

“TOLERANCIA POLÍTICA Y DEMOCRACIA”

Por Rafael del Águila,
Catedrático de Teoría Política,
Universidad Autónoma de Madrid.

1. Los orígenes: la tolerancia antigua.
2. Tolerancia política.
3. Tolerancia moral e ilustración.
 - 3.1 Tolerancia y autonomía: Kant y Mill
 - 3.2 Perfeccionismo y neutralidad
4. Tolerancia democrática
 - 4.1. Una crítica de la falacia socrática y de la tolerancia impecable
 - 4.2. Cuidado del mundo: tolerancia democrática y consecuencias cualificadas
5. Bibliografía

*“En un laberinto no se buscan
conocimientos seguros, sino
simplemente la salida”
P. Sloterdijk (2000, 86)*

1. Los orígenes: la tolerancia antigua

La tolerancia antigua nació como práctica. Fue práctica de convivencia antes que teoría política en busca de justificación. La tolerancia antigua se hallaba, es cierto, vinculada a sistemas de poder político, bien imperiales bien medievales, que aparentemente se hallan muy lejos de nuestra sensibilidad actual respecto de este asunto. De hecho, tendemos a pensar que el mundo antiguo y medieval fue en buena medida la negación de lo que nosotros entendemos, de manera intuitiva y/o un tanto irreflexiva, como tolerancia. Sin embargo, nuestros juicios previos en esta materia nos engañan.

Recientemente han llamado nuestra atención (Walzer, 1998, 29 y ss) sobre la manera en que los imperios alcanzaron cotas de tolerancia más altas y más amplias que las de, digamos, el Estado nación. En la Persia de Ciro, en el imperio de Alejandro, en la Roma de Augusto o de Adriano, los diversos grupos religiosos o étnicos mantenían altos grados de autonomía respecto del centro imperial tanto en ámbitos políticos como culturales o sociales o económicos. La capacidad que tenían para autorregularse y para comportarse como desearan sin ser interferidos era realmente amplia. Ciertamente las burocracias imperiales o los ejércitos de las metrópolis ponían límites a ciertas actuaciones de los pueblos sometidos, pero igualmente aspiraban a establecer un marco de seguridad que exigía una mínima equidad en el tratamiento de las diversas comunidades. Una equidad definida, sin duda, de acuerdo con los criterios de los conquistadores e impuesta sobre las formas de vida que se articulaban en el ámbito imperial... pero una equidad que pretendía establecer las condiciones para la convivencia a través del trato más o menos imparcial y con amplios márgenes de autonomía respecto de cada comunidad sometida. Así, la consecución de seguridad y prosperidad para el imperio se veía vinculada a la garantía de una coexistencia pacífica de la diversidad imperial (diversidad de todo tipo: racial, religiosa, étnica, etc.) Es decir, que la tolerancia antigua parece ligada a la consecución de paz y orden para el sistema imperial.

Es importante resaltar que estamos hablando de tolerancia de grupos, de costumbres, de peculiaridades culturales, de religiones ancestrales, de tradiciones establecidas, de usos comerciales, etc., no de tolerancia

individualista. De hecho, los individuos “disidentes” respecto de su cultura no tenían más salida, si querían ver respetadas sus peculiaridades o, a veces, simplemente si querían sobrevivir, que trasladarse allí donde en el imperio toda pluralidad florece, al centro cosmopolita imperial. Trasládarse a la ciudad: a Babilonia, a Alejandría, a Roma.

Así pues, los imperios dotaron a los grupos de amplios espacios de tolerancia combinando en grados diversos los componentes políticos que la hacían posible: autonomía, autorregulación, fronteras claras, grupos étnicamente definidos y con límites igualmente claros, burocracias imperiales, ejércitos imperiales, orden y leyes imperiales, capitales cosmopolitas, etc.

Algo aparentemente distinto encontramos en la Edad Media. Esa edad definida por los humanistas renacentistas como una edad de oscurantismo y fanatismo, como una edad sombría que separaba el brillo del mundo clásico y la nueva luz del renacimiento, definida, pues, de este modo tan favorable a aquellos mismos que la definieron, nos sorprende en este asunto de la tolerancia. Tomemos el caso de Toledo.

A partir del año 1085 en el que el rey cristiano Alfonso VI conquista la ciudad, ésta se convierte en objeto de ataques y defensas constantes por parte de los diversos reinos que pugnaban en ese ámbito geográfico ¿Cómo una ciudad tan frecuentemente en estado de guerra ha podido llegar a convertirse en un ejemplo de tolerancia entre culturas? Por si fuera poco, su población era extremadamente heterogénea (musulmanes, judíos, cristianos, castellanos, mozárabes, conversos, etc.) Ciertamente, en un ámbito definido de este modo (guerra y diferencias) quizá sería de esperar intolerancia antes que tolerancia. Son claros, sin embargo, los esfuerzos por lograr una coexistencia entre grupos y religiones y por instaurar un *modus vivendi* entre ellas.¹ Así, el ya citado Alfonso VI recibe el título de “rey de las tres religiones”, lo que resulta llamativo frente al prejuicio de unidad religiosa forzada que se supone existe en el medioevo. O bien el conquistador de Sevilla, Fernando III, hace grabar el epitafio de su tumba en latín, castellano, árabe y hebreo. O, también, en las

¹ Ver sobre estos temas y los que siguen L. Cardaillac (1992) y M. González Giménez (2003).

Partidas (VII, 25, 2) de Alfonso X el Sabio puede leerse que es absurdo tratar de convertir forzosamente a los musulmanes a la fe cristiana, pues si dios deseara esto, ya lo hubiera hecho él mismo sin nuestra ayuda, de modo que deberíamos de admitir que la única conversión reposa en la convicción. De aquí se infieren cosas muy relevantes para el desarrollo del concepto de tolerancia: el poder político debe asumir el hecho del pluralismo religioso o el pluralismo lingüístico, es inútil la conversión por la fuerza... la leyenda de un Toledo multicultural o de un *al-Ándalus* tolerante se extienden sobre estos presupuestos. Y existen, claro está, más ejemplos y antecedentes.

Para empezar, los conquistadores árabes habían implantado en la Península, como ya habían hecho en otros lugares conquistados, un sistema legal en el que, al modo imperial, se daba carta de naturaleza a la existencia de otro pueblo, los hispano-visigodos. Este reconocimiento llevaba aparejado ciertos privilegios y derechos de entre los cuales destaca la tolerancia en relación con la práctica de la religión cristiana. Ciertamente no tenían los conquistadores muchas alternativas a esta gestión de la diferencia pues, como es igualmente usual en otros casos imperiales, hablamos de una población islámica claramente minoritaria en el conjunto de la población peninsular: un par de cientos de miles de personas frente a varios millones.

Las explicaciones de estos sucesos que encontramos entre los medievalistas aluden, precisamente, a esa falta de alternativas políticas a la tolerancia en el caso musulmán y la extienden también a los ejemplos cristianos: todos eran tolerantes porque en realidad no les quedaba otro remedio. En realidad todos tenían firmes y profundas convicciones, todos creían estar en posesión de la verdad y pensaban que ésta era incompatible con todas las demás, sólo que creían imposible imponer a los demás su punto de vista, no porque tuvieran dudas de la justicia de esa forma de actuar, sino porque no tenían el poder suficiente para hacerlo. Convertir forzosamente o exterminar no eran alternativas viables. Es más, aun cuando hubieran sido posibles, matar o forzar no eran alternativas políticamente convenientes: se necesitaba a los súbditos y a la población porque, con independencia de sus creencias o de las etnias a las que pertenecieran, eran el origen de la riqueza, de los impuestos, del poder. Se supone que es por esto, por la falta de razones

altruistas (morales, éticas) para la tolerancia, por lo que encontramos en este periodo y en los periodos sucesivos junto a estos comportamientos tolerantes, también otros diametralmente opuestos: intolerancia, discriminación, ataques y matanzas mutuas, almohades que expulsan a mozárabes y judíos, cristianos que expulsan a moriscos y judíos, etc.

Ciertamente la tolerancia antigua nunca cubrió a la diferencia con las palabras que hoy nosotros usamos con ella. Casi nunca la consideró con simpatía ni la creyó resultado de una opción vital legítima, etc. Pero dudo que los ejemplos de intolerancia que acompañaron y de hecho coronaron este período puedan explicarse por alguna suerte de “deficiencia” en el uso medieval del concepto de tolerancia. No creo que el simple “refuerzo” en un conjunto de convicciones morales impida la intolerancia. Tampoco creo que un concepto de tolerancia índole moral hubiera podido desarrollarse en este ámbito histórico de modo aislado respecto del resto de los conceptos políticos. Pero no adelantemos acontecimientos porque más adelante discutiremos estos extremos. Lo que, en todo caso, sí parece claro es que la práctica de la tolerancia es algo vivo en el mundo antiguo y medieval, aun cuando las razones prácticas que se esgrimen para ejercerla no sean las más apreciadas por el mundo de hoy.

En realidad, esas razones prácticas tenían raíces de carácter teórico que importa subrayar porque usualmente pasan desapercibidas. En efecto, la tolerancia práctica se apoyaba en razones y argumentos que mantienen, como veremos, también un importante peso en las definiciones posteriores del término.

Desde el estoicismo del mundo antiguo y el primer cristianismo se nos habla de *tolerantia* como paciencia, como capacidad para sufrir y sobrellevar las cargas impuestas por el mundo, como la virtuosa capacidad de soportar el sufrimiento que la vida comporta. Pronto, ese origen desarrolla algunas ideas interesantes que se conjugan bien con las prácticas recién aludidas y con otras similares.² Así, la tolerancia implica que, pese a que ciertos hábitos y creencias

² Sobre esto y lo que sigue ver I. Bejczy (1997).

de ciertos grupos nos resultan desagradables o abiertamente malos, nos abstenemos de corregir o destruir por la fuerza y adoptamos una suerte de pasividad respecto de prácticas absurdas, inmorales o abiertamente malvadas. Dado que el mundo es corrupción, dado que el ser humano posee una irreductible inclinación al mal, dado que la maldad no puede ser completamente eliminada del horizonte humano, hay situaciones en las que tratar de imponer el bien, produce malas consecuencias para la paz (de la Iglesia, del reino, del feudo, del orden político, del orbe cristiano, etc.). No es sólo que no puedan castigarse ciertos comportamientos o creencias por falta de poder efectivo para hacerlo. Es que a veces es indeseable hacerlo. Raimundo de Peñafort escribe en el siglo XIII que tolerar implica permitir un mal para impedir que un mal mayor se produzca.

En el ámbito europeos los grupos religiosos que se beneficiaron de estas ideas de tolerancia fueron fundamentalmente los no-cristianos (judíos y musulmanes). Tomás de Aquino sugería que su supresión forzada generaría malas consecuencias para el cristianismo y la Iglesia: escándalo y odio por su persecución. Del mismo modo, otra práctica social que se benefició de esta manera de abordar el problema fue la prostitución, que aparecía claramente como inmoral y pecaminosa, pero prevenía mayores males: el adulterio (con “mujeres honestas”), las violaciones, el pecado nefando, esto es, la sodomía. Quizá debemos recordar que a las casas de prostitución aún las llamamos “casas de tolerancia” (*maisons de tolérance*).

Es claro que aquí la tolerancia en ningún modo implica la aprobación de aquello que se tolera, sino la preferibilidad de sus consecuencias respecto de la intolerancia. De hecho, fenómenos similares a los descritos (herejías u homosexualidad) nunca fueron tolerados al suponerse males “mayores” en sí mismos.

Y aún así, algunos renacentistas criticaron las versiones medievales de la tolerancia, no por demasiado estrechas, sino, precisamente, por excesivamente amplias. Para, digamos, Erasmo y el humanismo renacentista, la política del mal menor que la tolerancia aconsejaba era insuficiente. La instauración del bien era la tarea a la que debíamos dedicar nuestros

esfuerzos. El reconocimiento de la persistencia del mal nos dejaba inermes ante él. La concordia basada en la amistad o el amor políticos siempre era preferible a la tolerancia. La tendencia a criticar de este modo las insuficiencias de la tolerancia, reaparecerá, como veremos, en las visiones ilustradas del asunto. Pero aún nos queda por describir el desarrollo teórico del concepto propiamente político de tolerancia.

2. Tolerancia política

El concepto moderno de tolerancia surge inequívocamente en la Europa assolada por las guerras de religión durante los siglos XVI y XVII. En 1555 la paz de Ausburgo consagra el principio *cuis regio eius religio* para tratar de poner fin a los conflictos que desgarran el continente. Tal principio significaba que cada estado tendría la religión de su príncipe, de manera que dentro de las fronteras se suprimieran las bases del pluralismo religioso y, con él, la discordia y la guerra civil. Así, la idea era que la pluralidad de creencias religiosas cercenaba la convivencia cívica y hacía imposible la paz y el tranquilo desenvolvimiento del orden político establecido, de modo que la única forma de lograr estas cosas era eliminar aquella. Esta idea intolerante era compartida por casi todas las partes del conflicto. Existía la profunda convicción de que:

“nada hay que se [oponga] tanto a la paz como que en el mismo estado, ciudad o región existan varias religiones (...) Ni la sangre, ni la semejanza de costumbres, ni el tenor de la vida, ni la misma patria común unen con tanta benevolencia las voluntades de los hombres como las separa la diferencia de religión. Ni hay contrato, ni tratado asegurado por un juramento que no se incumpla fácilmente si se tienen diversas formas de pensar acerca de Dios (...) no puede subsistir un estado cuyos ciudadanos discrepan en cuestión de creencias religiosas (...) no habrá ningún aspecto del mal que no sea posible con esta quiebra de la unidad”³

³ La cita corresponde a Juan de Mariana (1981, 440-1, 448, 453).

Hay aquí una suerte de confesión de impotencia de lo político frente a lo religioso. La diferencia en creencias religiosas es más poderosa dividiendo a la ciudad que cualquier otro mecanismo de unidad política. Ni tan siquiera las que hoy son bases “indudables” de estabilidad política se consideraban suficientes ante el empuje de las creencias religiosas: ni la misma sangre, ni las mismas costumbres, ni la misma patria. Los conflictos religiosos rompen la unión y nos enfrentan, mientras las demás bases políticas de nuestra convivencia se muestran incapaces de crear concordia y unión ante esa discordia primera. Lo que nos une es impotente frente a lo que nos divide. La ruptura de la unidad supone entonces el mal en sí mismo: discordia, violencia, guerra civil. Por tanto, el mantenimiento de la convivencia exige intolerancia, anulación de la diversidad religiosa, uniformización. La Inquisición cumplió en algunos lugares, por ejemplo en España, esa tarea. La persecución de la diferencia religiosa se elevó así a principio de convivencia política. Se convirtió a la intolerancia en el fundamento de la convivencia. De este modo, una cierta política confesional acabó bloqueando la posibilidad misma de tolerancia, negociación y compromiso.⁴

Y, sin embargo, la tolerancia surgirá igualmente tomando como base un temor casi idéntico al descrito hasta aquí. Es precisamente por la fuerza incontestable de las convicciones religiosas y por el riesgo de disensión, violencia y guerra, que se crea a través de ellas, por lo que ahora se exige, en primer lugar, una completa sumisión del poder religioso al poder civil. Aquél temor no inclina en este caso a subordinar la convivencia política a la uniformidad religiosa, sino que exige, en la estela de la paz de Ausburgo, algo similar, aun cuando distinto: obediencia separada de creencia, es decir, que los súbditos se sometan al príncipe, sean cuales sean sus convicciones.

Thomas Hobbes⁵ advertía que dado que sólo el poder civil estaba legitimado para legislar, sólo él podría convertir en leyes las doctrinas divinas. Que dado que sólo el soberano era responsable de la paz cívica, sólo él debía decidir qué doctrinas podían enseñarse a los súbditos y circular libremente y cuáles no, pues sólo él había recibido su autoridad de dios, como enseña Pablo

⁴ Sobre esto ver Fernández Albadalejo (1997).

⁵ Ver Hobbes (1968, caps. 18 y 42).

de Tarso, mientras que el resto de los “pastores” recibían su autoridad precisamente del poder civil. Así pues, es el soberano civil el que constituye la cabeza política y religiosa dentro de su dominio. La subordinación del poder religioso al poder civil es una exigencia y, según nuestro autor, una exigencia incontestable, para lograr la paz y el orden. Y en la misma línea escribía Spinoza (1985, 113-4, 118):

“nada piadoso puede hacerse con el prójimo que no sea impío, si de ello resulta daño para la república (...) el salus populi es la ley suprema a la que deben acomodarse todas las cosas, tanto las humanas como las divinas (...) nadie puede practicar la piedad para con el prójimo, según las órdenes de Dios, si no acomoda su piedad y su religión a la utilidad pública (...) el derecho divino depende en absoluto de la voluntad de los soberanos (...) ellos son sus intérpretes y sus jueces”

Paralelamente a estas ideas de subordinación de la religión a la política, del poder religioso al poder civil, se abre paso la convicción de que los príncipes deben ocuparse de la coexistencia de sus súbditos, antes que dirigirse a cuidar o curar sus almas. La religión, siguiendo ideas de indudable ascendencia maquiaveliana, se considera ahora como una pieza importante para lograr estabilidad y orden político, de modo que su contribución a tal fin es la que debe determinar nuestro juicio sobre ella, y no, en cambio, su colaboración a la salvación de nuestras almas. De este modo, la religión es sopesada de acuerdo a los efectos políticos que su práctica produce en la convivencia. Y ahora ya es posible afirmar que si la imposición de una única religión a todos los súbditos generara guerra, mientras que tolerar la pluralidad de cultos generara paz, entonces la tolerancia sería preferible porque sus efectos políticos son positivos y esto con total independencia de la contribución que la religión pudiera realizar para garantizarnos la salvación en “la otra vida”. Sobre esta base hobbesiana, spinoziana y maquiaveliana, se desarrollará el concepto de tolerancia. Sobre esta base de sumisión del súbdito y sus creencias religiosas al poder político, se hará posible la aparición de la idea de tolerancia. Sobre esta base desinteresada por el contenido de nuestros ideales

religiosos y que los mide por su contribución a algo externo (paz y convivencia), florecerán las prácticas tolerantes. Paradoja sobre paradoja: sólo la indiferencia respecto de las creencias religiosas ha producido la gran diferencia del trato tolerante para ellas. Ha llegado el momento de John Locke.

La primera pieza del concepto de tolerancia lockeano se nutre de una vieja convicción: la impotencia de la fuerza, la ineficacia de la coacción y la represión. En realidad, nos dice, la protección de la comunidad política y de la convivencia es lo crucial para juzgar la pertinencia de la tolerancia. Ocurre, sin embargo, que la severidad y la represión de las creencias dirigida a crear uniformidad no sirve a la postre de gran cosa. En realidad, la persecución de las creencias lejos de extirparlas suele dar razones a los disidentes para reforzar sus convicciones.

“apenas si puede encontrarse un sólo ejemplo de doctrinas que hayan sido extirpadas mediante la persecución, como no sea que la violencia haya aniquilado también a quienes profesaban dichas doctrinas”⁶

La alternativa, pues, más que represión o tolerancia viene a ser exterminio o tolerancia. Pero puesto de este modo no es únicamente que la represión se haya convertido en algo que resulta repugnante a casi cualquier mínimo moral, sino que, sobre todo, la herramienta deviene ineficaz. Lejos de contribuir a crear paz y convivencia esta estrategia genera miedo, mentira y un grado de enemistad y odio cada vez mayor entre los diversos miembros de la comunidad política. Ya Spinoza sugería que la represión no crea convicciones, sino simulación e hipocresía. Y esto por no hablar de los efectos que, según Locke, la persecución induciría en los perseguidores a los que convertiría en dogmáticos, fanáticos y dispuestos a establecer un tipo de gobierno que se inmiscuya constantemente en las conciencias de sus súbditos. La intolerancia, así, pondría en riesgo nuestras libertades. Igualmente, Pierre Bayle⁷ subraya

⁶ Ver Locke (1999, 49-50)

⁷ Citado en Lanzillo (2001, 77 y ss)

los efectos políticos nocivos de la intolerancia (enfrentamiento, violencia, desórdenes), mientras afirma que la tolerancia produciría a la postre muchos menos problemas y disensiones que su alternativa.

Así pues, para los partidarios de un concepto político de tolerancia, la clave está en que, por decirlo coloquialmente, “la intolerancia no paga”, mientras que la tolerancia nos recompensa con buenas consecuencias políticas: paz, convivencia, seguridad. Por lo demás, según Locke, esas consecuencias incluyen algo más. La tolerancia también colabora a que el gobierno cumpla sus funciones prioritarias. Si la finalidad del gobierno es impedir el reino de la violencia (a la Hobbes), conseguir seguridad para todos y cada uno, y promover (reconocer) ciertos derechos naturales de los súbditos, entonces sólo la tolerancia permitiría decir que el gobierno hace lo que debe hacer.

En efecto, el uso de la violencia intolerante por parte del estado es algo complicado de legitimar en este esquema teórico de Locke. Primero, porque hace que caiga sobre el súbdito aquello para huir de lo cual se hizo miembro del estado: a saber, la violencia. Para Locke (como para Agustín de Hipona o Lutero o Hobbes) sólo la elusión de la violencia fratricida legitima la existencia de gobiernos. Por esta razón el gobierno ha de ejercer fuerza y represión “como solución extrema y con gran cuidado”, pues las consecuencias de poner en marcha este tipo de acciones por parte del gobernante pueden llegar a ser “autorrefutadoras”. Siempre está la dificultad de que el uso de la violencia sólo es justificable como fórmula para evitar males mayores. Es decir, el gobierno puede reprimir y perseguir únicamente si las consecuencias de sus acciones son mejores para el cumplimiento de su función: paz, convivencia, seguridad, bienestar, libertad para los súbditos.⁸ Nada que contradiga esos fines puede considerarse una buena consecuencia.

La idea hobbesiana de que esta finalidad puede cumplirla un leviatán todopoderoso y fuera de todo control, le parece a Locke profundamente equivocada, dado que es fácil imaginar que ese leviatán puede devenir él

⁸ Además de Locke (1999), también Locke (1968)

mismo promotor de la inseguridad para todos y cada uno. Por eso en su opinión, el cumplimiento de las funciones de gobierno lleva aparejadas ciertas condiciones (gobierno limitado, consentimiento, derechos).

Por lo tanto, existe en este concepto de tolerancia política una cualificación de las consecuencias que deben ser la piedra de toque de la justificación de las acciones políticas. Esas consecuencias integran ciertos principios del universo valorativo del liberalismo. Una paz, una convivencia, una seguridad que no incluyera ciertos valores e instituciones básicas en esas consecuencias, no llegaría a constituir una verdadera “preservación” de la comunidad política. La paz de los sepulcros, la convivencia bajo el terror, la seguridad de la dependencia absoluta, no son fines legitimantes en esta primera elaboración moderna del concepto de tolerancia. De hecho, constituye el deber del magistrado civil

“preservar y asegurar a la generalidad del pueblo y a todos y cada uno de sus súbditos en particular, la justa posesión de aquellas cosas que pertenecen a su vida [salud, propiedad, libertad] (...) y toda la jurisdicción del magistrado se extiende únicamente a estos intereses civiles [dado que sus poderes le han sido concedidos] con el sólo propósito de que los use para el bienestar, la preservación y la paz de la sociedad” (1999, 66-7, 23)

Así pues, la acción política del gobierno (tolerancia o intolerancia) sólo puede justificarse mediante la producción de esas consecuencias políticas cualificadas. No cualquier consecuencia que contribuya a aumentar, digamos, poder y riqueza, tiene poder legitimador. Este poder sólo lo poseen adecuadamente aquellas consecuencias que se vinculan a las funciones del gobierno y a sus deberes para con los súbditos. Lo llamativo para la época no es esta forma de razonar, sino más bien que se subraya que la persecución de las ideas religiosas y la intolerancia, lejos de conseguir, como pretende, uniformidad de ideales religiosos y con ella paz civil, produce más bien su contrario: disensión y ruptura. Existe aquí un Maquiavelo oculto: salvar el alma

(creyendo las creencias que “debemos creer”) y salvar a la comunidad política no son lo mismo.

La sugerencia de Locke es que el poder político para cumplir sus funciones debe alejarse de los ideales religiosos y centrarse en la convivencia civil. En consecuencia, exige al mismo tiempo la separación de las iglesias respecto del estado y la eliminación en las funciones del gobierno de la “cura de almas”. Se cercena de este modo, la identificación del gobierno con la religión: “el cuidado de almas no pertenece al magistrado (...) el cuidado del alma de cada hombre le corresponde a él mismo y debe ser dejado a él solo” (1999, 82)

Si admitimos esto, si admitimos que la cura de almas no constituye una tarea de gobierno, la tolerancia se convierte en la norma y la prohibición en la excepción. En realidad, para Locke es claro que la tolerancia es preferible a la persecución aun cuando estemos hablando de tolerar el error. Aún así:

“nadie viola el derecho de otro por sus opiniones erróneas, ni por su indebida forma de culto; y como su perdición no causa ningún perjuicio para los asuntos de otro hombre, el resultado es que el cuidado de su salvación pertenece sólo a él mismo” (1999, 103)

Esta referencia a la conciencia individual y a la propia salvación como un asunto individual acompaña, entonces, a la tolerancia política moderna desde su inicio. Aun cuando el individuo esté jugándose nada menos que su salvación eterna, esto no produce ningún inconveniente social o político del que el gobierno debiera ocuparse. En realidad esos problemas de salvación no tienen lugar en lo público sino en una zona umbría, protegida y apolítica (lo privado) y mientras acontezcan ahí nada debe preocuparnos.

La impotencia de la represión, el juicio por las consecuencias cualificadas de la acción y la privatización (conversión en apolíticas) de las diferencias religiosas constituyen así las tres piezas de este concepto de tolerancia lockeano. Los límites de la tolerancia se hallan igualmente asociados

a estas premisas. En efecto, esos límites se producen ante los católicos y los ateos y resulta muy interesante escuchar las razones que Locke ofrece para la intolerancia en estos casos.⁹

1. Los **católicos** no deben ser tolerados por dos razones de índole diferente:
 - 1.1. son **súbditos de otro príncipe**, el papa, y enemigos del gobierno porque deben ciega obediencia a alguien a quien consideran infalible y que tiene sometidas sus conciencias. Esto conduce a que el vínculo social de promesas y obligaciones que constituye la base de la convivencia en una sociedad dada pueda ser quebrado siempre que convenga a aquél príncipe, pues éste puede dispensar a sus seguidores de sus deberes cívicos siempre que lo considere oportuno. Esta primera razón para la intolerancia se vincula a la existencia de una jurisdicción extraña en el propio país.
 - 1.2. hay una segunda razón de tenor muy diferente. Más o menos respondería a la idea de que: **no hay tolerancia para los enemigos de la tolerancia**. Dado que si los católicos obtuvieran el poder no tolerarían a nadie más el ejercicio apacible de su religión, no parece razonable, afirma nuestro autor, que tuvieran libertad aquellos que no se la reconocen a los demás.
2. Finalmente, la prohibición de **ateísmo**: “no deben ser tolerados 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.”

De este modo, los límites de la tolerancia se vinculan a un mismo tipo de malas consecuencias políticas: la ruptura de la comunidad política (por obediencia a otra autoridad, por riesgo para el régimen de tolerancia prevaleciente y por ruptura de cualquier lazo social).

⁹ Ver Locke (1999, 46 y 110)

Así las cosas, este concepto moderno de tolerancia política contiene algunas de las características propias de sus antecesores y añade nuevas e interesantes connotaciones al término. Para empezar sigue creyendo en la idea de que la tolerancia se halla vinculada al poder, (esto es, al poder de tolerar o de no tolerar). Además, lo que se tolera se considera algo esencialmente malo o bien erróneo. Se aconseja, no obstante, la tolerancia porque el poder es impotente para manejar la pluralidad y reducirla a unidad forzada mediante la violencia. El mal es irreductible, el error inevitable, la pluralidad ineludible. Por estas razones la tolerancia es un buen instrumento para enfrentar esos problemas. Por lo demás, la piedra de toque de la legitimación de la tolerancia o de la intolerancia son las consecuencias que esos tipos de acción producen en la comunidad política. Las consecuencias de la tolerancia se prueban mejores porque la intolerancia es ineficaz en la represión y no genera convicción y unidad sino terror e hipocresía. Además la intolerancia nos convertiría en dogmáticos y fanáticos, en partidarios de un gobierno que incumple sus funciones y que lejos de procurar seguridad, bienestar, paz o convivencia, se transforma en tiránico al inmiscuirse en las conciencias de los súbditos, al exigir sometimiento ciego a sus dictados, al definirse por su falta de respeto a los derechos elementales de los individuos. Estas consecuencias calificadas son las que inclinan a Locke hacia una comprensión de estos asuntos en términos de tolerancia, privatización de la diferencia y separación iglesia-estado. La subordinación de los ideales religiosos al poder civil marca así el perfil de la nueva problemática: obediencia y creencias pertenecen a universos conceptuales distintos, y la primera debe tener prioridad sobre la segunda.

Se ha dicho, con razón, que este concepto abunda en importantes defectos cuando lo ponemos en contacto con nuestra sensibilidad contemporánea.¹⁰ Se trata de un concepto que no critica la intolerancia porque sea irracional o moralmente reprehensible, sino estrictamente (y en línea maquiaveliana) por sus efectos políticos. No habla, pues, de las víctimas de la intolerancia o de la crueldad de las prácticas intolerantes o del sufrimiento que,

¹⁰ Sobre esto Mendus & Edwards (1987) y Mendus (1989)

según muchos intérpretes, debería impresionarnos y “golpearnos” éticamente. Tampoco pone límites a lo que debemos tolerar (o no) si se producen beneficios públicos. Al identificar la pluralidad con el error y el mal, adopta una perspectiva condescendiente, cuando no insultante, respecto de lo distinto. En realidad, hace depender la práctica de la tolerancia del contexto, del juicio, de la prudencia, del pragmatismo, de las consecuencias, de una política limitada del mal menor. Y a muchos esto les parece tan insatisfactorio como peligroso. Sobre este trasfondo de insatisfacción se abre paso la concepción ilustrada de la tolerancia.

3. Tolerancia moral e ilustración

3.1. Tolerancia y autonomía: Kant y Mill

En mi opinión, el camino hacia la tolerancia ilustrada se inicia con una idea que quizá quepa adscribir, de nuevo, a Spinoza (1985, 123 y ss): el poder soberano “sobre todas las cosas” no implica la negación del poder de juzgar por sí mismos que poseen los seres humanos. Dicho de otra manera: nadie puede ceder su poder de juzgar y de pensar, aun cuando sí ceda su derecho a obrar según propia voluntad. Pero en lo que se refiere al poder de razonar, nadie puede ser despojado de él. Es más, todos podemos decir y enseñar aquello que pensamos, siempre y cuando esto no suponga “herir el poder y la autoridad de los poderes supremos”. De hecho, si se les concede libertad de pensamiento, “se gobernarán los hombres de tal manera, que aún pensando cosas diversas y enteramente contrarias, vivan, sin embargo, en armonía” (*ibid.*, 130). La idea es, pues, que pensar, juzgar e incluso comunicar libremente, no producen malos efectos políticos, sino armonía. Así, aunque se estime como, digamos, Lutero (1986, 39 y ss) que “el poder y la espada” son ineludibles e incluso “un servicio a dios”, las autoridades terrenales han de mantenerse fuera de la conciencia individual, porque en realidad ésta no producirá daño alguno al poder secular. Nada impide ahondar en la división hobbesiana entre creencia y obediencia y decir con Federico II: “razonad todo lo que queráis, pero obedeced”.

De este modo, la libertad de conciencia y expresión empiezan lentamente a sustituir las consideraciones de la tolerancia política porque se aspira a garantizar que el libre ejercicio de las libertades y el pacífico disfrute de los derechos no producirán nunca efectos políticos dañinos. Los derechos y libertades de los individuos sustituyen y desplazan a la prudencia como fundamentos de la limitación del poder del concepto de tolerancia. En efecto, la tolerancia moral moderna surge de la convicción de que las libertades de conciencia y expresión constituyen derechos del individuo que el estado viene obligado a reconocer y cuyo ejercicio efectivo no implicará riesgo alguno para la convivencia. Poco a poco la base de la tolerancia deja de ser las consecuencias políticas (cuya bondad de todas formas se supone garantizada) para centrarse en los derechos (a los que se aspira a convertir en base de la política misma.) Esto requiere, no obstante, de algunos desarrollos conceptuales importantes de entre los cuales puede destacarse la idea de autonomía.

Me parece, en efecto, que el fundamento de la tolerancia moral ilustrada está profundamente ligado al respeto que nos suscita la autonomía. Respeto que se vincula no sólo a nuestra autonomía, sino a la de todo ser humano. Es lo mismo que leamos a Rousseau o a Hume o a Kant o a Stuart Mill, todos ellos colocan la autonomía en la base de sus respectivos sistemas de pensamiento y con todos ellos nosotros hemos aprendido de la importancia de darse a sí mismo las propias normas y elegir libremente la forma de vida a la que nos vinculamos. En vez de considerarse algo así como un mal menor, la tolerancia sería ahora una exigencia moral y política de respeto y reconocimiento del otro y de su derecho a conducir su vida como mejor le parezca, esto es, con autonomía. La tolerancia aquí tiene valor en sí misma, no es algo que valoramos como medio para otra cosa (como medio, por ejemplo, para crear paz o convivencia). Los proyectos de vida de cada uno son respetables no porque contengan elecciones con las que nos identificamos, sino más bien porque respetamos el hecho de que sean los individuos quienes decidan sobre sí mismos. Esto no significa que se atribuya igual valor al resultado de todas las elecciones sino que se apoya explícitamente su “derecho” a la elección, su autonomía en la elección.

La concepción moderna de la autonomía está profundamente ligada al concepto de libertad y surge como una rebelión contra el antiguo régimen y su principio de adscripción. Su primera intención política es desligarse de una comprensión de los seres humanos que los definía como productos del desempeño de determinados roles sociales establecidos por derecho de nacimiento. Cada individuo era entendido entonces en relación con la comunidad, el grupo o la corporación de la que formaba parte. Sus derechos, sus posibilidades vitales, su identidad política, eran establecidas como reflejos de aquellos grupos en los que se hallaba integrado y de cuyos límites no podía escapar. La autonomía aspira a romper una estructura establecida que, según el discurso moderno, es asfixiante para la individualidad. Así, la autonomía libera a la individualidad de las presas que sobre ella ejercían los poderes establecidos. Claramente tras esta descripción se halla la idea liberal de "autoposesión" de los individuos, su consideración como señores y propietarios de sí mismos: "Señor de sí mismo y propietario de su persona", por utilizar las palabras de John Locke; "sobre sí mismo, sobre su cuerpo y su espíritu, el individuo es soberano", si se prefieren las de John Stuart Mill.

Ahora bien, aun admitiendo su base individualista, ¿qué significa exactamente en este contexto ser autónomo o elegir autónomamente o gozar de autonomía? La respuesta de la modernidad no es única. Aquí nos restringiremos a un análisis de dos de las opciones: la kantiana y la milliana.

Para Kant y sus seguidores (del kantismo decimonónico al primer Rawls) la razón es el instrumento que permite al individuo liberarse de la tiranía de los deseos y apetitos y establecer principios racionales y universales que rijan el orden individual y colectivo. La libertad no consiste, pues, en dejarse llevar, en "hacer lo que uno quiera" o en perseguir los propios objetivos, sino más bien en aprender lo que uno debe querer. Por eso, la autonomía en el uso de la razón está ahora conectada con la idea de tarea. Así, Kant hablaba de la ilustración como de una tarea que debía hacer a los hombres salir de un estado de minoría de edad y les elevaría a seres autónomos y capaces de dirigir su vida por medio de la razón. Lo importante ahora es que, según parece, la idea de autonomía tiende a referirse a una prescripción más que a la descripción de algo dado. Así, la autonomía se entiende en este momento como pleno dominio

sobre las pasiones y como reflexión de acuerdo con principios puramente racionales. En este sentido, las particularidades de la situación (los deseos o los intereses, las particularidades, lo concreto) no deben afectar a la elección autónoma. Ésta debe ser objetiva y universal. Debe sujetarse al imperativo categórico moral que nos obliga a actuar de acuerdo con las máximas que podamos querer que sean ley universal. De esta manera, el imperativo no es obligatorio porque tengamos algún interés concreto que tal imperativo satisface, sino porque nos lo hemos dado a nosotros mismos como fórmula de convivencia, es decir, porque es el resultado de la autolegislación y es lo que debemos querer. O sea, el agente autónomo, en realidad no está guiado por otra cosa que por sí mismo cuando actúa autónomamente, pese a que adapta sus acciones a lo general. Elige lo que debe elegir y al hacerlo se convierte propiamente en quien debe ser, de manera que la concesión de autonomía no produce nunca desestabilización política, pues aquél que elige lo hará en la “dirección adecuada” o no estará siendo realmente autónomo. Así, quien ejercite la autonomía racional llegará a la idea de derechos o de tolerancia de las peculiaridades de la conciencia individual o a la idea de respeto o a la consideración de la razón como el fundamento de la convivencia. Dicho con un poco de ironía: quien elige autónomamente es porque elige como nosotros... porque, en realidad, es como nosotros. Es más, quien elige autónomamente lo hace considerando bienes a proteger aquellos que para nosotros lo son. Dicho de nuevo con ironía: si el derecho al voto se ejerce de manera autónoma, entonces es que se elegirá dentro del espectro de los valores que son los nuestros. La autonomía siempre produce buenos efectos políticos porque como concepto está diseñado desde el inicio para hacerlo. Quien no elige como nosotros no ha ejercitado correctamente su autonomía. Por ejemplo: quien no elige la autonomía es que no es autónomo, quien no elige la razón es que no es autónomo, quien no elige el dominio de sus pasiones es que no es autónomo, nadie que elija autónomamente puede elegir el fundamentalismo (católico, islámico judío...) etc. El ejercicio de la autonomía producirá siempre buenos efectos políticos y siempre debe ser tolerado sencillamente porque no existen consecuencias políticas que deban protegerse al margen de su ejercicio. Es decir, la autonomía, la razón y la moral poseen fuerza vinculante completamente al margen del “bienestar o el malestar que de ello pudiera derivarse” (Kant, 1993, 49). Por si acaso estas precauciones conceptuales

fueran insuficientes hay más: la autonomía debe ejercerse siendo cuidadoso de protegerse de sus posibles “efectos laterales”, Kant en esto no se separa de la vieja tradición: “¡razonad todo lo que queráis, pero obedeced!” (Kant, 1978, 28-9, 36-7).

En resumen: desde esta perspectiva la tolerancia se debe a todos los individuos pues protege en ellos la posibilidad de elección autónoma, ahora bien, esta elección nos conducirá a todos en la misma dirección en busca de los mismos bienes y este hecho “racional” (que todos somos esencialmente homogéneos) hace que la tolerancia moral no tenga nunca malas consecuencias políticas: todos elegiremos lo que debemos. Entre otras cosas por una suerte de dispositivo final de seguridad: en caso de conflicto se impone la obediencia.

John Stuart Mill, por su lado, ha descrito un concepto de autonomía diferente, pero con consecuencias similares para el concepto de tolerancia. La autonomía no debe definirse ahora en los términos de la tradición kantiana. Debe, más bien, comprenderse en un sentido interactivo, es decir, debe referirse a la formación de ciudadanos con disposición crítica en el seno de una tradición. No es simplemente la capacidad de determinar de manera perfectamente racional nuestros fines vaciados de toda pasión concreta, de toda identidad particular y de toda elección “no racional”. Stuart Mill lo señalaba taxativamente: es mejor ser un ser humano insatisfecho que un cerdo satisfecho, mejor ser Sócrates insatisfecho que un tonto satisfecho. La autonomía, pues, sirve a la elección de los fines vitales de los individuos. Actuar por rutina siguiendo a cualquier autoridad o bien dejarse arrastrar por la inclinación inmediata dictada por nuestras pasiones no es autonomía. Pero tampoco lo es aplastar nuestras pasiones o particularidades bajo el peso de la razón abstracta y hacer de ésta nuestra dictadura interna, como parece seguirse del planteamiento kantiano. Hay que descubrir los fines y las inclinaciones que nos son realmente propias. Que no son producto de manipulación externa o autoengaño. El principio, por tanto, es el de la libertad y la autoexpresividad individuales casi absolutas y con una única limitación: la del daño que nuestras acciones y elecciones pudieran generar en terceras personas. Dicho con sus propias palabras:

“La única parte de la conducta de cada uno por la que él es responsable ante la sociedad es la que se refiere a los demás. En la parte que le concierne meramente a él, su independencia es, de derecho, absoluta. Sobre su cuerpo y su espíritu el individuo es soberano (...) el daño o riesgo de daño a los intereses de los demás [es] la única cosa que justifica la intervención de la sociedad” (1970, 66 y 180)

Este concepto de autonomía permite también analizar un riesgo importante para la tolerancia: no es sólo que la prohibición, la represión o la intolerancia procedan del poder o del Estado. Siguiendo una idea ampliamente compartida por la tradición liberal (Benjamin Constant o Alexis de Tocqueville) esta concepción de la autonomía también se cuida de advertir de los riesgos de tiranía de “los muchos”. No sólo son, pues, malas para la autonomía y la tolerancia las prohibiciones estatales, por ejemplo, que nos impiden ejercerla verdaderamente. Igualmente arriesgadas y peligrosas para nuestras libertades es el “despotismo de la costumbre”, el triunfo de la “homogeneidad”, la “tiranía de la mayoría”, el “régimen de la opinión pública”, la “prescripción de la individualidad”, la imposición de la “normalidad”, etc. Todas estas tendencias eliminan la base pluralista de nuestras sociedades y obstaculizan o impiden el ejercicio de la autonomía al eliminar la variedad de situaciones (Ortega y Gasset), la diversidad y la tolerancia, o, en los casos límite, la individualidad misma y sus peculiaridades. Así, la defensa del pluralismo social, político, ideológico, etc., la justificación de la libertad y la reivindicación de la tolerancia se realizan al mismo tiempo y su centro de gravedad resulta ser la idea de autonomía individual. En realidad, como ya había señalado entre otros Voltaire, la tolerancia y el uso plural de la razón producen muchos menos conflictos y problemas que sus contrarios ya que cuantos “menos dogmas, menos disputas, menos desgracias” (1977, 118).

Además, afirmaba Mill, es mejor equivocarse por uno mismo que acertar siguiendo los dictados ajenos. Después de todo, la diversidad y el pluralismo nos permiten aprender de lo diferente, acercarnos tentativamente a la verdad, eludir el dogmatismo en nuestras tomas de postura, elegir de acuerdo a

nuestras inclinaciones, impedir el peligroso aumento del poder del estado o de la mayoría, etc. (1970, 119, 126, 135, 140, 155, 164, 199, etc.)

Ya se habrá advertido que qué significa exactamente ser o no ser autónomo dependerá de la definición que escojamos. Me atrevo, sin embargo, a sugerir que lo que los todos estos enfoques comparten es:

1. una vinculación de la autonomía con un derecho individual y con la capacidad de elegir por uno mismo
2. la sugerencia de que el ejercicio de ese derecho no produce más que armonía política y por tanto
3. la sugerencia de que cuando se ejercita la autonomía se descubre una suerte de uniformidad entre los seres humanos (todos venimos a elegir lo mismo: los valores de la ilustración y el liberalismo democrático).

3.2. Perfeccionismo y neutralismo

Entre nosotros hoy esas tres sugerencias ilustradas siguen siendo poderosas. También para nosotros es muy convincente la idea de que el vínculo de la tolerancia con la autonomía es el que garantiza aquí el respeto a lo diferente y su consideración como un derecho. Justo en este contexto ha surgido la perspectiva “perfeccionista” que Joseph Raz y otros han desarrollado elaborando sobre la teoría de John Stuart Mill. Dado que lo que respetamos es la autonomía en la elección, nos dicen, hay que confesar que la democracia liberal no puede promover una suerte de tolerancia universal que fundamente un principio como el de “todo vale”. Podemos y debemos aprender de lo diferente, disfrutar del pluralismo o de la variedad de situaciones, pero no suponer a ese pluralismo ilimitado. Porque lo que estamos diciendo es que son dignos de respeto ciertos valores y otros no. Por ejemplo, que son respetables la racionalidad, el individualismo, la elección, la diversidad, el pluralismo, la libertad, la autonomía. Y es dentro de este conjunto de valores, no fuera o al margen de él, donde podemos reivindicar la tolerancia como derecho.

En efecto, la tolerancia es una institución cuyo valor se halla vinculado al de la libertad y la autonomía y sólo se halla limitada por ellos. Dicho de otro modo, la tolerancia tiene como límite la defensa y la protección de las condiciones que hacen posible la libertad y la autonomía. La apertura a otras culturas y formas de vida, la tolerancia con la diversidad de puntos de vista y concepciones del mundo es esencial a la generación de ciudadanos autónomos y capaces de elegir por sí mismos. Pero esto no significa que adoptemos un punto de vista “relativista” ante esa diversidad, sino que la defensa de la integridad ética y/o política del liberalismo democrático es también un elemento crucial de la defensa del régimen de tolerancia y del pluralismo. Según esta concepción perfeccionista lo que hace preferible a nuestra cultura liberal democrática es su pluralismo y su apertura al cambio y esto exige de nosotros el compromiso con los valores que la hacen posible. ¿Qué consecuencias comporta este punto de vista?

La tendencia del perfeccionismo es a tolerar de modo pleno y positivo únicamente aquellas prácticas o formas de vida que no impiden a sus miembros el ejercicio de la autonomía. Aquellos grupos que negaran ese derecho a las personas que los integran no deberían tolerarse. La ausencia de autonomía sería pues prueba de opresión (cultural, política...) del grupo sobre sus miembros y esta opresión prueba suficiente para no tolerar.

De hecho, el límite de la tolerancia aquí se configura alrededor de dos puntos de vista: 1) no debemos tolerar lo que es producto de la opresión, no de la elección autónoma; 2) no debemos tolerar aquello que, siendo producto de la elección autónoma, provoca, sin embargo, un daño a terceros. La tolerancia termina allí donde existe daño para los implicados: ya sea un daño provocado por la opresión que no nos deja ser autónomos, ya sea un daño provocado por la forma en que nuestras decisiones (autónomas) afectan a terceros.

Pese a su atractivo este concepto resulta problemático. En realidad, las recientes y discutidas elaboraciones de Giovanni Sartori y Oriana Fallaci respecto de la superioridad de la cultura occidental liberal y democrática sobre otras y respecto de la necesidad de adoptar una instancia claramente favorable a “nuestros” valores y a la defensa de nuestro estilo de vida liberal democrático

en el ámbito de la tolerancia multicultural, podrían considerarse íntimamente emparentadas con estas formulaciones. Pero igualmente lo estarían otras elaboraciones.

Por ejemplo, aquella que sugiere que la “tolerancia republicana” debe incluir una toma de partido a favor “de quienes sufren daños de lesa tolerancia”, pues aunque esto constituye una paradoja, es “la paradoja de toda tolerancia civilizada y fraterna, radicalmente diferente a la cínica indiferencia”.¹¹ La alternativa, pues, es establecer unos límites a la tolerancia que coincidan con los de esa “tolerancia fraterna” de raíz ilustrada. Una suerte de tolerancia etnocéntrica y que, presumiblemente, se halla segura de poder determinar “paternalmente” los casos de opresión que no cabe considerar como susceptibles de tolerancia.

Del mismo modo cabe considerar otras propuestas recientes: por ejemplo, la de los partidarios de una tolerancia basada en el diálogo y en el debate llevado a cabo en un ámbito de pluralismo y heterogeneidad. Anne Philips o Carlos Thiebaut han puesto de manifiesto cómo la discusión pública de las diferencias está ligada a una concepción del florecimiento humano vinculada con la participación, la deliberación conjunta de los implicados, la acción comunicativa (Jürgen Habermas), el acuerdo, pero también la negociación y el compromiso para las diferencias. La tolerancia entendida como abstención de actuar, como dejar hacer, como ámbito de no interferencia, como indiferencia, ciertamente puede resultar útil, pero no implica ninguna obligación de repensar las razones de la desaprobación que suscitan ciertos valores o conductas en nosotros. Por su lado, la discusión pública obliga a los participantes a la reflexividad y, por tanto, a tomar una cierta distancia crítica respecto de sus propias convicciones. Esto constituye una potente arma contra los prejuicios y los estereotipos que inundan la relación con lo distinto y, por eso mismo, puede ser un magnífico instrumento para incentivar la comprensión mutua. En su discusión pública, se produce igualmente una muy sana relativización de la diferencia y una exposición al hecho de las identidades múltiples. Como ya señaló Michael Walzer, cuando las identidades se

¹¹ Ver Giner (1998, 132)

multiplican las pasiones se dividen, y así se amplía el espacio de negociación y se mejoran las posibilidades de autotransformación ligadas al descubrimiento del otro.

Ahora bien, esta comprensión de la tolerancia como diálogo, esta democratización de las discusiones, esta apertura a lo distinto, puede producir efectos no queridos, pero igualmente posibles. Puede que se incremente el antagonismo con aquellos que se niegan al mestizaje o al cambio o al diálogo mismo o a las reglas del juego que gobiernan una discusión democrática. En todos esos casos, y en muchos otros, todo acaba dependiendo de la voluntad de habla y la voluntad de escucha, de la proclividad a la apertura, al cambio y al aprendizaje de lo distinto en nosotros, **pero también en los otros**. Es decir, que se sugiere, al parecer, que esa tendencia al diálogo transformador y al cambio identitario, al mestizaje y al aprendizaje, está inscrito en el corazón del pluralismo de formas de vida. O, todavía de otro modo, que todos compartimos idéntico compromiso con esos valores, que todos somos potencialmente abiertos al cambio y al mestizaje... pero lo que se presenta aquí como solución es sin duda parte del problema. Porque, en efecto, ¿por qué suponer que la autonomía descrita en términos de diálogo y mestizaje es considerada por todos como la herramienta adecuada para tratar el pluralismo? ¿no se trata una vez más de una perspectiva etnocéntrica, o sea, de nuestra forma de ver las cosas, de la forma de ver las cosas no ya en “occidente” sino en la izquierda occidental? Y si lo que se infiere es que no debemos tolerar a aquellos que no se adaptan a esos valores ¿no estaremos dejando fuera del espectro de la tolerancia precisamente lo que es distinto? Es más ¿no estamos sugiriendo de nuevo una suerte de paternalismo para los que disienten de esta descripción? ¿no estamos afirmando que los que no creen en esos valores y se niegan a esos diálogos transformadores deben ser tutelados hasta que aprendan a ejercer su autonomía “correctamente”? ¿No significa esto imponer una estructura de valores y creencias y sugerir que la tolerancia sólo funciona **dentro** de ese ámbito, pero nunca fuera de él? Porque este punto de vista nos hace relacionarnos con lo distinto, con otras culturas o individuos, de una manera realmente ensoberbecida: el despotismo y el paternalismo están justificados porque los salvajes deben aprender los valores de la civilización, (como decía Mill sin poder distinguirse del racionalismo imperialista

decimonónico) ¿Y no es esto una forma de imposición intolerable? ¿Una manera de decir “los otros deben ser como nosotros”? ¿Y no anula eso la diversidad que, según se dice, debe ser el objeto de tolerancia?

Acaso por este conjunto de dudas la teoría liberaldemocrática de la tolerancia nos ha provisto de otra perspectiva en este asunto cuyo objetivo es abrir el ámbito de la tolerancia. El punto de vista “neutralista” bebe en Kant para releerlo en clave procedimental y tratar de ese modo de sortear alguna de los problemas derivados del enfoque perfeccionista.

En realidad, la concepción neutralista de la tolerancia se basa en la idea de que ninguna concepción religiosa, moral o política (ni siquiera la propia) debe ser favorecida en la esfera pública y todas deben ser igualmente toleradas. Ni Kant ni Mill, ni la autonomía, ni las llamadas al cambio frente las llamadas a la conservación deben ocupar una posición de privilegio en este esquema neutralista. De ese modo garantizaríamos no sólo la ampliación del ámbito de la tolerancia, sino también que no existe discriminación por razón de creencias u opiniones entre los ciudadanos. Para promover esta idea sería necesario por así decirlo “borrar” las diferencias que de hecho existen entre ellos y convertirlas en invisibles en la esfera pública. Acaso una buena manera de explicar con claridad este asunto sea repasar sus peculiaridades tomando como centro la obra del “segundo” John Rawls y algunas polémicas en las que se ha visto envuelta.

Rawls parte del reconocimiento del “hecho del pluralismo”, es decir, de la existencia de diferencias relevantes en las distintas concepciones del mundo de los ciudadanos que disienten entre sí en asuntos cruciales. Esas diferencias no son arbitrarias, ni absurdas, sino que son razonables y no lo es en cambio esperar que desaparezcan. Así pues, dado que el pluralismo en cuestiones básicas y relevantes es un hecho ineludible, y dado que se excluye la posibilidad de hacer homogénea a la sociedad a través de la fuerza, el miedo o la represión (como, por ejemplo, los totalitarismos tratan de hacer), entonces hay que idear un sistema que permita respetar esas diferencias y al mismo tiempo haga posible la vida en común.

Y ese sistema se basa en la promoción de un “consenso superpuesto” (*overlapping consensus*) entre las concepciones del mundo razonables. Lo que todas ellas podrían compartir partiendo de sus propias concepciones serían ciertos principios políticos de justicia incorporados a la democracia liberal: derechos, respeto a las reglas, igualdad de oportunidades, reciprocidad pública, etc. Estos principios son compatibles con las concepciones razonables y representan un núcleo político de imparcialidad entre ellas.

Naturalmente no se trata de que se deban dejar de lado las propias concepciones en la acción pública sino de que estas convicciones pueden defenderse públicamente sólo con razones públicas, esto es, incorporadas al consenso superpuesto. Así, si uno desea conducir su vida de acuerdo a tal o cual religión y exige un ámbito para hacerlo, para lograr convencer a los que no comparten su fe no puede argumentar con razones “internas” a su religión (“creo que así salvaré mi alma”, “creo que quien no lo hace así ofende al dios todopoderoso”), sino por medio de razones procedentes del núcleo político compartido (“tengo derecho a elegir mis propias creencias”, “una sociedad libre exige un ámbito de no interferencia en asuntos de conciencia y religión”).

Así pues, la concepción neutral de tolerancia consiste en la adopción de una posición neutral hacia las diferencias conflictivas que no deben ser reprimidas. Aquí las razones para la tolerancia son independientes de la desaprobación moral que nos suscite el “contenido” de la diferencia. Aún así, este concepto de tolerancia en absoluto se halla vacío de contenido racional. De hecho, hay quien ve en la concepción neutral de tolerancia una fórmula que se fundamenta en una creencia típicamente liberal/democrática: la equidad y el igual respeto que se debe a todas las personas nos obliga a tratar con imparcialidad sus concepciones del mundo (Dworkin). Por eso esta versión de la tolerancia pretende fundamentarse en la racionalidad, en el vínculo de esos valores de respeto y equidad con una organización de la sociedad defendible en términos racionales.

No obstante, es importante subrayar que para muchos autores esta solución neutralista que aspira a garantizar la convivencia con amplios márgenes para la tolerancia y que se apoya en un procedimiento político

huyendo de los elementos sustanciales, sólo podría proceder de una concepción escéptica e incluso relativista. Como en realidad no sabemos cuál de las distintas concepciones del mundo es “verdadera”, venimos obligados a tolerar y tratar con imparcialidad una gran pluralidad de ellas. Ya lo decía Voltaire: la tolerancia es consecuencia de nuestra fragilidad, de nuestra falibilidad, de nuestra exposición al error: “¿qué es la tolerancia? Es la panacea de la humanidad. Todos los hombres estamos llenos de debilidad y de errores y debemos perdonarnos recíprocamente” (2000, 586)

Sea como fuere, nos inclinemos más hacia el escepticismo o el racionalismo en este asunto, el procedimentalismo que está detrás del punto de vista neutral siempre puede pensarse armado con razones. En efecto, ya otros autores como Karl Popper o Isaiah Berlin, se han esforzado por demostrar que una posición escéptica que aconseje la tolerancia no nos deja sin argumentos para defender la verdad o la justicia de ciertas prácticas frente a otras, es decir, que no es relativista. Hay, pues, diferencias entre relativismo y escepticismo que resultan políticamente relevantes en este asunto. No se trata de que todo de igual y nada sepamos, de manera que tolerar es simple corolario de nuestra ignorancia... como podría también serlo la intolerancia en este ámbito relativista. Más bien se trata de que, dado que somos falibles (al estilo de Voltaire o Mill o Popper o Berlin) hemos de tolerar como fórmula para enmendar, en lo posible, nuestros errores mediante la apertura y el aprendizaje. Más importante que “creer” que el ámbito de los procedimientos de encuentro de las diferencias es racional y universal o bien prudencial y contextual, es dónde situamos esa creencia dentro de nuestro sistema de creencias. Así pues, lo crucial no es averiguar si creo o no creo en algo, sino determinar cómo creo lo que creo. Puede que crea que algo es fundamental para lograr la salvación de las almas o para conseguir la libertad del pueblo soberano, pero lo crucial en realidad es si yo además de creer esas cosas, creo también que más importante aún que ellas es la libertad de cada uno para elegir las propias creencias. O sea, lo importante no es si creo o no creo, sino si en la jerarquía de mis valores hay unas prioridades y no otras (si la tolerancia y el respeto están colocadas en ella más arriba que otros valores), si pese a la profundidad de mis convicciones ciertas acciones me están vedadas (por ejemplo, matar para realizar mis sueños), etc. Y todo esto tiene menos que ver

con el escepticismo o con una instancia pluralista en mi concepción del mundo que con la elusión del fanatismo. Menos que ver, en definitiva, con **si creo o no creo que con cómo creo lo que creo.**

Así pues, es perfectamente posible considerar al mismo tiempo 1) que existen ciertos valores centrales a los procedimientos liberal democráticos de tratar la diferencia, tolerarla, respetarla, dejarle espacio suficiente, etc., y 2) que esos valores centrales a los procedimientos pueden ser defendidos con argumentos, pero no fundamentados racionalmente al modo de Mill o Kant. Puede que no estemos seguros de si ciertos valores se corresponden con algo así como la naturaleza humana o la razón universal. Sin embargo, y pese a ello, pese a mantenernos abiertos a posibles “falsaciones” de esos valores, podemos al mismo tiempo estar también profundamente ligados a ellos. Sócrates decía no saber nada, y murió por poder seguir diciéndolo.

Charles Larmore (1987, 22 y ss), por ejemplo, ha sugerido que dos valores centrales a cualquier neutralismo y que resultan irrenunciables para el liberalismo democrático son el pluralismo, o sea, la idea de que existen muchas concepciones del bien y formas de vida diferentes y razonables no siempre susceptibles de ordenarse en una jerarquía estable e indudable y, en segundo lugar, la idea de tolerancia que se deriva de la idea de que ese pluralismo es, desde luego, ineludible, pero también razonable, de manera que debemos aprender a vivir con aquellos que no comparten nuestros ideales. Precisamente por esa razón este neutralismo falibilista está lejos del relativismo moral o cultural. En realidad, su contenido valorativo se identifica con los límites del pluralismo o, si se prefiere, con la diferencia entre “pluralismo razonable” y “pluralismo como tal”, por decirlo con John Rawls (1993, 144 y ss, 197 y ss). Debemos dejar “espacio suficiente” para el pluralismo, pero no sabemos con exactitud qué puede significar eso, de manera que abrimos nuestros juicios y deliberaciones para ajustarlos a un eventual cambio de criterios en este aspecto. Si no tenemos en esto reglas ciertas, eternas, absolutas e indudables, si tenemos (o podemos tener) espacios estables de discusión, consenso y desafío en torno a las reglas de exclusión, esto es, a los límites de la tolerancia. En estos ámbitos no les falta razón a los que sugieren que encontraremos a menudo choque de valores, conflicto de interpretaciones, reelaboración de las

prioridades.¹² Ni tampoco falta razón a quienes argumentan que algunos de estos conflictos nos introducen en ámbitos extraños a los supuestos liberales: los culturalistas.¹³ Ciertamente deberíamos equiparnos mejor para este nuevo tipo de conflictos. Pero no creo que quepa duda de que, también en estos casos, las razones que se esgrimen para ceder espacio a esas nuevas diferencias grupales o para organizar la convivencia con ellas se hallan vinculadas a los mismos valores y procedimientos democráticos. Creo que en este ámbito culturalista es necesario mantener no tanto una actitud preocupada por hacernos con reglas de justicia abstractas y generales, como equidad, cuidado y empatía con lo concreto. No tanto soluciones definitivas como espacios de negociación y compromiso basados en ciertos consensos mínimos con relación a las reglas de la deliberación. Una actitud política abierta, atenta y experimental, más que la identificación con una posición dada.

Sin duda, en estos espacios de encuentro con las “nuevas” diferencias, también encontraremos un buen puñado de asunciones sustanciales vinculadas a la democracia liberal: la prioridad de la justicia sobre el bien, de la convivencia sobre la creencia, de la autonomía y la racionalidad sobre la lealtad y la tradición, etc. En realidad, me parece inevitable que el apoyo a esos procedimientos y a algunos de sus supuestos sustanciales implique la identificación con una concepción de lo justo que promueve un bien, un bien político, quizá el bien político por excelencia: una sociedad bien ordenada y razonablemente justa y abierta al cambio y la experimentación. La convivencia, compartir un modo de vida democrático, crear, establecer y mantener instituciones tentativamente justas y suficientemente preparadas para promover las transformaciones que consideramos necesarias, es, sin duda, una tarea política crucial y puede producir un “gran bien social” (Rawls, 1993, 104). Así pues, la tolerancia moral de cuño ilustrado se escora de nuevo hacia la valoración de la política y de la convivencia como elementos básicos. Hacia una tolerancia política cualificada por los valores de la convivencia democrática.

¹² Ver, por ejemplo, Kekes (1996, 200 y ss)

¹³ Sobre esto ver Galeotti (1994, 98 y ss)

El valor positivo adscrito a los valores e ideales que fundamentan esa forma de vida (democrática, liberal, tolerante, autónoma, respetuosa con lo diferente...) me parece que hace inevitable su defensa. Perfeccionismo y neutralismo, pese a diferencias importantes de grado y de forma, comparten este horizonte ineludible: la defensa de la tolerancia está necesariamente vinculada a la defensa del régimen de tolerancia y éste se entiende (de manera tentativa y falibilista, pero igualmente firme) en términos de tolerancia democrática.

4. Tolerancia y democracia

“...eliminar a dios, aunque sólo sea en el pensamiento, lo disuelve todo”
J. Locke (1999, 110)

4.1. Una crítica de la falacia socrática y de la tolerancia impecable.

Hasta aquí hemos repasado brevemente un conjunto de conceptos de tolerancia que ni siquiera agotan las posibilidades de comprensión de esta idea. Es bastante claro que las razones para tolerar, las razones de la tolerancia, sus fundamentos y sus argumentos, son plurales y responden a diferentes preocupaciones. La amplitud del abanico de razones, fundamentos, argumentos y preocupaciones quizá debería inclinarnos a nombrar de manera diferente a cada uno de ellos. Es decir, que acaso deberíamos reservar para algunos de ellos el término tolerancia, y referirse a otros de otra manera, por ejemplo, como respeto o curiosidad o apertura a lo diferente o aprendizaje de lo distinto o reparación de la injusticia o derecho a elegir o autonomía o resarcimiento o voluntad de diálogo o, desde luego, etcétera. Ocurre, sin embargo, que hay una fuerte tendencia contraria a tales diferenciaciones terminológicas. En mi opinión la tendencia contraria a este “pluralismo conceptual” en asuntos de tolerancia se debe a un prejuicio, a veces explícito a veces implícito, que afecta no sólo a la idea de tolerancia sino a buena parte de la teoría política contemporánea. He llamado en otro lugar a este prejuicio

“falacia socrática” (Del Águila, mimeo) y también me he referido a él como pensamiento impecable (Del Águila, 2000). Trataré ahora de explicar cómo se vinculan ambos conceptos al asunto que nos ocupa.

Existe entre nosotros una fuerte tendencia a pensar estos y otros problemas similares problemas siguiendo la estela de un discurso cuyas piezas maestras son dos prejuicios complementarios:

1. Del bien sólo puede proceder el bien, del mal sólo surge el mal, nunca un bien puede producir un mal, ni un mal un bien. Dicho de otro modo: el pensamiento es virtud, la virtud es idéntica a la felicidad, nadie es malo voluntariamente, el mal es producto de la ignorancia, conocer el bien es elegirlo, el único mal verdadero es la injusticia, cuidar de sí es cuidar de no hacer mal y resulta idéntico a cuidar de los otros, cuidar de sí y de los otros es un bien para la ciudad, etc. Y también: lo justo es siempre útil, lo justo es siempre bueno, lo justo es siempre bello. Esta falacia, cuyo origen encontramos nada menos que en Sócrates,¹⁴ se desarrolla como fórmula de “cierre” de las tensiones: el bien, el conocimiento, la felicidad, la virtud, el éxito, la utilidad, la belleza, la justicia siempre caminan juntos. El mal, la ignorancia, la infelicidad, el vicio, el fracaso, lo inútil, la fealdad, la injusticia, también. La bondad “paga”, la maldad “arruina”. El justo triunfa, el malvado es derrotado.
2. Complementariamente a esta idea se desarrolla de la mano de Kant (1993 y 1996) la convicción de que no existe discrepancia entre moral y política, de que la mejor política es el comportamiento escrupulosamente moral y que el pretendido “riesgo” político que podría desprenderse de la implantación de la justicia es inexistente. Dicho de otro modo, que como el autor alemán nos dice con ironía, la traducción adecuada del *fiat iustitia et pereat mundus* no es aquél “que brille la justicia aunque se hunda el mundo”, sino más bien, “que reine la justicia y que se hundan todos los canallas”. Así, la sujeción de la política por la moral no hace más que producir buenas consecuencias y un comportamiento acorde a

¹⁴ Sobre estos asuntos pueden consultarse **Prot.**, 345 b-e; **Men.** 87 d-e; **Rep.**, 335a; **Crit.**, 49 b y d; **Gorg.**, 515c, 527b; etc.

nuestra idea de justicia sólo produce beneficios políticos. Nada ni nadie debe hacernos dudar de esta firme convicción que constituye el corazón del pensamiento impecable: los únicos que saldrán perjudicados por el sometimiento de la política a la idea de justicia serán los canallas, todos los canallas.

Falacia socrática y pensamiento impecable se alían en el asunto de la tolerancia y afirman al unísono que la tolerancia que “realmente vale”, aquella que es superior es la que va subiendo escalones y “añadiendo” a la base pacata y prudencial de la tolerancia política y consecuencialista, más y más elementos sustantivos (aprendizaje, derecho, diálogo, etc.) hasta convertirla en algo mucho mejor. Esta tolerancia moral, “que realmente vale”, desbancaría a la limitada, insuficiente e “hipócrita” tolerancia político-prudencial que no considera adecuadamente a lo distinto y que se presenta, sin ideales, como meramente pragmática.

Además de desbancarla, por así decirlo, esta nueva tolerancia “positiva” englobaría a la prudencial. Si toleramos porque eso es un derecho del tolerado o porque así aprenderemos o resarciremos al injustamente tratado, etc., y nuestro comportamiento escrupulosamente moral en esto producirá siempre y en todo momento resultados beneficiosos para la comunidad política. Las consecuencias de un comportamiento político “bueno” (guiado por el respeto, la solidaridad, etc.) son siempre “buenas”, como nos dice la falacia socrática. Las consecuencias de una política sujeta por el ideal de justicia no produce más que buenas consecuencias políticas y constituye un riesgo y un mal sólo para los canallas.

En lo que hace a la tolerancia, pues, cuanto más mejor. O sea, cuanto más plural el pluralismo, mejor. Cuanto más amplio el ámbito de prácticas toleradas, mejor. Cuanto más diferencias incluyamos en el rango de lo tolerado, mejor. Y todo esto, no sólo desde el punto de vista ético, sino también desde el de las consecuencias políticas. Cuanto más amplía la tolerancia, más justicia y cuanto más justicia, más y mejor paz y convivencia. No sólo todo es posible al mismo tiempo, sino que todo produce efectos de mutuo apoyo: más tolerancia es más justicia es más pluralismo es más paz, etc.

Por muy atractiva que esta tesis nos parezca, hay razones para dudar de ella. Esta tesis, a la que podríamos denominar como tesis de la tolerancia impecable, raramente es articulada de manera explícita, pero me parece que está en la base de gran parte de nuestras aspiraciones políticas. Aspiraciones... no realidades políticas. Porque hoy sabemos que hay casos en los que esa perfecta compatibilidad de todo no tiene lugar, aunque ello nos pese. De hecho, sabemos que no hay un bien del que no cuelgue un mal, que no hay justicia que pueda ser completa, que no siempre el rigorismo moral es políticamente prudente, que no hay forma de garantizar *a priori* que prácticas guiadas por nuestras aspiraciones de justicia siempre producirán un impacto inmediato y positivo sobre la convivencia, etc. Dicho de otro modo, que nada nos garantiza la perfecta compatibilidad de todo y mucho menos que el “encaje” de todos nuestros valores y aspiraciones sea perfecto. Quizá no le falte razón a Isaiah Berlin al advertirnos que no poseemos manera alguna de asegurarnos que nuestras elecciones se realizan siempre de manera armónica y sin pérdidas.

Por otro lado, la protección de nuestra convivencia en libertad es un bien a considerar, pues en cierto modo es un bien origen de todos los demás bienes. Es difícil negar esto, aunque tan a menudo lo olvidemos. En realidad la historia de la teoría política está repleta del reconocimiento de estos vínculos. Así, ya Aristóteles sugería la importancia de la *polis* para la vida individual, o Maquiavelo afirmaba que las libertades de cada uno se hallaban ligadas a la existencia de un *vivere civile e libero*, o Rousseau resaltaba el vínculo entre libertad y defensa del bien común, o Bakunin nos urgía a comprender la íntima relación entre las libertades personales y las libertades colectivas, o Arendt subrayaba cómo los derechos individuales dependían de la ciudadanía o Walzer sugiere cómo la pertenencia (*membership*) a una comunidad política constituye el origen del resto de nuestras libertades, o Habermas habla de la co-implicación de los derechos personales y la vida política colectiva. De este modo, la tolerancia política y prudencial cuyo objetivo es proteger ese bien de la convivencia en libertad tiene mucho sentido y no puede ser apartada con un gesto como si su importancia fuera nimia.

Pero, por otro lado, si la tolerancia moral y la tolerancia política no siempre encajan perfectamente, y la tolerancia política es extremadamente valiosa para nosotros porque cuida del mundo y de las consecuencias de nuestras acciones, entonces lo que Max Weber llamó una ética de la responsabilidad prudencial y consecuencialista es ineludible. El resultado de nuestras acciones importa tanto o más que su ajuste a ciertos principios, ideales y convicciones. Las consecuencias políticas ciertamente tienen gran valor para nosotros y, en el ámbito de la tolerancia, deben ser también protegidas.

Esta llamada a la tolerancia político-prudencial es, según creo, una clara prueba de la vitalidad del concepto y de su no dependencia jerárquica respecto de los otros. En realidad, y pese a las apariencias, es precisamente ese aspecto político-prudencial ligado a consecuencias políticas el que está en la base de los límites de la tolerancia en casi cualquier versión del concepto. La tolerancia se frena cuando se pone en riesgo el sistema de convivencia liberal democrático que le da (imperfecto) cobijo y aquí tanto da que hablemos de tolerancia perfeccionista o neutralista o multicultural, la prudencia política sigue estableciendo el límite de los límites. Es ella la que nos puede aconsejar en los casos extremos y difíciles qué tolerar y qué no tolerar, cuando primar la autonomía, cuando adoptar una perspectiva neutral, en qué momento considerar discriminaciones positivas en torno a qué individuos o grupos, qué límites establecer al “pluralismo como tal” (Rawls), etc. Sin ser el único argumento de tolerancia que podemos manejar, sí es quizá el más básico de todos y el que resulta completamente necesario tomar en cuenta en todas las circunstancias.

4.2. Cuidado del mundo: tolerancia democrática y consecuencias cualificadas

La tolerancia democrática implica un compromiso con el cuidado del mundo que exige combinar prudentemente principios y consecuencias o, si se prefiere, que persigue generar consecuencias que integren ciertos principios. Esto implica una perspectiva capaz de combinar nuestras aspiraciones e

ideales con una mirada al mundo tal y como es y a nuestras capacidades para actuar en él. Esta perspectiva en ocasiones nos enfrentará a dilemas y escisiones en nuestra forma de vida que nos obligarán a dejar de lado la pretensión de alcanzar soluciones perfectas e impecables y sustituirlas por soluciones imperfectas, tentativas, y guiadas a menudo por una política del mal menor. Por eso, la tolerancia democrática no sería sino un intento de combinar ciertos ámbitos que se encuentran en tensión ineludible. Así, por un lado, la tolerancia democrática comprenderá a la tolerancia desde una perspectiva política y, en tanto que tal, ligada a un conjunto de elementos negativos: tolerancia vinculada al poder, a soportar con paciencia un mal, a enfrentar una pluralidad que nos enfrenta a prácticas que despreciamos y que rebasan el pluralismo razonable, lo que nos obliga a establecer límites en nuestra tolerancia y modular el ámbito de lo intolerable, que mira a las consecuencias de nuestras elecciones para la convivencia democrática, aunque para ello deje de lado otras consideraciones (por ejemplo, el impacto de nuestras elecciones no en “nosotros” y nuestra convivencia democrática, sino en aquellos a los que toleramos o no). La tolerancia democrática, pues, se halla vinculada en primer lugar, al poder, al mal, a la pluralidad rechazable, a la idea de límite, al “democentrismo” del “nosotros” y a “nuestra convivencia democrática primero”.

No obstante, al mismo tiempo, ya es ineludible para nosotros apreciar los vínculos de la tolerancia con aspectos positivos y que celebramos como logros de la vida democrática. Es ineludible para nosotros comprenderla en términos ligados: a derechos necesarios a nuestras libertades, a la idea de respeto a lo diferente, de aprendizaje de lo distinto, al enriquecimiento que produce la pluralidad, a la autonomía y también a la autoafirmación de todos y cada uno.

Por tanto, esta tolerancia democrática cuyo objetivo es el cuidado de nuestro mundo democrático exige un sistema de equilibrios inestables entre ambos conjuntos de consideraciones. Equilibrios cuya tensión interna, adviértase, no puede ser cancelada por algún dispositivo impecable. Ya no es posible creer que: 1. el bien siempre produce bien (por ejemplo, que en todos los casos cuanto más pluralismo mejor) o que 2. todos nuestros ideales encajan perfectamente (por ejemplo, que cuando generalizamos la autonomía

sabemos que todo el mundo elegirá dentro de un ámbito que nos parecerá razonable) o que 3. los medios que debemos utilizar para alcanzar ciertos fines legítimos (digamos, una vida democrática rica y libre) siempre serán escrupulosamente morales (por ejemplo, siempre estaremos seguros de excluir y prohibir únicamente lo que merece exclusión y prohibición).

Este concepto de tolerancia democrática tiene como objetivo incentivar consecuencias deseables, de modo que ese sistema de equilibrios debe contar con un elemento básico, a saber: incentivar en el pluralismo de formas de vida un interés en la vida democrática común y, en caso de que este resulte ser un objetivo en exceso ambicioso en determinadas circunstancias, incentivar en el pluralismo de formas de vida un interés en la coexistencia. Dicho simplemente:

- primero Raz (incentivemos el bien de la autonomía y desarrollemos en todos y cada uno las capacidades para convertirse en autónomos); pero en caso de que Raz sea un objetivo demasiado ambicioso...
- entonces Rawls (creemos y desarrollemos ciertos consensos superpuestos que constituyan y fundamenten el núcleo político compartido); aunque si aún esto es demasiado...
- entonces Gray (para el que no necesitamos ni compromiso con la autonomía, ni consensos, sino instituciones comunes bajo las que muchas formas de vida puedan coexistir.)

Un concepto de tolerancia como el que trato de desarrollar tiene que tomar en cuenta las indudables ventajas de que los ciudadanos compartan un compromiso firme con la democracia y se crean capaces de argumentarlo racionalmente, pero debe igualmente considerar que, a veces, la protección de la convivencia exigirá el establecimiento de un *modus vivendi* tolerante basado en la negociación y el compromiso, no en la racionalidad y el consenso.

Con todo, ni siquiera este “interés en la coexistencia” está garantizado (pese a la opinión en contrario de Gray –2001, 17), pero es indudable que de este modo podemos ampliar nuestra esperanza de convivencia, aunque para ello debamos ceder un cierto espacio a quien no comparte los supuestos de una convergencia política de raíz deliberativa y racional. Quizá podemos tener

aún la esperanza de raíz aristotélica de que el uso de razón y deliberación transforme, mediante el hábito, lo que para algunos no es sino una elección estratégica guiada por el interés en la coexistencia (elijo la interacción y la comunicación mutua porque me conviene, no porque crea en ellas), algo más sustantivo y apreciado (elijo la interacción y la comunicación mutua no sólo porque está en mi provecho hacerlo –puedo convivir con los otros- sino, por ejemplo, “porque son la manera civilizada de hacer las cosas”).

Lo que esta combinación de *overlapping consensus* con *modus vivendi* quiere decir para el concepto de tolerancia democrática es que es menos importante cómo creemos en ciertos principios e ideales (si creemos que son racionales o no, por ejemplo) que cómo estamos dispuestos a realizarlos en el mundo. John Locke creía que dejar de creer en dios lo disuelve todo (y por eso excluía de la tolerancia a los ateos). Hoy hay quien cree que para ser un buen ciudadano hay que creer que la razón “está de nuestra parte” y que sólo alguien capaz de integrar, como mínimo, un *overlapping consensus* merece tolerancia. Sin embargo, Unamuno ya nos aclaraba que no es necesario creer en dios para ser una buena persona y Rorty irnoizaba que tanto un kantiano como un foucaultiano podía, y a menudos solían, ser igualmente buenos ciudadanos. Lo único realmente básico es el interés en la coexistencia, aunque siga siendo poderosa la sugerencia de que un mínimo de compromiso con los valores del *overlapping consensus*, sea requisito ineludible de la vida democrática.

Lo que debe en todo caso quedar claro es que aún combinando del modo que se quiera *overlapping consensus* y *modus vivendi*, los límites de la tolerancia siguen ahí y seguirán siendo establecidos mediante la apreciación de consecuencias (convivencia) que integren ciertos principios (democráticos). Y en este aspecto es crucial que nuestros juicios sobre esos límites tomen en consideración no sólo la estructura general o las teorías y sus abstracciones, sino la vida y la muerte de personas concretas, situadas y específicas. Sin que existe una regla *a priori* que nos permita saber cómo debemos establecer los límites de la tolerancia democrática, es necesario reemplazar la visión generalista por un cuidado del mundo desde la cercanía y la consideración por lo concreto. En el asunto de la tolerancia deben primar las consecuencias

cualificadas y los medios sensibles a lo concreto. Deben combinarse, pues, nuestros esfuerzos por defender y desarrollar las condiciones de reproducción política de la tolerancia con una sensibilidad con los medios y el establecimiento de los límites de la tolerancia regidas, no por políticas impecables o de perfección, sino por políticas del cuidado de lo concreto. Sin duda el imperativo democrático es la elusión de la tiranía (parafraseando a Theodor Adorno: actúa de tal modo que la tiranía no sea posible). Pero ese imperativo ha de esforzarse igualmente por reducir al mínimo realmente indispensable la ruptura de principios o el dolor producido a las personas concretas, reales y existentes, para conseguir ese fin.

Sin ilusiones de que todo encaje finalmente con la perfección de los sueños, pero con esperanzas de lograr un modo de vida civilizado y digno.

5. Bibliografía.

- Bejczy, I. (1997): “*Tolerantia: A Medieval Concept*”, *Journal of The History of Ideas*, 58, 3, July.
- Berlin, I.: *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford, 1984.
- Cardaillac, L. (1992): *Toledo: siglos xii-xiii. Musulmanes, cristianos y judíos: la sabiduría y la tolerancia*, v.c. J.L. Arántegui, Alianza, Madrid.
- Del Águila, R. (2000): *La senda del mal. Política y razón de Estado*, Taurus, Madrid.
- Del Águila, R. (mimeo): *Sócrates furioso: el pensador y la ciudad*.
- Fallaci, O. (2001): *La rabbia e l'orgoglio*, Rizzoli, Milano.
- Fernández Albadalejo P. (1997): “Católicos Antes que ciudadanos: gestación de una ‘política española’ en los comienzos de la edad moderna”, en J.I. Fortea ed.: *Imágenes de la diversidad*, Universidad de Cantabria, Santander.
- Fetscher, I. (1995): *La tolerancia*, v.c. R. Machain y R. Zimmerman, Gedisa, Barcelona.
- Galeotti, A.E. (1994): *La Tolleranza: una proposta pluralista*, Liguori Editore, Napoli.
- García Guitián, E. (2002): “Escepticismo moral y tolerancia: una revisión crítica de la propuesta de Isaiah Berlin”, *Cuadernos de Alzate*.
- Giner, S. (1998): “Verdad, tolerancia y virtud republicana” en M. Cruz ed.: *Tolerancia o barbarie*, Gedisa, Barcelona.
- González Giménez, M. (2003): “El problema de la tolerancia en la España de las tres culturas” en P. Badillo (coord.): *Pluralismo, tolerancia, multiculturalismo*, UIA/Akal, Madrid.
- Gray, J. (2001): *Las dos caras del liberalismo*, v.c. M. Salomon, Paidós, Barcelona.
- Habermas, J. (1999): *La inclusión del otro*, v.c. J. Velasco y G. Vidal, Paidós, Barcelona.
- Hobbes Th. (1968): *Leviathan*, C.B. Macpherson ed., Penguin, Harmondsworth, Middlesex; , v.c. C. Mellizo, Alianza, Madrid, 1998.
- Kant, I. (1978): *Filosofía de la historia*, v.c. E. Imaz, FCE, México.

- Kant, I. (1993): *Teoría y práctica*, v.c. M. Pérez López, R.R. Aramayo, J.M. Palacios, Tecnos, Madrid.
- Kant, I. (1996): *Sobre la paz perpetua*, v.c. J. Abellán, Tecnos, Madrid.
- Kekes, J. (1996): *The Morality of Pluralism*, Princeton University Press, Princeton, N.J.
- Lanzilla M.A. (2001): *Tolleranza*, Il Mulino, Bologna.
- Larmore, Ch. (1987): *Pattrens of Moral Complexity*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Locke J. (1965): *Two Treatises on Government*, P. Laslett ed., Mentro Books, Chicago.
- Locke J. (1990): *A Letter Concerning Toleration*, Prometheus Books, New York; *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, v.c. C. Mellizo, Alianza, Madrid, 1999.
- Locke J. (1997): *An Essay on Toleration*, en *Political Essays*, Cambridge University Preess, Cambridge; *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, v.c. C. Mellizo, Alianza, Madrid, 1999.
- Lutero, M. (1986): *Escritos políticos*, v.c. J. Abellán, Tecnos, Madrid.
- Maquiavelo, N. (1971): *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, en *Tutte le Opere*, M. Martelli ed., Sansón, Firenze; v.c. M. Martínez, Alianza, Madrid, 1987.
- Mariana, J. de (1981): *La dignidad real y la educación del rey*, L. Sánchez Agests ed., CEC, Madrid.
- Mendus S. & Edwards O. (1987): “Introduction” a S. Mendus & O. Edwards: *On Toleration*, Oxford University Press, Oxford,
- Mendus S. (1989): *Toleration and the Limits of Liberalism*, MacMillan, London.
- Mill, J.S. (1991): *On Liberty*, en *On Liberty and Other Essays*, J. Gray ed., Oxford University Press; v.c. P. Azcárate, Alianza, Madrid, 1970.
- Parekh B. (2000): *Rethinking Multiculturalism*, MacMillan Press, London; v.c. S. Chaparro, Itsmo, Madrid, en prensa.
- Phillips, A.: “The Politization of Difference: Does This Make for a More Intolerant Society?”, en J. Horton & S. Mendus eds: *Toleration, Identity and Difference*, MacMillan, London, 1999.
- Popper, K.S.: “Toleration and Intelctual Responsibility”, en S. Mendus & D. Edwards eds: *On Toleration*, Macmillan, London, 1987.

- Popper, K.S.: “Toleration and Intellectual Responsibility”, en S. Mendus & D. Edwards eds: *On Toleration*, Macmillan, London, 1987.
- Rawls, J.: *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993.
- Raz, J.: *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford, 1986.
- Rorty, R.: *Philosophical Papers (I): Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- Sartori, G. (2000): *La sociedad multiétnica*, v.c. M.A. Ruiz de Azúa, Taurus, Madrid.
- Sloterdijk, P (2000): *El pensador en escena*, v.c. G. Cano, Pre-textos, Valencia.
- Thiebaut, C. (2000): *Tolerancia*, Anthopor, Madrid.
- Voltaire (1977): *Tratado de la tolerancia*, v.c. C. Chies, Crítica, Barcelona.
- Voltaire (2000): “Tolerancia”, en *Diccionario filosófico*, vol II, v.c. A. Martínez Alarcón, Alianza, Madrid.
- Walzer, M. (1996): *Moralidad en el ámbito local e internacional*, v.c. R. Del Águila, Alianza, Madrid.
- Walzer, M. (1998): *Tratado sobre la tolerancia*, v.c. F. Alvarez, Paidós, Barcelona.
- Weber, M. (1975): *El político y el científico*, v.c. F. Rubio Llorente, Alianza, Madrid.