueve la tolerancia como un medio para perpetuar la lucha por la existencia y suprimir las alternativas” (MARCUSE, 1977, p. 78).

En *El hombre unidimensional* (1964), Marcuse abona la crítica de la tolerancia represiva propia de las sociedades democráticas avanzadas. En ellas proliferan las falsas necesidades impuestas por el capitalismo. En este marco, el individuo se siente incapaz de actuar de forma autónoma porque siempre hace lo que le dicta su sociedad. El individuo se convierte en mero sujeto de elección entre las distintas modas que la sociedad le ofrece, creando así una ilusión de autonomía que no es auténtica. El disenso está bloqueado porque los individuos han perdido la capacidad de razonar. Se ha perdido así la función que siempre ha perseguido la tolerancia en la época liberal, a saber, que los individuos puedan llegar a autodeterminarse.

Una tolerancia de esta guisa no hace más que perpetuar la situación cultural dominante, con sus virtudes y defectos, pero anula la posibilidad de ir poco a poco superando estos últimos. Al saltarse sus límites y tolerar lo que no es tolerable, pone en peligro la libertad de los individuos, que quedan indefensos ante la tiranía de la mayoría. Por eso, para que la tolerancia siga sirviendo al progreso de la libertad en las sociedades capitalistas, es necesario que tenga en cuenta más que nunca cuáles son sus límites morales, aquello que bajo ningún concepto debe ser tolerado. Conviene hacer de la tolerancia una fuerza liberadora, gracias a la cual se impida su utilización para desarrollar los fines de una sociedad represiva que neutraliza las alternativas, y que inmuniza contra formas de vida mejores. No se equivoca Marcuse cuando dice que “la tolerancia que aumenta el alcance y contenido de la libertad fue siempre parcial e intolerante hacia los representantes principales del *status quo* de la represión” (MARCUSE, 1977, p. 80).

Aunque el discurso crítico de Marcuse ha quedado ya desfasado por cuanto se refería a secciones políticas más que a prácticas intolerables, sigue teniendo vigencia su denuncia de una práctica de la tolerancia ilimitada. Marcuse siempre fue defensor de la izquierda y pensaba que la culpable de la persistencia de una sociedad represiva era la política de derechas. Por eso, la crítica de Marcuse tomaba como premisa el supuesto de que eran las opiniones de izquierdas, y no las de derechas, las que conducían realmente al progreso. Hoy en día, tras el fracaso que ha sufrido la política de la Europa del Este, no está claro qué significan los términos “izquierda” y “derecha”. Ya no podemos decir que lo intolerable es la derecha o la izquierda, sino más bien ciertas prácticas que atentan contra la dignidad de las personas. El terrorismo, la tortura, la manipulación de la información, los maltratos domésticos, etc., son intolerables en sí, por el mero hecho de atentar contra la dignidad de las personas, y no ya por ser características de una forma de actuar progresista o conservadora.

4. El problema del tolerantismo

El término “tolerantismo” fue acuñado por el profesor Tomás y Valiente en un breve ensayo sobre la tolerancia incluido en su libro *A orillas del Estado*. En ese ensayo dice: “El tolerantismo es debilidad, tibieza en la fe, espíritu de duda” (TOMÁS Y VALIENTE, p. 238). No podía haber definido mejor un problema que se ha extendido de forma alarmante en el seno de las democracias liberales. En efecto, el tolerantismo constituye la desviación más peligrosa de la práctica virtuosa de la tolerancia.

Hemos visto en capítulos anteriores que la tolerancia es una virtud sólo si se practica siempre desde las convicciones. El tolerante es el que decide no intervenir ante un acto que afecta negativamente a su propio sistema normativo, porque tras un proceso reflexivo considera que no tiene buenas razones para no permitir tal acto. Si la persona tolerante carece de principios éticos, nada le molesta o le afecta, y por consiguiente no tolera, sino que simplemente le es indiferente el comportamiento o los actos de los demás. Pues bien, en nuestra sociedad, regida por el criterio del mercado, los contenidos morales se someten cada vez más al ritmo de las modas. El relativismo ha implantado un único principio que se deja notar por doquier: no hay convicciones inmutables y universales. Así se refleja en diferentes ámbitos de la cultura: en la política se habla del fin de las ideologías, en el campo de la ética se diagnostica una época posmoral, en la educación impera el criterio de “cada cual tiene su verdad y la del maestro no es más importante que la de los alumnos”. El individualismo narcisista y el relativismo moral han provocado la pérdida total de la confianza en las convicciones fuertes, que aparecen a la opinión pública como síntomas de un dogmatismo que habría que eliminar: “El tolerantismo (la eliminación de todo rechazo, la tolerancia universal) constituye el sida del espíritu” (VINUESA, p. 293). Es el núcleo de la crisis de la Modernidad, cuyo diagnóstico apunta a la desmoralización de la sociedad en un doble

sentido: a) como pérdida de contenido del código moral vigente y, b) como debilitamiento del impulso moral.

a) La *reducción del código moral vigente* puede contemplarse también desde dos puntos de vista distintos. Hay quienes lo consideran algo positivo, en cuanto que deja espacio a un mayor pluralismo, siempre que se consolide una ética mínima indispensable para la paz y la convivencia en una sociedad democrática (CORTINA, 2003). Otros lamentan la pérdida de sustancia moral a cambio de una mayor permisividad. En cualquier caso, lo que ocurre es que la reducción del código moral conduce inevitablemente a una ampliación de la tolerancia: al ser cada vez menos lo moralmente reproachable, el ámbito de lo permitido es cada vez mayor.

b) Este aspecto de la desmoralización de la sociedad contemporánea se complementa con una evidente *pérdida del impulso moral de los individuos*. El sistema capitalista moderno ha anestesiado en el individuo el hontanar de toda fuerza moral, que está únicamente en la buena voluntad. La era del consumo y del mercado ha provocado que la voluntad de los individuos quede al servicio únicamente de los deseos y los impulsos efímeros, como si se tratase de llevar a sus últimas consecuencias el diagnóstico de Nietzsche sobre la tendencia a favorecer la “debilidad de la voluntad”, es decir, la anarquía de los impulsos. Los individuos ya no tienen convicciones propias, o mejor dicho, tienen las convicciones que están de moda en un determinado momento. Esta pérdida del impulso moral se delata a su vez en dos notas características de nuestra época: la ausencia de indignación ante la barbarie y el descrédito de la admiración moral (ARTETA).

La llamativa a la vez que preocupante *ausencia de indignación moral* nos revela que ha desaparecido la capacidad de detección de las injurias perpetradas contra la dignidad humana. O mejor dicho, la indignación ante tales injurias se hace igualmente efímera. Como mucho sólo nos quedan ojos para las atrocidades espectaculares,

que son por otra parte las que nos presentan como tales los medios de comunicación. Dejamos en suspenso la tolerancia únicamente ante los crímenes más impresionantes, y sólo mientras se habla de ellos en la televisión o en la radio. Y es que la indignación moral, sentimiento que acompaña siempre a la virtud de la justicia, es indispensable para poder practicar la tolerancia. La indignación goza en nuestros días de un escaso prestigio, lo que la convierte a menudo en intolerancia. Tendemos a tildar de extravagante al individuo que se indigna ante los males que le conmueven. Una falta de sentimiento moral tal termina por legitimar una tolerancia absoluta. Si no hay nada que percibamos ya como un mal, todo pasa a ser tolerable. Así, antes de que la indignación moral culmine en la condena y en un recordatorio de los principios atropellados, el nuevo hombre contemporáneo estará más bien tentado a culparse a sí mismo por su incipiente escándalo, como si fuera este escándalo el residuo de un dogmatismo que aún no ha sabido domeñar del todo.

Por otro lado, aquella desmoralización se deja notar en el inmenso *descrédito en que ha caído la admiración moral*. La falta de ideales, de convicciones fuertes, nos hace indiferentes ante el mal. En este ambiente percibimos la admiración moral, condición indispensable para que podamos hablar de la virtud de la tolerancia, como un síntoma de dogmatismo e intolerancia latente en nosotros mismos que hay que eliminar. Preferimos tolerarlo todo antes de que nos llamen dogmáticos o intolerantes. Cuando se tolera todo, es que nada se admira, quedando en suspenso el criterio moral para juzgar los actos y las conductas ajenas, aunque atenten contra la dignidad humana. Si bueno por antonomasia es quien tolera sin más, por el mero hecho de tolerar, no pueden ser buenos ni el héroe, ni el santo, ni el sabio, que se caracterizan precisamente por su intolerancia ante ciertos abusos. Ya no hay nadie ejemplar salvo el tolerante, que pasa a ser el “normal”. Se consolida así lo que Aurelio Arteta ha llamado el triunfo indiscutible del y de lo *normal*, de la *normalidad* y de la *normalización*. Se ha convertido en un elogio que te digan “ese

chico es de lo más normal”. El normal es el que pasa desapercibido, el que no crea discordia, el que no molesta ni se molesta por nada. El problema es que lo normal se convierte en lo moralmente correcto: “Esto normal comienza siendo lo sociológicamente mayoritario, lo estadísticamente corriente, pero acaba por ser lo moralmente debido” (ARTETA, p. 59). Quien ha perdido la capacidad de conmoverse ante la barbarie, quien ya no siente admiración por las personas que realmente son dignas de alabanza en el orden moral, no puede sino someterse a la dictadura de lo “normal”, que se constituye en la única norma a la que atenerse para poder vivir tranquilo.

Estos rasgos característicos de la desmoralización de la época contemporánea abonan el caldo de cultivo donde surge cada vez con más fuerza el tolerantismo. La pérdida de referencias morales hacen de la tolerancia un valor vacío, que no sabe lo que es y lo que no es tolerable. La tolerancia olvida sus propios límites y se vuelve instrumento de opresión. Si todo es tolerable, ya no hay nada que tolerar, puesto que no hay razones para condenar determinados actos. Bajo la égida de esta tolerancia ciega, la ley del más fuerte se convierte en intolerancia que acaba estando respaldada por la dictadura de lo “normal”. Una tolerancia que olvida sus límites se convierte en fanatismo e intolerancia, que a la larga crece en la sociedad como un cáncer. Al amparo de esa desmoralización, la virtud se convierte irremediabilmente en vicio, sirviendo a la causa de la injusticia y de la opresión.

Así pues, la tolerancia pura o tolerantismo desemboca irremediabilmente en aquello mismo en lo que encontraba su base, a saber, el relativismo. En nombre de la tolerancia aceptamos cualquier cosa sin ni siquiera intentar determinar el valor de lo que se tolera. De esta forma, bajo la égida de una tolerancia indiscriminada y ciega ante su propio objeto, nos convertimos en intolerantes. La falta de horizonte, la ausencia de criterios en los cuáles pudiéramos basar nuestros juicios sobre si debemos o no tolerar tal caso, el indiferen-

tismo puro que borra los límites de lo encomiable y lo criticable, entre lo bueno y lo malo, la cultura *cool* que hace del tan elogiado y normal “ciudadano medio” el único ejemplo a seguir, todo ello contribuye a hacer de este tolerantismo una práctica normal en nuestras sociedades democráticas liberales; el relativismo nos ciega la vista ante el interés general. Bajo el principio del “todo vale”, el interés común se pierde en la composición de los intereses dominantes. Es la suma de muchos intereses, a veces opuestos, lo que crea la mayoría. Esta situación bloquea el sistema político y pone la democracia en peligro desde el momento en que se encuentra en una situación paradójica: un enemigo de la democracia se podría beneficiar de las reglas democráticas para intentar destruirla. Este fue el problema de Sócrates y es, desgraciadamente, lo que subyace a la mayor parte de los movimientos terroristas antidemocráticos.

Es en esta falsa tolerancia donde se nutren los “nuevos nazis” del mundo actual, que en el nombre de Alá pretenden purificar y conquistar el mundo entero. Uno de los argumentos en los que se basan los integristas islámicos para legitimar la necesidad de su campaña afirma que su religión es la que más rápidamente se está extendiendo por el mundo, y de ahí se puede deducir que tal es la voluntad de Alá, fuente de legitimación única e incuestionable. Es cierto que la religión musulmana se extiende cada vez más por Occidente, pero hemos de tener en cuenta que las sociedades pluralistas occidentales han convertido la tolerancia en un valor casi absoluto. Con tal de que no nos llamen intolerantes, toleramos todo tipo de culturas, de religiones y de prácticas. Así, en nuestras sociedades democráticas permitimos que se construyan mezquitas, mientras que en el mundo musulmán está estrictamente prohibido construir una capilla cristiana, lo que es considerado como la ofensa máxima que se pueda cometer contra Alá. De este modo, los devotos de la religión musulmana, por un lado, se están sirviendo de la libertad y la tolerancia, pilares básicos de nuestra cultura; pero, por otro lado, anuncian sin

ambages la supremacía del Islam y el desprecio a los “infieles” y a sus “valores occidentales”. Desprecian aquello de lo que se aprovechan para defender su cruzada particular (SCHWARZER).

En 1979, Jomeini declaraba en Irán el establecimiento de un “Estado de Alá” junto con la *sharia*. Propugnó la obligación a las mujeres de ir tapadas y la supresión de sus derechos, así como la lapidación por infidelidad conyugal u homosexualidad (supuestas). Jomeini y sus seguidores declararon este programa ante el júbilo del pueblo como válido tanto en Oriente como en Occidente. ¿Hemos de seguir permitiendo que ciertas creencias y costumbres se extiendan en virtud de la tan aclamada diversidad de culturas? ¿Se ha de pregonar esa falsa tolerancia que todo lo permite? ¿No hay prácticas que deben suprimirse en cualquier cultura? Desde que en 1979 los nuevos “soldados de Alá” ataron a las mujeres largos pañuelos a sus cabezas, debería quedar claro que el pañuelo no es precisamente “una costumbre religiosa” –además, millones de musulmanas prescinden de él– o “una cuestión privada”, sino un emblema político, es decir, el estandarte de la cruzada islámica. Desde entonces –nos guste o no– flamea lo que Huntington denominó el choque de civilizaciones, pero no sólo entre cristianos y musulmanes, sino entre los mismos musulmanes. Porque la mayoría islámica no fundamentalista es la primera víctima de los fanáticos “islamistas”.

Es necesario saber dónde se encuentran los límites de nuestros valores occidentales. La tolerancia, al igual que la libertad, no puede ser ilimitada. El reto de las democracias liberales es restablecer los verdaderos límites de lo que ha de ser tolerado y lo que no. Precisamente porque hay comportamientos y actos que no deben ser tolerados podemos decir que la tolerancia es una auténtica virtud pública que conduce al progreso de la sociedad. Es necesario determinar dónde está el límite más allá del cual deja de ser virtud y se convierte en un valor vacío que sirve ahora como elemento opresor o como coartada para el florecimiento de nuevos poderes y fanatismos:

“si no llenamos el vacío de la tolerancia formal con un contenido ético que concrete en qué consiste la dignidad humana y que vincule la libertad de todos a unos deberes y derechos irrenunciables y si, en consecuencia, no definimos desde ese contenido lo que ya no puede tolerarse, nos encontraremos más allá de la tolerancia formal con la «tolerancia represiva» que criticó Marcuse y con la violencia entre individuos rivales. Liberada la violencia de todo contenido ético, ya no hay moral para defender nada. Sólo queda el instinto para agredir” (BADA, p. 112).

5. Los límites de la tolerancia

No todo es tolerable. Como hemos visto en los capítulos precedentes, filósofos tan liberales como Locke y Mill consideraron prescriptivos ciertos límites para la tolerancia que no debían ser traspasados bajo ningún concepto. Y Marcuse denunció esta virtud precisamente por ocultar tales límites. La filosofía de la tolerancia siempre tuvo muy presente la reflexión sobre lo intolerable. En efecto, existen cosas que no debemos permitir, le pese a quien le pese, porque de lo contrario la virtud de la tolerancia no tendría sentido alguno. Si todo es tolerable, la misma palabra se banaliza y pierde su significado.

Hasta aquí todo está claro. El problema aparece cuando nos disponemos a determinar los criterios que nos deben servir para identificar lo intolerable. ¿Es posible fijar algunos? Si las creencias y las opiniones son todas respetables, ¿no será entonces cualquier criterio una mera opinión entre otras posibles e igualmente legítimas? Lo que se nos plantea de fondo es de nuevo el problema del relativismo, tan característico de las sociedades actuales. En efecto, si decimos que hay que tolerar cualquier opinión o forma de vida, ¿no estamos predicando una indiferencia pura en vez de una virtud pública como la tolerancia? El relativismo escéptico que alega constantemente la

moral posmoderna sólo sirve de fundamento a un *laissez faire* descomprometido e indiferente que nada tiene que ver con la tolerancia. Evidentemente, no todas las creencias, opiniones y actos son aceptables. Cuando algunos han predicado e incluso alabado el pensamiento débil, carente de ideas sólidas, es fácil abandonarse al relativismo cultural que se niega a “juzgar” racionalmente porque cualquier punto de vista es igualmente válido. Tal parálisis del entendimiento no sólo acaba con la ética misma, sino también con la propia libertad inteligente que caracteriza al ser humano. Esto no es dogmatismo, sino simplemente tener convicciones, condición indispensable de cualquier práctica virtuosa.

Así pues, no es cierto que todas las creencias y opiniones sean tolerables. Está claro que existen criterios para determinar dónde está el límite, aunque estos resulten muy difíciles de concretar. No es sencillo determinar qué es lo que no debe ser tolerado desde criterios teóricos objetivos. Es más fácil hacerlo a través de ejemplos y decir que no ha de ser tolerado el terrorista, el criminal, el dictador, el maltratador, el fanático. Sin embargo, todos ellos tienen algo en común que caracteriza sus comportamientos como reprobables e inaceptables. La teoría ético-política liberal ha de esforzarse por determinar cuál es ese denominador común que caracteriza las prácticas de todos esos “personajes” como males intolerables. Precisamente porque podemos decir de todos ellos que actúan moralmente mal, y que ese mal no puede ser tolerado, estamos en condiciones de afirmar que existen criterios teóricos para saber cuáles son esos límites.

Podríamos decir que lo que iguala al terrorista, al maltratador y al dictador es que todos ellos son intolerantes. Un asesinato, una paliza descarnada a una persona (lo mismo da cuál sea su sexo), o la supresión de las libertades básicas de los individuos de un determinado país, son versiones diversas todas ellas del fanatismo y de la intolerancia. Así pues, en un momento inicial podríamos afirmar que la intolerancia es el límite más elemental de la tolerancia. Hemos de detenernos en uno de los criterios que más ha sido citado como el

primer límite de la tolerancia a lo largo de la tradición liberal: ¿Debemos tolerar al intolerante? ¿Es la intolerancia un buen criterio para determinar el límite entre lo tolerable y lo intolerable?

5.1. Sobre el tópico liberal: “No debemos tolerar al intolerante”

Ha sido un punto de convergencia incuestionable a lo largo de toda la tradición liberal admitir el tópico según el cuál el primer límite de la tolerancia está en la intolerancia. Quien expuso quizás con mayor vehemencia este principio fue Rousseau, que lo convirtió en el único dogma negativo de la religión civil (ROUSSEAU, p. 164). El intolerante no debe ser tolerado. A primera vista parece del todo contraproducente e incluso antiliberal criticar este principio. Sin embargo, una reflexión detenida sobre el mismo nos informa de la ambigüedad en la que está formulado.

En primer lugar, tenemos que distinguir entre lo “intolerable” y el “intolerante”. Evidentemente, resulta mucho más fácil acusar a alguien de intolerante que decir por qué lo es. No es sencillo determinar qué es lo que hay en su conducta de intolerable, sin embargo sabemos que es intolerante porque trata de imponer su lógica y su verdad a los demás de forma irreflexiva y fanática. De ahí que nos resulte fácil afirmar que una persona intolerante no puede ser tolerada, porque si lo fuera estaríamos claudicando irreflexivamente ante su verdad y ante sus creencias.

Sin embargo, si nos damos cuenta, no sólo son intolerantes el criminal, el terrorista, el dictador, el maltratador por imponer su forma de pensar y de actuar a los demás de forma coactiva. También lo es el policía que arresta a un delincuente, o quien reduce por la fuerza a un maltratador que se afana en propinar una paliza absurda a su mujer. Ellos también están imponiendo a la fuerza sus convicciones sobre los demás, y por tanto ellos también son intolerantes. Pero las conductas de estos últimos no sólo han de ser toleradas, sino que son necesarias para el buen funcionamiento de la sociedad.

El problema surge, pues, porque el criterio según el cual no hay que tolerar al intolerante no define qué es lo que entendemos por intolerante, y por lo tanto, no es más que un tópico vacío que puede servir de igual manera para justificar tanto al criminal como al hombre justo. Por ello, está claro que no se trata de un buen criterio para establecer el límite entre lo que debe y lo que no debe ser tolerado. El límite, por tanto, no está en la persona intolerante, sino en las prácticas que resultan intolerables. Decir que no debemos tolerar al intolerante es no decir nada. Lo intolerable es el límite de la tolerancia, y no el intolerante. Sin embargo, con esto aún no hemos dado respuesta a la pregunta por los criterios que determinan los límites de la tolerancia. Lo que hay que hacer ahora es definir qué es lo intolerable, puesto que todo régimen de tolerancia exige la existencia previa de lo intolerable como su propio límite.

5.2. Sobre el tópico comunitarista: “Lo intolerable es lo prohibido por la ley”

Si el tópico anterior hundía sus raíces en la tradición liberal, el tópico al que nos referimos ahora no ha sido menos veces repetido en la tradición comunitarista. Nos referimos al tópico según el cual “en una sociedad democrática el límite de la tolerancia es el Código Penal” (TOMÁS Y VALIENTE, p. 248). El límite de la tolerancia estaría en el Derecho positivo, es decir, lo intolerable es lo que el Derecho establece como prohibido por la ley.

Este tópico conlleva un presupuesto erróneo. Ya nos hemos referido a él con anterioridad. Presupone que la tolerancia sirve como un paso previo al reconocimiento de los derechos, de tal forma que allí donde hay derechos la tolerancia ya no sirve para nada. Este principio implica la confusión de dos ámbitos distintos –la moral y el derecho– y postula una reducción del primero al segundo. Tal reducción de la moral a lo penal supone no sólo un empobrecimiento de la moral, sino también una confusión de graves consecuencias

(RAMOS). Cuando el contenido de un código moral se solapa con el contenido del Código Penal, se tiende a creer que todo lo que no esté legalmente prohibido está por eso mismo moralmente permitido. Lo legal y lo moral pasarían así a ser una y la misma cosa.

Por otra parte, lo prohibido en las leyes no puede constituir el límite de la tolerancia debido a que lo intolerable no puede apoyarse en algo derivado de un consenso fáctico. Si la tolerancia tiene su fundamento último en la dignidad de las personas, sus límites no pueden estar sujetos a la eventualidad de los consensos sobre los que se construye el cuerpo jurídico de cualquier país.

5.3. Esbozo de una teoría sobre los límites de la tolerancia

Hemos de responder por tanto a la siguiente pregunta: ¿qué es lo intolerable? O dicho en otros términos: *¿qué es lo que no debemos tolerar?* Este libro no quedaría completo si no tratamos de responder a la cuestión de los límites de la tolerancia.

Evidentemente, no nos proponemos elaborar aquí una teoría de los límites de la tolerancia. Su construcción exigiría mayor espacio. Nos contentaremos simplemente con esbozar las líneas que ha de seguir dicha teoría desde una perspectiva liberal. Lo que nos llevará indefectiblemente al reconocimiento de la tesis siguiente: el límite sólo puede estar en los derechos humanos, que se fundamentan, al igual que la virtud de la tolerancia, en la dignidad intrínseca de las personas, como así lo establece la primera afirmación de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* de 1948: “Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la *dignidad intrínseca* y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana...”.

Pero vayamos por partes. En primer lugar, debemos tener en cuenta los requisitos que ha de cumplir toda teoría de los límites. Me estoy refiriendo a tres exigencias básicas: el rechazo del daño, la reciprocidad del respeto, y la publicidad de las razones. Algunos auto-

res se han referido a ellas como límites de la tolerancia. Sin embargo, constituyen sólo condiciones formales para delimitar el ámbito de lo intolerable y, como tales, no llegan a especificar qué es lo que no debemos tolerar.

1. *El rechazo del daño*. Sin duda, uno de los requisitos que tiene que cumplir una práctica virtuosa de la tolerancia es que no permita que se produzca daño. Cabe considerar este principio como el principal límite que ha de tener la tolerancia, más allá del cual no sería tolerancia sino otra cosa, probablemente un disfraz retórico de la injusticia o del cinismo cultural (THIEBAUT, 1999). Este primer requisito tiene su origen en el principio del daño enunciado por Mill en *De la libertad*, según el cual toda conducta virtuosa termina donde se permite el daño a otros. “Daño” y no “mal”. Evidentemente, un desastre natural nos produce daños, en muchos casos irreparables, al igual que la muerte, que llega tarde o temprano de manera implacable. Pero no es a esto a lo que nos referimos con el rechazo del daño. Se trata del daño que se identifica con la “barbarie”, y que concebimos como innecesario, en el sentido de que podría no haber tenido lugar. Pensamos en una situación en la que cabían otras posibilidades, donde no hubiera destrucción de la dignidad.

Evidentemente, cuando se tolera algo, ese algo nos afecta de alguna manera. Si no nos afectara, no podríamos hablar propiamente de tolerancia, sino simplemente de indiferencia. Pero una cosa es que algo nos afecte (todo lo que es tolerado afecta al individuo tolerante), y otra muy distinta es que nos cause un daño. El daño constituye así una de las condiciones de lo intolerable. Sin embargo, queda por determinar cuándo podemos decir que se produce un daño intolerable, y la respuesta sólo puede venir a través de los derechos humanos. El daño se produce cuando se atenta contra la dignidad de las personas, en la cual están fundados los derechos humanos.

2. *Reciprocidad del respeto*. Ya hemos visto en la segunda parte que el principio del respeto mutuo de Kant sirve de condición necesaria, aunque no suficiente, de la tolerancia. Si tolerar al otro consiste en saber respetar su dignidad como persona, reconocerlo como radicalmente igual a mí, no merecen ser tolerados los actos de aquellos que, a su vez, no saben respetar la dignidad intrínseca de cada ser humano. Sin duda, la exigencia del respeto mutuo como condición de posibilidad innegociable de la tolerancia constituye así uno de los requisitos imprescindibles de una teoría de los límites de la tolerancia.

Este requisito nos lleva irremediablemente a considerar la relación entre tolerancia y democracia. Una tolerancia pura, permisiva, que permita los atropellos al principio de respeto mutuo, atenta igualmente contra la dignidad de los otros, poniendo en peligro no sólo la tolerancia en cuanto virtud, sino también la misma democracia. La democracia, entre cuyas señas de identidad se encuentran el pluralismo y la tolerancia, necesita que el requisito de la reciprocidad del respeto se cumpla para no poner en peligro su desarrollo y vigencia. Lo que está en juego es la vulnerabilidad de la democracia: ¿podemos beneficiarnos de las ventajas que nos ofrece la democracia para derrocar el propio sistema democrático?

3. *La publicidad de las razones*. Sólo es tolerable aquello que podamos concebir como razonable, públicamente aceptable y comprensible. Este requisito exige la capacidad de hacer plausible, en forma de un ejercicio público de racionalidad, el sistema de razones que abonan que determinado comportamiento, acción, creencia, expresión, demanda, pueda encontrar cabida en la vida social. Es Kant quien formuló este principio en el Segundo Apéndice del tratado *La paz perpetua* titulado “De la armonía de la política con la moral según el concepto trascendental del derecho público”. En este Apéndice, Kant propone la “publicidad” (o, mejor traducido: “publicabilidad”) como condición necesaria de la justicia

de la acción, estableciendo como fórmula trascendental del derecho público el siguiente principio: “*son injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres cuyos principios no soportan ser publicados*” (KANT, 1985, p. 61). El hecho de que a una máxima no se le pueda aplicar este principio supondría que, si alguna vez fuera hecha pública, suscitaría tal reacción de repulsa que haría muy difícil, si no imposible, llevarla realmente a efecto. Son muchas las apelaciones que se han presentado a este principio entre los estudiosos de la democracia. Efectivamente, se trata de un principio ineludible en cualquier democracia, pues ésta se define precisamente como el tipo de Estado en el que debería disponerse de todos los medios para que las máximas que guían las acciones de quienes detentan el poder sean controladas por los ciudadanos y la opinión pública, es decir, para que sean accesibles en todo momento a los miembros de una colectividad (BOBBIO, 1985; BONETE, 1998, a). Es por tanto un principio indispensable en el estado democrático en orden a hacer de éste una “casa de cristal” –utilizando palabras de Bobbio– donde todas las decisiones que se tomaran pudieran ser “vistas” por los implicados. Actualmente, siguiendo tal interpretación, este principio se ha denominado también “principio de transparencia” (BONETE, 2003, p. 42). Si Kant prescindía de las cuestiones *materiales* y se atenía a la *forma* de la publicidad, como condición trascendental de toda pretensión jurídica y ética, es posible aplicar este planteamiento al problema de la tolerancia, que es una cuestión material, desde el momento en que hemos de tener siempre en cuenta *qué* es aquello que se tolera (contenidos). Por eso, el principio trascendental kantiano constituye uno de los requisitos fundamentales de una teoría de los límites de la tolerancia: no podemos hablar de tolerancia cuando una demanda no es susceptible de ser públicamente defendida y aceptada, es decir, si las razones de tal demanda de tolerancia no son aceptadas *como si* hubieran pasado por la criba de su publicación.

Estos tres requisitos de carácter formal son indispensables a la hora de elaborar una teoría de los límites de la tolerancia. Evidentemente, no son los únicos, pero son los que conducen más directamente a lo que consideramos el límite principal de la tolerancia. Si dicha virtud está basada en la *dignidad moral* del otro, y ésta a su vez se funda en lo que llamábamos la *dignidad intrínseca* de toda persona, entonces lo tolerable termina allí donde se atropella esta dignidad radical de los otros. Lo intolerable, por tanto, está en la violación de los derechos y libertades fundamentales que se especifican en la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (a partir de ahora DUDH) promulgada por la ONU en 1948. En el primer *Considerando* del Preámbulo ya queda claro que los derechos son universales porque se fundamentan en aquella dignidad intrínseca e inalienable de todos los seres humanos. Defender que las personas son iguales en dignidad implica reconocer que no cualquier forma de trato hacia ellas vale igual y que no todas las prácticas son tolerables. Lo intolerable, por tanto, se cifra en el atropello de los derechos humanos. Es, en efecto, en los derechos proclamados con pretensión de universalización donde se deben buscar los límites de la tolerancia. La DUDH proporciona el mínimo común moral universalizable para enfrentarnos al desarrollo de actitudes morales ante el otro y combatir comportamientos y actuaciones racistas, xenófobas o intolerantes que atenten contra la dignidad de cualquier persona.

Contra el criterio de los derechos humanos como límite material de lo tolerable suelen presentarse dos objeciones: una consistente, la otra inadmisibile. Esta última, la *inadmisibile*, es la que se plantea de nuevo desde el relativismo cultural y consiste en afirmar que estos derechos pretendidamente universales no dejan de ser el producto lanzado y proclamado por una cultura –la occidental– que se ha caracterizado siempre por haber querido imponer sus normas y principios al resto de la humanidad y no siempre de modo pacífico. Aceptar esto, es decir, aceptar que el reconocimiento de la dignidad

de todos los hombres, o que derechos como el de la igualdad de hombre y mujer son relativos implica, sin más, abdicar de la ética, renunciar a nuestra capacidad racional de juzgar. Evidentemente, existen prácticas más o menos corrientes en culturas no occidentales que, desde nuestro punto de vista, son intolerables, pero resultan mayoritariamente aceptadas en sus propias culturas. Es el caso, por ejemplo, de la clitoridectomía en las mujeres. Sin embargo, el que sea una práctica aceptada no quiere decir que no implique una grave mutilación que oprime y esclaviza seriamente a la mujer. Los derechos humanos fueron, en efecto, proclamados por Occidente. Pero el problema no es quién los promulgó, sino por qué y para qué. La universalidad de los derechos fundamentales de las personas no puede ser criticada por el mero hecho de que sea proclamada en un lugar o en otro. Otra cosa es que se quiera condenar una especial interpretación de los derechos humanos básicos o la forma particular de querer imponerlos. En todo caso, no es lícito prescindir del contenido universal de los derechos humanos por la circunstancia del lugar en el que fueron proclamados, o porque su defensa, en ocasiones, es incoherente con las realizaciones sociales en ellos inspiradas

La objeción más *consistente* es la que acusa a los derechos humanos de ser puras abstracciones justificadoras de prácticas, cuanto menos, contradictorias. Esta es en cierta medida la crítica que hace John Gray a la teoría de los derechos humanos como verdades inmutables y absolutas cuyos contenidos morales son evidentes. Los derechos humanos no se fundarían en la realidad inmutable de toda persona, sino en los intereses cambiantes de las mismas: *“Los derechos universales ofrecen protección contra los males humanos universales. No puede haber una lista definitiva de esos derechos, ya que el contenido de los males varía con los cambios en la vida humana. Por ello es sensato revisar o hacer desaparecer algunos derechos y crear otros nuevos”* (GRAY, p. 132). Según este autor, no podemos decir que estos derechos son universales. En primer lugar, porque responden a los intereses cambiantes de la humanidad, y en segun-

do lugar, porque a menudo su alto nivel de abstracción hace que surjan conflictos entre los mismos derechos que no tienen una solución clara y unívoca. En efecto, esta crítica no se equivoca al afirmar que los derechos humanos son justificaciones abstractas. Eso son y eso han sido. Sin embargo, de ahí no se puede deducir que no carezcan de validez por sí mismos. Por abstractos que sean, son el punto de referencia de toda crítica. Si se utilizan para justificar lo injustificable, también contra ese uso cabe la crítica. Si somos capaces de denunciar el uso indebido de tales derechos es porque sabemos que es indebido; presumimos, pues, cuál ha de ser su uso correcto. Por eso, los derechos humanos, a pesar de ser en ocasiones demasiado abstractos, no dejan de tener validez como atalaya desde la cual criticar lo injustificable y no tolerar lo intolerable.

Esta crítica tampoco se equivoca cuando pone de manifiesto que los derechos humanos universales entran a menudo en conflicto al descender al ámbito de la práctica. En las situaciones donde la interpretación de los derechos admite discrepancias, la única vía de solución es el diálogo. En todo caso, que tales derechos entren en conflicto cuando se aplican al caso particular que se juzga no sirve para descalificarlos, pues son válidos para delimitar lo que es tolerable y lo que es intolerable. La dignidad de las personas, su libertad, su igualdad, son valores universales, que nos corresponden a todos, en principio, por pertenecer a la familia humana. No reconocer esto es ir en contra de la propia humanidad. La agresión de tales valores, recogidos en la DUDH, supone la violación de la dignidad intrínseca de las personas.

La aceptación de los derechos humanos como límite de lo tolerable es, por tanto, un primer paso en la elaboración de una teoría crítica de la tolerancia. Sin embargo, a pesar de la universalidad de los derechos, sigue habiendo en torno a ellos opiniones debatibles. Surgen graves problemas económicos que producen desigualdades mundiales, que son intolerables. Todo ello es fuente de discrepancia y malestar. No debemos cerrar los ojos ante las causas de tales con-

flictos. Hay que seguir indagando para determinar dónde están los límites de virtudes como la tolerancia, sin renunciar en ningún caso, eso sí, a los principios éticos que garantizan la salvaguarda de la dignidad de las personas.

Conclusiones

A lo largo de estas páginas hemos intentado presentar la tolerancia como una virtud pública característica de las democracias liberales. Sin embargo, hemos buscado poner de manifiesto que se trata de una virtud muy escurridiza, cuya puesta en práctica no está exenta de peligros y contradicciones. La facilidad con que se puede llegar a olvidar su significado auténtico y traspasar sus propios límites hace de ella una virtud extremadamente controvertida en las sociedades democráticas. A lo largo de los capítulos anteriores hemos procurado restituir la tolerancia a su significado auténtico como virtud pública, tratando de prevenir aquellos peligros y contradicciones en las que incurre actualmente. Hemos agrupado los elementos de esta investigación en tres núcleos temáticos: el primero intenta resaltar los hitos fundamentales de la historia de la tolerancia en el pensamiento occidental, a la vez que se plantean los cambios que ha sufrido el concepto con el paso del tiempo (Cap. I); el segundo está dedicado a todo aquello que aporta notas conceptuales a la tolerancia, desde la clarificación de su significado genuino (Cap. II) hasta la búsqueda de su fundamento (Cap. III); el último versa sobre la actual situación en la que la práctica de la tolerancia, animada por un creciente proceso de debilitamiento de lo moral en la sociedad, tiende a convertirse en el vicio del “tolerantismo” a causa del olvido de sus propios límites (Cap. IV).

1. Aunque por razones didácticas hemos dotado de un hilo conductor a la exposición de los hitos fundamentales de la historia de la tolerancia, no debemos pensar que la idea de esta virtud ha seguido un desarrollo unívoco y lineal. Antes bien, se han ido ensayando distintos modelos, incluso paralelos, volviendo sobre los pasos ya recorridos en muchas ocasiones. La historia de la tolerancia ha sido más cíclica que lineal.

Propiamente, la idea moderna de tolerancia que aún hoy manejamos surge tras la Reforma a consecuencia de un hartazgo: el que se produce en la población europea tras las incesantes guerras de religión que asolaban Europa durante el siglo XVI y la primera mitad del XVII. Aparece, en primer lugar, como tolerancia religiosa y con el paso de los siglos se iría extendiendo a otros ámbitos (ideológico, social, etc.). Los precursores de aquella primera tolerancia son Spinoza y Locke, en cuyos trabajos ponen de manifiesto la existencia de un ámbito personal y privado, independiente del ámbito de lo público. Las guerras de religión sólo terminarían si se tenía en cuenta aquel ámbito donde el individuo era libre de mantener las convicciones y las creencias que quisiera. La tolerancia moderna surge, pues, a raíz de la separación de lo público y lo privado, como corolario del incipiente individualismo que exigía el reconocimiento de la libertad de conciencia como patrimonio de cada persona.

Esto no significa que no existiera una tolerancia anterior, pero era ciertamente precaria y subordinada a las relaciones de poder de los señores sobre sus súbditos. El señor “toleraba” a sus súbditos mientras éstos acataran sus leyes y pagaran sus tributos correspondientes. Sólo en la modernidad se puede hablar propiamente de tolerancia, en cuanto aparece unida a la idea de libertad de conciencia.

El proyecto moderno de tolerancia se afianza en la Ilustración junto con el proceso de secularización de la religión. Hume y Rousseau despojan a la religión de cualquier contenido que estuviera más allá de lo que el ser humano pudiera comprender (“religión

natural” en Hume) y de lo que pudiera serle útil (“religión civil” en Rousseau). La razón se erige durante la Ilustración en el estandarte de la humanidad y todo ha de regirse por ella. La confianza ilustrada en la razón del ser humano y en el progreso culminan con la reivindicación de una tolerancia universal por parte de Voltaire, que pronto vería truncada sus expectativas.

En el siglo XIX fue John Stuart Mill quien se ocupó de conciliar el proyecto ilustrado de tolerancia con la defensa de las libertades individuales. Concibió la simbiosis entre libertad y tolerancia como el motor del progreso en una sociedad británica que se estaba quedando estancada en el conformismo.

Sin embargo, el siglo XX ha sido testigo del fracaso del proyecto ilustrado de una tolerancia basada en la razón. Las dos guerras mundiales y los actuales conflictos con el mundo musulmán han manifestado la inoperancia de aquella idea moderna de tolerancia. El fenómeno reciente del multiculturalismo ha puesto en entredicho la viabilidad de la idea liberal de tolerancia. El comunitarismo, sobre la base de este multiculturalismo, pretende desprestigiar la tolerancia liberal por abstracta e insensible a las diferencias reales entre los miembros de los distintos grupos que forman la sociedad. La tolerancia, según esta corriente de pensamiento político, no resuelve los problemas reales de las minorías culturales que exigen reconocimiento en sociedades controladas por una mayoría dominante. Con el multiculturalismo, los problemas principales se centran en la igualdad, y ya no tanto en la libertad de los individuos. Estos problemas, según los comunitaristas, se solucionan a través de una teoría de los derechos, y no a través de virtudes liberales como la tolerancia, que resultan vacías e ineficaces. Sin embargo, a pesar de las críticas comunitaristas, nos damos cuenta de que no podemos prescindir de la virtud de la tolerancia en el ámbito de la praxis. El derecho no soluciona los conflictos que surgen en la moral, donde la idea de tolerancia se presenta como imprescindible en el marco de las democracias liberales. En cualquier caso,

la tolerancia, en tanto que virtud liberal por excelencia, no tiene (ni parece posible que pueda tener) una buena defensa ni una buena justificación desde los presupuestos del comunitarismo.

2. Hemos analizado también el significado del concepto de tolerancia y las condiciones en las que se desarrolla. Seguidamente, tratamos el problema de la justificación de la tolerancia, es decir, las razones que se han ofrecido para promocionar esta virtud en las distintas épocas del pensamiento moderno y contemporáneo. Finalmente, propusimos una interpretación de la dignidad de la persona como fundamento último de la tolerancia.

Lo primero que urge tener claro es que lo opuesto a la tolerancia no es la “intolerancia”, sino el fanatismo, es decir, la imposición coactiva e irreflexiva de unas determinadas creencias a los otros. Es necesario un término intermedio entre “tolerancia” e “intolerancia” (la *no tolerancia*) que exprese la actitud reflexiva y correcta de no tolerar determinados actos. Esta decisión de no tolerar aquello que no es tolerable se puede entender como una intolerancia legítima, exigida por la propia lógica del concepto, que ha de tener siempre presente sus propios límites.

Por otra parte, hemos de tener claro que lo que se tolera son los “actos” de las personas, y no a las personas mismas. A pesar de las malas pasadas que nos juega el lenguaje cotidiano, el objeto de la tolerancia son siempre las convicciones y los actos de los otros. Las personas son dignas de respeto siempre y en todo lugar; sin embargo, no todos sus actos son tolerables. El respeto mutuo entre las personas es una condición necesaria, aunque no suficiente, para que se dé la tolerancia.

Respecto al *objeto de la tolerancia* –las convicciones, creencias, actos de los demás–, éste ha de ser siempre algo que nos perturba. La tolerancia se refiere a un mal que nos afecta negativamente de alguna manera. Si no nos afectara aquello que toleramos no podríamos hablar de tolerancia, sino de indiferencia u otras actitudes que

no tienen que ver con la moral. Así pues, el objeto de la tolerancia es siempre considerado por el sujeto tolerante como un mal que choca con sus propias convicciones.

Al practicarse desde las convicciones de cada cual, la tolerancia es una *virtud referida siempre a la moral*, en contra de quienes consideran demasiado estrecha esta concepción de la tolerancia y extienden su significado a conductas que simplemente nos disgustan o nos molestan. Esta extensión del significado del concepto a los gustos y preferencias de cada cual, más allá del campo de las convicciones morales, refleja mucho más lo que sucede en el lenguaje cotidiano, aunque contribuye a la desvirtuación del concepto mismo. Si se aceptara tal extensión del concepto a aquello que simplemente nos disgusta, dejaría de haber razones por las que justificar la tolerancia más allá de las que se podrían ofrecer desde la corriente relativista del emotivismo ético.

En tanto que virtud moral, sólo se puede hablar de tolerancia si se dan determinadas condiciones, que hemos denominado “las circunstancias de la tolerancia”: *competencia adecuada* para la reflexión y decisión moral sobre la conveniencia de prohibir o tolerar el acto en cuestión; *una tendencia primera a prohibir el acto* finalmente tolerado (esta tendencia es inevitable desde el momento en que se produce la lesión de alguna de nuestras convicciones); *la omisión de la intervención* en virtud de la ponderación de argumentos o razones a favor y en contra de la tolerancia en el caso que se juzga.

La tolerancia es, por tanto, una virtud pública que consiste en la actitud reflexiva, comprometida y respetuosa de no interferir en el desarrollo de determinados actos que desaprobamos moralmente y que afectan a nuestras convicciones, aunque tengamos el poder de prohibirlos.

3. En contra de la tesis de algunos autores, no es suficiente con defender la tolerancia. Como toda actitud que tiene como referencia convicciones morales, es necesario preguntarnos por las *razones de*

la *tolerancia*, para justificar una práctica virtuosa de la misma. La respuesta a tal pregunta no es evidente por dos motivos: en primer lugar, porque el concepto de tolerancia es un concepto no sólo relacional, sino también relativo (no absoluto). Es relativo a su objeto, es decir, a qué sea aquello que demanda tolerancia. En segundo lugar, porque las razones que justifican la tolerancia no son igualmente válidas siempre, sino que cambian dependiendo de la situación en la que se plantee su necesidad.

Las razones que se han dado a lo largo de la historia del pensamiento han sido muchas y distintas. Y no son excluyentes entre sí. Son complementarias en la medida en que contribuyen a fomentar una práctica virtuosa de la tolerancia, y no todas lo hacen. Las razones que pueden llegar a justificar la tolerancia no son igualmente buenas. Hay una jerarquía de las razones que oscila entre dos extremos: las malas razones son las *razones prudenciales*, según las cuales la tolerancia viene exigida por consideraciones de orden público y de estabilidad de la sociedad. Estas razones prudenciales en ocasiones se sustentan únicamente en un escepticismo moral que desemboca en el relativismo que todo lo acepta. El culmen de las buenas razones lo constituyen las *razones morales*, por las cuales la tolerancia llega a ser una virtud. El principio kantiano de respeto mutuo basado en la autonomía y la defensa de la libertad y la pluralidad de modos de vida de Stuart Mill, ofrecen las mejores razones para justificar una concepción moral de la tolerancia.

Estas razones que se han presentado a lo largo de la historia para justificar la tolerancia continúan estando vigentes en la actualidad, en mayor o menor medida. Sin embargo, seguimos sin tener clara la respuesta a la pregunta capital: ¿cómo podemos justificar hoy la tolerancia en un mundo cada vez más plural? Con ser las mejores, las razones morales no son las únicas, y en ocasiones no es un error justificar la necesidad de tolerar ciertas cosas a través de razones meramente pragmáticas. Lo que hay que hacer en cada situación concreta es apelar a lo que llamamos una *composición* de las razo-

nes. Las razones de la tolerancia no sólo son complementarias entre sí, sino que en virtud de la jerarquía a la que nos hemos referido, unas razones han de estar supeditadas a otras, prevaleciendo las mejores, pero sin desechar el resto. Así, las razones morales deben prevalecer, por ejemplo, sobre las razones pragmáticas, sin que esto quiera decir que las últimas carecen de fuerza a la hora de justificar una situación concreta de tolerancia.

4. A pesar de los esfuerzos posmodernos por abandonar cualquier intento de fundamentación última y universal, hay determinadas virtudes públicas, como la tolerancia, que precisan de un tal fundamento con el que impedir que el relativismo se constituya como única fuente de cualquier tipo de moral. Precisamente porque entendemos que hay comportamientos que no son tolerables bajo ninguna circunstancia podemos decir que existe un *fundamento último de la tolerancia*, que es de orden moral. Tal fundamento debe conjugar universalismo con particularismo, es decir, ha de ser universalizable, a la vez que debe responder de las diferencias reales que existen en la sociedad. Un fundamento universal y sensible a las diferencias sólo puede partir del concepto de *persona* y no de aquella razón ilustrada que pretendía construir y definir lo que había de ser la humanidad, sin atender a lo que de hecho es.

Sólo desde el concepto de persona moral se conjugan universalidad y diferencia, la igualdad radical y la original diferencia de todos los seres humanos. Desde el concepto kantiano de persona moral nos acercamos a esa igualdad radical, según la cual el otro, el diferente, es siempre un fin en sí mismo igual que yo, dotado de dignidad moral. Sin embargo, la concepción kantiana de persona no da cuenta de la original diferencia de cada uno de nosotros. Zubiri nos ofrece la clave. La persona consta de una estructura metafísico-antropológica fundamental. Sobre esta estructura, que es idéntica en todos los seres humanos, cada persona se construye su propia personalidad según va viviendo. Zubiri distingue entre los conceptos metafísicos de *personidad* (la estructura radical de toda persona) y

personalidad (aquello que el hombre se va haciendo a través de sus elecciones y actos a lo largo de la vida).

La persona, por tanto, es siempre *la* misma, pero nunca es *lo* mismo. Nos desenvolvemos en un “multiverso” donde cada cual dota de un sentido y un rumbo diferente a su vida, y esas vidas han de ser valoradas bajo la condición de que todos respeten lo que sustenta las bases de la igualdad radical de los seres humanos: la dignidad de las personas. La *dignidad moral* es el fundamento, por tanto, de la virtud de la tolerancia.

Sin embargo, queda por responder a otra pregunta: ¿por qué tenemos todos los seres humanos dignidad? No podemos dar una respuesta satisfactoria desde el planteamiento kantiano basado en la capacidad de autonomía moral de los individuos, pues no se trata de un argumento universalizable. No toda persona, ya sea por causas biológicas, psicológicas o ambientales, es capaz de autolegislar, y no por eso deja de ser persona, con una dignidad igual a la del resto de los mortales. Para ofrecer un fundamento último de la dignidad moral de las personas hemos de acudir de nuevo a la estructura de la realidad personal de Zubiri.

La dignidad moral de la que hablaba Kant se fundamenta a su vez en otra dignidad más radical de la que es igualmente portadora toda persona. La dignidad moral de los seres humanos es gradual, se puede perder en virtud de la praxis concreta de cada individuo. La *dignidad radical o intrínseca* es inmutable e intransferible, la tenemos todos los seres humanos por el simple hecho de ser personas, no admite grados y no la perdemos nunca. Sobre esta dignidad radical se asientan los derechos humanos y es en ella donde encuentra su fundamento aquella dignidad moral. Del mismo modo que la personeidad zubiriana es constitutivamente anterior a la personalidad, la dignidad *radical* o *intrínseca* es previa a la dignidad *moral* del ser humano. Ésta es el fundamento de la virtud de la *tolerancia*, mientras que aquélla constituye el fundamento del principio del *respeto* mutuo, condición previa indispensable para que se pueda hablar de tolerancia.

5. Para finalizar nos referimos a la situación actual que atraviesa esta virtud imprescindible para la democracia. Existe una perceptible tendencia al desbordamiento de la tolerancia, que se debe a una creciente *desmoralización* de la sociedad. La filosofía posmoderna o *posmoral*, como algunos la han caracterizado, ha contribuido al relajamiento de lo ético. El relativismo se ha impuesto haciendo de la moral una nueva moda sometida a la lógica del mercado. Se ha perdido la confianza en una moral universal que parta de unos principios inmutables. La ausencia de indignación moral ante la barbarie y el descrédito en que ha caído la admiración moral en la sociedad actual son las dos notas más características de la desmoralización reinante.

Este nuevo marco contribuye a un vaciamiento de la moral sin precedentes. La moral se queda sin sustancia, o mejor dicho, sus contenidos dejan de ser universales y se hacen efímeros, sujetos al proceso de las modas. Las virtudes tienden a perder su contenido auténtico y a adaptarse a los distintos intereses de los individuos. Bajo la égida de ese relajamiento de lo moral, el universalismo ético claudica ante la enorme plasticidad de las distintas virtudes. La tolerancia es quizás una de las que actualmente está acusando más este proceso de desmoralización. Está de moda, y de esto da fe la ingente cantidad de trabajos que se están publicando en los últimos años sobre tal virtud. Está de moda ser tolerante. Sin embargo, ya no se pone el acento en el contenido de la virtud y en su auténtico significado, sino en la mera forma de la misma. Lo valioso es ser tolerante, independiente de qué sea lo que se tolera. Si eres tolerante, eres un buen ciudadano demócrata. Este vaciamiento de la tolerancia es lo que hemos denominado el vicio del *tolerantismo*.

Una tolerancia que se extiende hasta el infinito, saltándose sus propios límites, configurando una noción indefinida y vacía, constituye un peligro para la misma democracia. La simbiosis moderna entre tolerancia y libertad se rompe en el momento en que la tolerancia, por no tener un contenido claro y definido, sirve a cualquier

tipo de causa, ya sea justa o injusta. Una tolerancia sin límites, que tolera incluso lo intolerable, contribuye al mantenimiento de una sociedad represiva donde rige la tiranía de la mayoría. El criterio de la mayoría o de “lo normal” sustituye al de la justicia en una sociedad donde las virtudes pierden su referencia moral y se vacían, derivando hacia un peligroso *permisivismo*.

Precisamente porque la tolerancia tiene unos límites sigue siendo un pilar básico de una sociedad democrática liberal. No todo es tolerable. Una tolerancia sin límites, que tolera incluso los atentados contra la dignidad de las personas, deviene en perversión, convirtiéndose en un lamentable disfraz de la barbarie. El mayor reto del liberalismo en la actualidad es esclarecer los auténticos *límites* de virtudes como la tolerancia.

Una teoría de los límites de la tolerancia ha de tener en cuenta al menos tres exigencias básicas: *el rechazo del daño* (no debe ser tolerado el daño que se identifica con la barbarie, es decir, aquel que atenta contra la dignidad intrínseca de las personas); *la reciprocidad del respeto* (las personas, antes de tolerar o no tolerar los actos, nos debemos un respeto mutuo, condición indispensable e inviolable para poder hablar de tolerancia o no tolerancia); *la publicidad de las razones* (sólo aquellas razones susceptibles de ser públicamente defendidas y aceptadas son buenas razones para justificar la decisión libre de tolerar o no tolerar; los límites de la tolerancia deben estar allí donde las razones de una demanda particular de tolerancia no soportaría la prueba de su publicación).

Teniendo en cuenta estas exigencias, para que se pueda hablar de una práctica virtuosa de la tolerancia hemos de establecer que su límite lo constituye *lo intolerable*. Y lo intolerable es todo aquello que atenta contra los derechos humanos, basados en la dignidad intrínseca de las personas. Si la tolerancia está basada en la dignidad moral del otro, y ésta a su vez se funda en lo que llamamos la dignidad radical o intrínseca de la persona, entonces lo tolerable termina allí donde se atropella esta dignidad radical de los demás. Las exi-

gencias para con la igual dignidad intrínseca de toda persona se especifican en la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, que a pesar de ser una declaración de principios y derechos generales, constituye el punto de referencia básico desde el cual podemos establecer lo que es moral y lo que es inmoral, lo justo y lo injusto, lo tolerable y lo intolerable.

Bibliografía

- ABAD, H., *Manual de tolerancia*, Universidad de Antioquía, Medellín (Colombia), 1996.
- ÁGUILA, R., «Tolerancia y multiculturalismo: instrucciones de uso», *Claves de razón práctica*, nº 125 (septiembre 2002), pp. 10-19.
- ARANGUREN GONZALO, L. A. y SÁEZ ORTEGA, P., *De la tolerancia a la interculturalidad. Un proceso educativo en torno a la diferencia*, Anaya, Madrid, 1998.
- ARTETA, A., «La tolerancia como barbarie», en CRUZ, M. (Comp.), *Tolerancia o barbarie*, Gedisa, Barcelona, 1998, pp. 51-73.
- AYLLÓN, J. R., *Desfile de modelos. Análisis de la conducta ética*, Rialp, Madrid, 2002.
- BADA, J., *La tolerancia entre el fanatismo y la indiferencia*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 1996.
- BÉNOIT, F-P., *La démocratie libérale*, Presses Universitaires de France, París, 1978.
- BERLIN, I., *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1988.
- BILBENY, N., *El idiota moral. La banalidad del mal en el siglo XX*, Anagrama, Barcelona, 1995.
- BOBBIO, N., *El futuro de la democracia*, F.C.E., México, 1986.
- BOBBIO, N.; PONTARA G.; VECA, S., *Crisis de la democracia*, Ariel, Barcelona, 1985.

- BOBBIO, N., *El tiempo de los derechos*, Sistema, Madrid, 1991.
- BONETE, E. (Coord.), *La política desde la ética (I). Historia de un dilema*, Proyecto A Ediciones, Barcelona, 1998(a).
- BONETE, E. (Coord.), *La política desde la ética (II). Problemas morales de las democracias*, Proyecto A Ediciones, Barcelona, 1998(b).
- BONETE, E., *Éticas en esbozo. De política, felicidad y muerte*, Desclee De Brouwer, Bilbao, 2003(a).
- BONETE, E., «La ética en la filosofía española del siglo XX», en V. CAMPS, *Historia de la ética*, Vol. 3: *La ética contemporánea*, Crítica, Barcelona, 2003(b), pp. 386-440.
- BONETE, E., *¿Libres para morir? En torno a la Tánato-ética*, Desclee De Brouwer, Bilbao, 2004.
- BUBER, M., *Yo y tú*, Caparrós, Madrid, 1993.
- CAMPS, V., «La universalidad ética y sus enemigos», en GINER, S. y SCARTEZZINI (Eds.), *Universalidad y diferencia*, Alianza, Madrid, 1996, pp. 137-153.
- CAMPS, V., «Pluralismo y tolerancia», en BERMUDO, J. M. (Ed.) y LAVADO, M. (Coord.), *Retos de la razón práctica*, Universitat de Barcelona, Barcelona, 2002, pp. 57-64.
- CAMPS, V., *Virtudes públicas*, Espasa-Calpe, Madrid, 2003.
- CANTO-SPERBER, M., *Diccionario de ética y de filosofía moral*, FCE, México, 2001 [2 tomos].
- CORTINA, A., *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid, 1997.
- CORTINA, A., *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 2003.
- CORTINA, A., *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 2004.
- EDWARDS, D., «Toleration and Mill's liberty of thought and discussion», en MENDUS, S. (Ed.), *Justifying toleration. Conceptual and Historical Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, pp. 87-113.
- GARZÓN VALDÉS, E., «No pongas tus sucias manos sobre Mozart'. Algunas consideraciones sobre el concepto de tolerancia», *Claves de razón práctica*, 19 (enero-febrero 1992), pp. 16-23.

- GARZÓN VALDÉS, E., «Cinco confusiones acerca de la relevancia moral de la diversidad cultural», en GARZÓN VALDÉS, E., *Filosofía, política, derecho*, Universidad de Valencia, Valencia, 2001.
- GIANFORMAGGIO, L., «El mal a tolerar, el bien de tolerar, lo intolerable», *DOXA*, 11 (1992), pp. 43-70.
- GINER, S., «Verdad, tolerancia y virtud republicana», en BONETE, E., *La política desde la ética (II). Problemas morales de las democracias*, Proyecto A Ediciones, Barcelona, 1998, pp. 31-44.
- GRAY, J., *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, Paidós, Barcelona, 2001.
- HABERMAS, J., «La doctrina clásica de la política en su relación con la filosofía social», en *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Tecnos, Madrid, 1987.
- HABERMAS, J., «De la tolerancia religiosa a los derechos culturales», en *Claves de razón práctica*, n° 129 (enero/febrero 2003), pp. 4-12.
- HÖFFE, O., *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*, Alfa, Barcelona, 1988.
- HUME, D., *Historia natural de la religión; Diálogos sobre la religión natural*, Sígueme, Salamanca, 1974.
- JULIOS CAMPUZANO, A., «Una aproximación a la neutralidad liberal», *Derechos y libertades*, n° 5 (julio-diciembre 1995), pp. 39-50.
- KAMEN, H., *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, Alianza, Madrid, 1987.
- KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, Madrid, 1973.
- KANT, I., *La paz perpetua*, Tecnos, Madrid, 1985.
- KELSEN, H., *¿Qué es la justicia?*, Ariel, Barcelona, 1982.
- LA LAMA, E. de (Comp.), *En defensa de la tolerancia. Crítica de los fundamentalismos*, La Llar del Llibre, Barcelona, 1994.
- LAPORTA, F. J., «Inmigración y respeto», en *Claves de razón práctica*, n° 114 (julio/agosto 2001), pp. 64-68.

- LA TORRE, M., «La tolerancia como principio no relativo del ejercicio de un derecho. Una aproximación “discursiva”», en *Derechos y libertades*, nº 8 (2000), pp. 253-274.
- LIPOVETSKY, G., *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Anagrama, Barcelona, 2005.
- LIPOVETSKY, G., *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona, 1992.
- LOCKE, J., *Ensayo y Carta sobre la tolerancia*, Alianza, Madrid, 1999.
- LÓPEZ CASTELLÓN, E., «Sobre la justificación moral de la tolerancia», en *Derechos y libertades*, nº 5 (julio-diciembre 1995), pp. 19-38.
- LUCAS, J. de, *Europa: ¿convivir con la diferencia? Racismo, nacionalismo y derechos de las minorías*, Tecnos, Madrid, 1992.
- LUCAS, J. de, «¿Para dejar de hablar de tolerancia?», *DOXA*, 11 (1992), pp. 117-126.
- MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 2004.
- MADAMES, L., «Tolerancia, prudencia y búsqueda de la verdad», en CRUZ, M.: *Tolerancia o barbarie*, Gedisa, Barcelona, 1998, pp. 13-50.
- MARCOS, A., «Aristotelian Perspectives for Post-Modern Reason», en *Epistemologie. An Italian Journal for the Philosophy of Science*, vol. XXIV, nº 1 (2001), pp. 83-110.
- MARCUSE, H., «La tolerancia represiva», en WOLFF, R.P.; MOORE, B.; MARCUSE, H., *Crítica de la tolerancia pura*, Editora Nacional, Madrid, 1977, pp. 75-104.
- MARCUSE, H., *El hombre unidimensional*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1985.
- MARINA, J. A., *Teoría de la inteligencia creadora*, Anagrama, Barcelona, 1994.
- MARTÍ, M. A., *La tolerancia*, Eunsu, Pamplona, 1995.
- MARTÍNEZ DE PISÓN, J., *Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales*, Tecnos, Madrid, 2001.
- MENDUS, S. (Ed.), *Justifying Toleration: Conceptual and historical perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

- MULHALL S. y SWIFT A., *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Temas de hoy, Madrid, 1996.
- NICHOLSON, P., «Toleration as Moral Ideal», en HORTON, J. y MENDUS, S. (Eds.): *Aspects of Toleration*, Methuen, Londres-Nueva York, 1985, pp. 153-173.
- PÁRAMO, J. R. de, *Tolerancia y liberalismo*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993.
- PÁRAMO, J. R. de, «Liberalismo, pluralismo y coacción», en *DOXA*, 11 (1992): pp. 87-116.
- PEÑA-RUIZ, H., *La emancipación laica. Filosofía de la laicidad*, Laberinto, Madrid, 2001.
- POPPER, K., «Toleration and Intellectual Responsibility», en MENDUS, S. y EDWARDS, D. (Eds.), *On toleration*, Oxford University Press, Nueva York, 2001, pp. 17-34.
- RAMOS, J. A., «Función del derecho y moralidad», en BONETE, E. (Coord.), *La política desde la ética (II). Problemas morales de las democracias*, Proyecto A Ediciones, Barcelona, 1998, pp. 59-75.
- RASMUNSEN, D., *Universalism vs Communitarianism*, MIT Press, Cambridge, 1990.
- RAWLS, J., *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996.
- ROUSSEAU, J.-J., *Del Contrato social*, Alianza, Madrid, 1998.
- SÁDABA, J., *Diccionario de ética*, Planeta, Barcelona, 1997.
- SAVATER, F., «La tolerancia, institución pública y virtud privada», en *Claves de razón práctica*, nº 5 (septiembre 1990), pp. 30-32.
- SCARMAN, L., «Toleration and the law», en MENDUS, S. y EDWARDS, D. (Eds.), *On toleration*, Oxford University Press, Nueva York, 2001, pp. 49-62.
- SCHMITT, A., «Las circunstancias de la tolerancia», *DOXA*, 11 (1992), pp. 71-85.
- SCHWARZER, A., *Los soldados de Alá. Sobre la falsa tolerancia*, Flor del Viento, Barcelona, 2003.

- SEONE, J., «¿Fundamentar o defender la tolerancia?», en *Derechos y libertades*, n° 5 (julio-diciembre 1995), pp. 85-93.
- SEBRELI, J. J., *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*, Ariel, Barcelona, 1992.
- SOLAR, J. I., «Locke y el mercado de la tolerancia», en *Derechos y libertades*, n° 5 (julio-diciembre 1995), pp. 95-108.
- STUART MILL, J., *De la libertad, del gobierno representativo, la esclavitud femenina*, Tecnos, Madrid, 1965.
- TAYLOR, Ch., *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, F.C.E., México, 2001.
- THIEBAUT, C., *Los límites de la comunidad*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992.
- THIEBAUT, C., *De la tolerancia*, Visor, Madrid, 1999.
- TOMÁS Y VALIENTE, F., *A orillas del Estado* (Cap. IX: «Sobre la tolerancia»), Taurus, Madrid, 1996.
- TRUYOL, A., *Los derechos humanos*, Tecnos, Madrid, 1977.
- TUCK, R., «Scepticism and toleration in the seventeenth century», en MENDUS, S. (Eds.), *Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, pp. 21-35.
- VATTIMO, G., *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*, Península, Barcelona, 2003.
- VELASCO, J. C., «Republicanismo, constitucionalismo y diversidad cultural. Más allá de la tolerancia liberal», en *Revista de Estudios Políticos*, n° 125 (julio-septiembre 2004), pp. 181-209.
- VERMEERSCH, S. J. A., *La tolerancia*, Ed. Plantin, Buenos Aires, 1950.
- VINUESA, J. M., *La tolerancia. Contribución crítica para su definición*, Laberinto, Barcelona, 2000.
- VOLTAIRE, *Diccionario filosófico* [TOMO III, artículo sobre la "tolerancia"], Daimon, Barcelona, 1977.
- VOLTAIRE, *Tratado sobre la tolerancia*, Espasa-Calpe, Madrid, 2002.
- WALZER, M., *Tratado sobre la tolerancia*, Paidós, Barcelona, 1998.

- WARNOCK, M., «The limits of toleration», en MENDUS, S. y EDWARDS, D. (Eds.), *On toleration*, Oxford University Press, Nueva York, 2001, pp. 123-139.
- ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid, 1981.
- ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 1984.
- ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986.

Colección
ÉTICA APLICADA

Director: Enrique Bonete Perales

1. **¿Libres para morir? En torno a la Tánato-ética.** Enrique Bonete Perales
2. **Ética de los negocios. Innovación y responsabilidad.**
Pedro Francés Gómez
3. **Podemos hacer las paces. Reflexiones éticas tras el 11-S y el 11-M.**
Vicent Martínez Guzmán
4. **Una muerte razonable. Testamento vital y eutanasia.**
David Rodríguez-Arias Vailhen
5. **Buscando la felicidad. La odisea de la conciencia moral en su peregrinar hacia el bien.** J. M^a. G^a. Gómez-Heras
6. **Ética de la televisión. Consejos de sabios para la caja tonta.**
Isidro Catela
7. **Ética de la vida familiar. Claves para una ciudadanía comunitaria.**
Agustín Domingo Moratalla
8. **Ética para jóvenes. De persona a ciudadano.** Marcos Román
9. **Ética de la vida buena.** Leonardo Rodríguez Duplá
10. **¿Debemos tolerarlo todo? Crítica del “tolerantismo” en las democracias.** César Tejedos y Enrique Bonete

Este libro se terminó
de imprimir
en los talleres de
RGM, S.A., en Bilbao,
el 10 de noviembre de 2006

¿DEBEMOS TOLERARLO TODO?

DESCLÉE

César Tejedor de la Iglesia (Zamora, 1981)

es Licenciado en Filosofía por la Universidad de Salamanca. Ha participado en diversos Congresos sobre Ética y Filosofía Política y publicado varios artículos en revistas especializadas. Actualmente es becario de investigación de la Junta de Castilla y León y realiza su tesis doctoral sobre Los límites de la tolerancia en la Unión Europea.

Enrique Bonete Perales (Valencia, 1959)

es profesor titular de Filosofía Moral y Filosofía Política de la Universidad de Salamanca. Entre sus libros cabe señalar los dos recientemente publicados en esta misma editorial: *Éticas en esbozo. De política, felicidad y muerte* y *¿Libres para morir? En torno a la Tánato-ética*.



¿Hacemos bien con tratar de enseñar y expandir la tolerancia sin medida en todos los niveles de la sociedad? La tolerancia se ha convertido en una de las virtudes públicas por excelencia de la democracia. Sin embargo, la facilidad con que en la actualidad se tiende a olvidar su auténtico sentido y traspasar sus límites morales, la convierte en una virtud controvertida.

Este libro indaga el significado genuino de la tolerancia, tratando de prevenir los peligros que se derivan de su puesta en práctica irresponsable e indiscriminada, que amenaza con minar las bases éticas de la democracia.

ISBN: 84-330-2110-9



9 788433 021106

www.edesclée.com

DESCLÉE DE BROUWER