

I Jornadas sobre educación cívica y democracia. Educación en la tolerancia  
Fundación Jiménez Abad y Cortes de Aragón  
Zaragoza, 26 y 27 de enero de 2006

## **DE LA VIRTUD DE LA TOLERANCIA AL VICIO DEL “TOLERANTISMO”. ESBOZO DE UNA TEORÍA LIBERAL SOBRE LOS LÍMITES DE LA TOLERANCIA**

César Tejedor de la Iglesia  
ctejedor@usal.es  
(Universidad de Salamanca)

### **1. Introducción: 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. 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 (tolerancia indiscriminada). Dicho de otro modo, 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 llamo “*tolerantismo*”. Ambos extremos nos desvían de una práctica virtuosa de la tolerancia.

Es muy fácil traspasar la línea que separa la virtud del vicio, sobre todo en la sociedad en la que vivimos, en la que se ha impuesto el individualismo frente al 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 de la sociedad (Lipovetsky, 1992: 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 vaciadas de cualquier contenido moral. Esto no quiere decir que hayan desaparecido por completo de nuestras conciencias éticas. Están presentes y de hecho son evocadas 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 evocación 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. Virtudes como 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. 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 vestidura.

Esta tendencia actual a hacer de las virtudes meras formas disecadas de la moral se ve favorecida por el relativismo escéptico que poco a poco se impone de la mano de las voces desfundadoras de la posmodernidad. En efecto, 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, en general, y filosófico-ético, en particular, de la posmodernidad. Parece que no es justo, dado este ambiente cultural, derivar universalidad de ningún valor. El pensamiento débil ha dejado su huella ética en forma de relativismo moral. Se ha impuesto la lógica del "todo vale". Lo que pasa es que 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. Si hay un tipo de razón que hoy en día tiene alguna credibilidad, esa es la razón instrumental.

Sin embargo, bajo el disfraz de este relativismo posmoralista que parece acabar con el fenómeno de lo moral reduciéndolo a mera moda, se esconde en realidad 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 a la hora de 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 instaura es la ley del más fuerte, sin posibilidad de apelar a una instancia ética objetiva e intersubjetivamente válida que sea capaz de contrastar y juzgar las distintas posturas éticas que coexisten en una sociedad pluralista (Aranguren Gonzalo y Sáez Ortega, 1998: 56). Lo que el relativismo posmoralista hace en realidad

es eliminar la misma ética, cuyo objetivo siempre ha sido tratar de delimitar lo justo y lo injusto, lo tolerable y lo intolerable, para a partir de ahí establecer normas de conducta que fomenten una buena convivencia entre individuos con intereses diferentes que generalmente entran en conflicto. Al eliminar esta posibilidad, ya no hay diferencia entre lo justo y lo injusto desde el momento en que cada cual, desde su situación concreta, decide lo que es justo y lo que no; la palabra tolerancia se vacía de contenido convirtiéndose en un fósil de la modernidad que sólo queda para ser admirado en el museo de las buenas intenciones. Ahora todo es tolerable precisamente porque no hay nada intolerable. Según este relativismo posmoralista que niega la posibilidad de fundamentos fuertes, la tolerancia quedaría fundamentada en ese dogmatismo represivo expresado en la ley del más fuerte, corroborando así aquellas palabras de Marcuse según las cuáles “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: 99). Todo este panorama, traducido al ámbito democrático de las sociedades actuales, constituye el campo de cultivo ideal para el florecimiento de la tiranía de la mayoría que tanto exasperó a Mill.

## **2.Tolerancia y libertad.**

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 convivencia entre distintas creencias hemos pasado al problema de la tolerancia hacia los diferentes (Bobbio, 1991: 243). En cierto modo, Bobbio tiene razón. La lucha por la libertad ya ha sido ganada; se han reconocido las libertades individuales en los diferentes códigos constitucionales y todo el mundo parece haber asumido que los seres humanos somos sujetos portadores de derechos y libertades intrínsecos e intransferibles. Aunque bien podría decirse lo mismo respecto de la igualdad, valor liberal que también ha sido asumido por las democracias constitucionales y que aparece recogido en los primeros artículos de todos los códigos de derechos occidentales, lo cierto es que de hecho 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. Es cierto que nuestro mundo ha asimilado la existencia de libertades individuales, pero 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 buena cuenta de ello. La emancipación definitiva de las mujeres, la liberación sexual de grupos de personas hasta ahora reprimidos (homosexuales, transexuales, etc.), el reconocimiento de la población inmigrante, son metas a las que nuestra sociedad actual, aun habiendo aprobado ya hace casi seis décadas la Declaración Universal de los Derechos Humanos, aún no ha logrado llegar. La lucha por la tolerancia que tiene lugar tras la época de 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.

Sin embargo, no vivimos en una época próspera para la moral. El individualismo liberal se ha trasmutado en egoísmo narcisista y *posmoral* que amenaza con dejar sin sentido valores hasta hoy inmarcesibles e incuestionables, como son 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 en la superestructura de la sociedad erigiéndose en único principio realmente inamovible y 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 de cada cual. Ya no existe lo intolerable absoluto, desde que la única instancia que ha de poner límites es la propia voluntad de cada cual. Kelsen ya apuntaba que la tolerancia es la virtud democrática por excelencia y que ésta sólo podía fundamentarse en una filosofía relativista de la justicia (Kelsen, 1982: 58).

Es en este nuevo marco de relajación de lo moral donde la tolerancia corre el peligro de convertirse en *tolerantismo*, esto es, 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. 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 e inamovibles, se convierte en un nuevo dogmatismo, más peligroso si cabe que otros: el que sirve a la ley del más fuerte. En una democracia liberal, la tolerancia indiscriminada hipoteca la propia libertad de los

individuos, que no tienen más remedio que adecuarse a lo que dicte el principio de la mayoría.

El capitalismo surgido sobre todo 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. La tolerancia se convierte en tolerantismo; la libertad en libre albedrío. 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, bueno en sí mismo, aprovechándose de ella para sus propios fines. La tolerancia deja de ser una virtud pública para pasar a ser una nueva estrategia de poder. Es esto lo que ya presagiaba Marcuse en un trabajo clásico titulado *Tolerancia represiva* (1965). En una sociedad represiva, la tolerancia imparcial e indiscriminada sirve al único fin del mantenimiento del *status quo*, imposibilitando la emergencia de las posibles alternativas.

En nuestras sociedades democráticas avanzadas proliferan las falsas necesidades impuestas por el capitalismo. En este marco, el individuo se siente incapaz de actuar de forma autónoma porque siempre lo hace en mimesis de 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 el sentido que siempre ha perseguido la tolerancia en la época liberal, a saber, que todos los individuos puedan llegar a autodeterminarse.

Una tolerancia de esta guisa no hace más que perpetuar la situación en la que se encuentra la sociedad, con sus virtudes y sus 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 actuales, es necesario que tenga en cuenta más que nunca cuáles son sus límites, qué es aquello que bajo ningún concepto debe ser tolerado. Conviene hacer de la tolerancia una fuerza liberadora, impedir que sirva a los fines de una sociedad represiva, a neutralizar las alternativas y a inmunizar contra formas de vida nuevas y 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: 80).

### **3. El problema del Tolerantismo.**

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 sus propias convicciones, porque tras un proceso reflexivo considera que no tiene buenas razones para no permitir tal acto. Si la persona tolerante no tiene convicciones, 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 actual, regida por el criterio del mercado, las convicciones se someten cada vez más al ritmo de las modas. El relativismo ha implantado una única convicción que se deja notar por doquier: no hay convicciones inmutables y universales. Se ha producido la desubstanciación del individuo. Esto se deja notar en todos los ámbitos de la cultura: en la política se habla del fin de las ideologías, en el campo de la praxis se diagnostica una época *posmoral*, en la educación impera el principio 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 contemporáneo han provocado la pérdida total de la confianza en las convicciones fuertes, que ya no aparecen a la opinión pública sino como síntomas de un dogmatismo que habría que eliminar. Es lo que se ha llamado con frecuencia la crisis de la Modernidad, cuyo diagnóstico es la desmoralización de la sociedad en un doble sentido: primero como pérdida de contenido o reducción del código moral vigente y, segundo, como debilitamiento del impulso moral.

La reducción del código moral vigente puede contemplarse desde dos puntos de vista distintos. Hay quienes lo ven como 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 tradicional a cambio de una mayor permisividad. En cualquier caso, lo que ocurre es que la reducción del código moral lleva inevitablemente anexa una ampliación material de la tolerancia: al ser cada vez menos lo moralmente reprobable, el ámbito de lo permitido es cada vez mayor.

Este primer aspecto de la desmoralización de la sociedad contemporánea se complementa con una evidente pérdida del impulso moral de los individuos. 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 moderna a favorecer la “debilidad de la voluntad”, es decir, la anarquía de los impulsos. Los individuos ya no tienen convicciones, o mejor dicho, tienen las convicciones que están de moda en el momento. 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 aún no hemos conseguido domeñar. Preferimos tolerarlo todo antes de que nos llamen dogmáticos o intolerantes. 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*” (Arteta, 1998: 59). 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, 1998: 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 única norma a la cual 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 aquel 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. Una tolerancia que olvida sus límites se convierte en fanatismo e intolerancia, que aparece ahora respaldada por la dictadura de “lo normal”. Al amparo de esa desmoralización, la virtud se convierte irremediabilmente en vicio, sirviendo a la causa de la injusticia y de la opresión.

Esta situación bloquea el sistema político y pone la democracia en peligro desde el momento en que se encuentra asimismo en una situación paradójica: un enemigo de la democracia se podría beneficiar de las reglas y las virtudes democráticas para combatirla e intentar destruirla. Este fue el problema de Sócrates y es, desgraciadamente, lo que subyace a la mayor parte de los movimientos terroristas antidemocráticos.

Es de esta falsa tolerancia de 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 es que su religión es la que más rápidamente se está extendiendo por el mundo, y de ahí no se puede deducir más que esa es la voluntad de Alá, fuente de legitimación única e incuestionable. Lo que no tienen en cuenta son las condiciones en las que realizan tal campaña. Es cierto que la religión musulmana se extiende cada vez más por Occidente, pero no tenemos en cuenta que en Occidente hemos hecho de la tolerancia un valor casi absoluto. Así, por ejemplo, no tenemos en cuenta el hecho de que en nuestro mundo occidental se construyen mezquitas en pos del pluralismo religioso, mientras que en el mundo musulmán está estrictamente prohibido construir una capilla, 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 –no sin justicia- de la libertad y la tolerancia que se erigen como pilares básicos de nuestra cultura, pero por otro lado anuncian sin ambages –esto sí injustamente- la supremacía del Islam y el desprecio hacia todos los “infiel” y todos sus “valores occidentales”. Desprecian aquello de lo que se aprovechan para defender su cruzada particular (Schwarzer, 2003).

¿Hemos de seguir pregonando esa falsa tolerancia que todo lo permite? ¿No hay prácticas que deben suprimirse de una vez por todas en cualquier cultura? Desde que en 1979 los nuevos “soldados de Alá”, liderados por Jomeini, ataron a las mujeres largos pañuelos a sus cabezas, debería haber quedado claro que el pañuelo no es precisamente “una costumbre religiosa” –además, millones de musulmanas prescindían de él- o “una cuestión privada”, sino un emblema político, es decir, el estandarte de la cruzada islámica.

Es necesario saber dónde se encuentran los límites de nuestros valores occidentales. La tolerancia, al igual que la libertad, no puede ser ilimitada. El mayor reto de las democracias liberales es establecer los verdaderos límites de lo que ha de ser tolerado y lo que no. Precisamente porque hay cosas que no deben ser toleradas podemos decir que la tolerancia es una auténtica virtud pública que conduce al progreso de la sociedad (Popper, 2001). 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 e instrumento de poder en la sociedad. Por eso, la auténtica tarea que se le presenta como urgente hoy en día al liberalismo es la elaboración de una teoría de los límites de la tolerancia que establezca la línea que separa el vicio de la virtud. A continuación expongo las líneas que creo que ha de seguir una tal teoría.



#### **4. Esbozo de una teoría liberal sobre los límites de la tolerancia.**

No todo es tolerable. 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 escéptico tan característico de las sociedades actuales, que sólo sirve de fundamento a un *laissez faire* descomprometido e indiferente que nada tiene que ver con la tolerancia. 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 nada porque cualquier punto de vista es igualmente válido.

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 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.

Hemos de responder por tanto a la siguiente pregunta: ¿qué es lo intolerable? O lo que es lo mismo: ¿qué es lo que no debemos tolerar? Evidentemente, no me propongo elaborar aquí una teoría de los límites de la tolerancia. Su construcción exigiría mucho mayor espacio. Nos contentaremos simplemente con esbozar las líneas que ha de seguir toda teoría de los límites de la tolerancia desde una perspectiva liberal.

En primer lugar, debemos tener en cuenta los requisitos que ha de cumplir toda teoría liberal de los límites de la tolerancia. Me estoy refiriendo a tres exigencias

básicas: el rechazo del daño, la reciprocidad del respeto, y la publicidad de las razones. Algunos autores se han referido a ellas como los mismos límites de la tolerancia. Sin embargo, constituyen 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. Thiebaut considera 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. Y digo “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 son a estas cosas a las que me refiero 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.

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. El principio kantiano del respeto mutuo 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, indiscriminada, 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, cuyas señas de identidad son 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? Esto fue precisamente lo que pretendía Sócrates en la democracia griega, por ello ciertos autores consideran, si no justa, al menos no demasiado escandalosa, a pesar de Platón, la condena a muerte de Sócrates (Giner, 1998).

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 *públicamente* 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 el espacio público. En el segundo apéndice de *La paz perpetua*, Kant propone la “publicidad” 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: 61). El hecho de que a una máxima no se le pueda aplicar este principio supondría que dicha máxima, si alguna vez fuera hecha pública, suscitaría una reacción de repulsa que haría muy difícil, si no imposible, llevarla realmente a efecto. Ya son muchas las apelaciones que se han hecho a este principio entre los estudiosos de la democracia, puesto que, efectivamente, se trata de un principio ineludible en cualquier estado democrático (Bobbio, 1985; Bonete, 1998 b). Es por tanto un principio indispensable en el estado democrático en orden a hacer de éste una “casa de cristal”, –utilizando palabras de N. Bobbio- donde todas las decisiones que se tomaran pudieran ser “vistas” por los implicados. Si Kant prescindía de las cuestiones *materiales* y se atenía a la *forma* de la publicidad, como condición trascendental de toda pretensión jurídica, es posible complementar este planteamiento kantiano con la cuestión 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 si una demanda no es susceptible de ser públicamente defendida y públicamente 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 ha de ser el límite principal de la tolerancia. Lo tolerable termina allí donde se atropella la *dignidad radical o intrínseca* de las personas, que es ese tipo de dignidad, distinto de la dignidad moral (de la que hablaba Kant), que todos tenemos desde que nacemos hasta que morimos, por el mero hecho de ser personas. Lo intolerable, por tanto, está en el atropello 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 a esta declaración ya queda claro que los derechos humanos 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 humanos proclamados universalmente donde deben estar 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 el límite material de lo tolerable suelen presentarse dos objeciones: una consistente, la otra inadmisibile (Camps, 1996). 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. 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 tales derechos fundamentales de todos los individuos 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 puesta en práctica es contradictoria o incoherente con lo que ellos mismos enuncian.

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, 2001: 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 segundo 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, no cabe duda. 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 entre sí cuando descendemos al ámbito de la práctica. En estas situaciones, cuando 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 una agresión contra 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 de los límites de la tolerancia. Sin embargo, a pesar de la universalidad de los derechos humanos, sigue habiendo muchas ideas que suscitan opiniones debatibles. Sigue habiendo 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 conflictos. Hay que seguir indagando para determinar dónde están los límites de virtudes como la tolerancia, sin renunciar en ningún caso, eso sí, a nuestros principios más fundamentales.

### BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ARANGUREN GONZALO, L. A. y SÁEZ ORTEGA, P. (1998): *De la tolerancia a la interculturalidad. Un proceso educativo en torno a la diferencia*. Madrid: Anaya.
- ARTETA, A. (1998): "La tolerancia como barbarie", en CRUZ, M. (Comp.): *Tolerancia o barbarie*. Barcelona: Gedisa [pp. 51-73]
- BOBBIO, N.; PONTARA G.; VECA, S. (1985): *Crisis de la democracia*. Barcelona, Ariel.
- BOBBIO, N. (1991): *El tiempo de los derechos*. Madrid: Sistema.
- BONETE PERALES, E. (Coord.) (1998 b): *La política desde la ética (II). Problemas morales de las democracias*. Barcelona: Proyecto A Ediciones.
- CAMPS, V. (1996): "La universalidad ética y sus enemigos", en Giner, S. y Scartezzini, R. (Eds.): *Universalidad y diferencia*. Madrid: Alianza [Pp. 137-153].
- CORTINA, A. (2003): *Ética mínima*. Madrid: Tecnos.
- GINER, S. (1998): «Verdad, tolerancia y virtud republicana», en BONETE PERALES, E.: *La política desde la ética (II). Problemas morales de las democracias*. Barcelona: Proyecto A Ediciones [Pp. 31-44].
- GRAY, J. (2001): *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*. Barcelona: Paidós.
- KANT, I. (1985): *La paz perpetua*. Madrid, Tecnos.
- KELSEN, H. (1982): *¿Qué es la justicia?* Barcelona: Ariel.
- LIPOVETSKY, G. (1992): *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.
- MARCUSE, H. (1977) "La tolerancia represiva", en Wolff, R.P.; Moore, B.; Marcuse, H.: *Crítica de la tolerancia pura*. Madrid: Editora Nacional [Pp. 75-104].

- POPPER, K. (2001): "Toleration and Intellectual Responsibility", en Mendus, S. y Edwards, D. (Eds.): *On toleration*. New York: Oxford University Press [Pp. 17-34].
- SCHWARZER, A. (2003): *Los soldados de Alá. Sobre la falsa tolerancia*. Barcelona: Flor del Viento.
- THIEBAUT, C. (1999): *De la tolerancia*. Madrid: Visor Dis.

## BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA UTILIZADA

- BADA, J. (1996): *La tolerancia entre el fanatismo y la indiferencia*. Estella (Navarra): Verbo Divino.
- BONETE PERALES, E. (Coord.) (1998 a): *La política desde la ética (I). Historia de un dilema*. Barcelona: Proyecto A Ediciones.
- CAMPS, V. (2003): *Virtudes públicas*. Madrid: Espasa-Calpe.
- CRUZ, M. (Comp.) (1998): *Tolerancia o barbarie*. Barcelona: Gedisa.
- GINER, S. y SCARTEZZINI, R. (Eds.) (1996): *Universalidad y diferencia*. Madrid: Alianza.
- KANT, I. (1973): *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa-Calpe.
- LIPOVETSKY, G. (2005): *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona: Anagrama.
- LUCAS, J. de (1992): *Europa: ¿convivir con la diferencia? Racismo, nacionalismo y derechos de las minorías*. Madrid: Tecnos.
- LUCAS, J. de (1992): "¿Para dejar de hablar de tolerancia?", *DOXA*, num. 11: pp. 117-126
- MARTÍNEZ DE PISÓN, J. (2001): *Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales*. Madrid: Tecnos.
- MENDUS, S. y EDWARDS, D. (Eds.) (2001): *On toleration*. New York: Oxford University Press.
- NICHOLSON, P. (1985): "Toleration as Moral Ideal", en Horton, J. y Mendus, S. (Eds.): *Aspects of Toleration*. London-New York: Methuen [Pp. 153-173].
- PÁRAMO ARGÜELLES, J. R. de (1993): *Tolerancia y liberalismo*. Madrid: Centro de estudios constitucionales.
- SEBRELI, J. J. (1992): *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*. Barcelona: Ariel.
- MILL, J. (1965): *De la libertad, del gobierno representativo, la esclavitud femenina*. Madrid: Tecnos.
- TOMÁS Y VALIENTE, F. (1996): *A orillas del Estado*. (Cap. IX: «Sobre la tolerancia»). Madrid: Taurus.
- TRUYOL Y SERRA, A. (1977): *Los derechos humanos*. Madrid: Tecnos.
- VINUESA, J. M. (2000): *La tolerancia. Contribución crítica para su definición*. Barcelona: Laberinto.

WARNOCK, M. (2001): "The limits of toleration", en Mendus, S. y Edwards, D. (Eds.): *On toleration*. New York: Oxford University Press [Pp. 123-139]

WOLF, R. P.; MOORE, B.; MARCUSE, H. (1977): *Crítica de la tolerancia pura*. Madrid: Editora Nacional.