

## TOLERANCIA<sup>1</sup> Y RESPETO EN LAS SOCIEDADES MODERNAS

SEBASTIÁN ESCÁMEZ NAVAS

[sescamez@uma.es](mailto:sescamez@uma.es)

Universidad de Málaga

### 1. La tolerancia como condescendencia con lo ominoso y como respeto

Contando con que el contexto del Estado confesional es el de la aparición del término castellano *tolerancia* y sus equivalentes en otras lenguas europeas (*tolerància*, *tolérance*, *tolleranza*, *toleration* o *tolerance*)<sup>2</sup>, no es extraño que todas ellas emparenten el vocablo con la *permisión* de algo ‘que no se tiene por lícito sin aprobarlo expresamente’, un ‘algo’ que bien puede tratarse de cultos distintos a los de la religión del Estado, según precisan los diccionarios<sup>3</sup>. No obstante, además del no intervenir contra lo que se desapruueba, por tolerancia se entiende, en castellano como en portugués, francés e italiano, ‘el *respeto* y consideración hacia las opiniones o prácticas de los demás, *aunque repugnen a las nuestras*’<sup>4</sup>. Pero, ¿qué significa *respeto*?

---

<sup>1</sup> Este trabajo se enmarca en el proyecto BS-2003/3746.

<sup>2</sup> En castellano, Corominas (1954-57) documenta la aparición de “tolerar” en 1440, pero no debía tratarse de un término muy usado a la altura de 1611, pues en el *Tesoro de la lengua castellana o española*, de esa fecha, todavía no aparece más que *toller*, como “verbo antiguo”. El *Oxford English Dictionary* cita un uso de *toleration* como “permiss.ion” en 1517-18, y el componente de que sea algo ilícito lo permitido se cita como posterior, en 1582. El *Dictionaire Etymologique et Historique de la langue Française* (Baumgartner y Ménard: 1996) cifra la aparición de *tolérance* con el sentido de “indulgence”, “liberté de pratique religieuse (résultant de l’absence d’interdiction)” en el siglo XVI.

<sup>3</sup> Academia Española (1992); Buarque de Holanda (1986); Rey *et al.* (2000); Devoto y Oli (1990); Berg (1993).

<sup>4</sup> Academia Española (1992). La cursiva es mía. V. t. referencias de la nota anterior. En inglés, la identificación de la tolerancia con el respeto no es, sin embargo, taxativa. Lo más cercano al respeto referido en el *Oxford English Dictionary* es “the disposition to be patient with or indulgent to the opinions or practices of others: *freedom from bigotry* or undue severity *in judging the conduct of others* [cursiva mía]”, pero las menciones a la indulgencia o la severidad siguen implicando una posición de superioridad. La explicación de esta peculiaridad debe relacionarse con la persistencia de un compromiso oficial con la Iglesia anglicana, y la vigencia de la *Toleration Act* de 1689 como base de todo el régimen de libertad religiosa, en Inglaterra; y con cómo la teoría de Locke sobre la tolerancia sigue inspirando, en aspectos sustanciales, la jurisprudencia estadounidense en materia de libertad de conciencia.

## 2. El significado de respeto I: respeto valorativo y tolerancia

Stephen Darwall (1977) ha intentado responder a esta pregunta, analizando los usos dados a la palabra *respeto*. Según Darwall, la idea de respeto está referida a dos tipos de relaciones distintas.

Por un lado, encontramos lo que el citado autor denomina *respeto valorativo* (*appraisal respect*), cuyos objetos serían aquellas personas a la que atribuimos cierta excelencia de carácter, o los mismos rasgos de excelentes. Se trata de una forma de reconocimiento que presta a ciertas personas y a otras no y que admite gradaciones. Tal reconocimiento no depende del beneficio que se reciba de la persona respetada, sino de las virtudes que se perciben en su forma de ser como rasgos estables<sup>5</sup>.

El *respeto valorativo* puede estar relacionado con alguna forma de la tolerancia entendida como comprensión: la admiración por la coherencia o la fidelidad que alguien demuestra respecto a sus ideales o forma de vida puede facilitar la identificación con esa persona como un-otro-como-yo a pesar de las diferencias de criterio y dar lugar a la tolerancia. Pensemos, por ejemplo, en la admiración que se granjeó Gandhi entre la opinión pública de los países coloniales con su política de resistencia pacífica y en cómo este aprecio resultó decisivo de cierta tolerancia gubernamental de las actividades del movimiento panindio independentista y, finalmente, del logro de la independencia. Igualmente, la abnegación de los protestantes de las sectas menores a la hora de encajar los suplicios infligidos por sus perseguidores sirvió de argumento contra la intolerancia, al ser interpretada aquella actitud como una evidencia de la superioridad moral de las víctimas de la intolerancia, comparadas con sus ejecutores.

Sin embargo, el respeto valorativo no ha sido una pieza clave ni de las defensas liberales de la tolerancia ni de las teorías originarias de éstas. Tampoco hay razón para que hubiera ocurrido o debiera ocurrir algo distinto. Para empezar, porque una de las circunstancias constitutivas de la tolerancia es que nos enfrentemos a una práctica que lesiona alguna de nuestras convicciones y normalmente las ideas, prácticas o formas de vida que desaprobamos no son las que merecen nuestra consideración más distinguida. Puede ocurrir, según se ha indicado, pero no sería correcto restringir la tolerancia a aquellos planteamientos que, aun cuando los rechazamos, también los ensalzamos por algún motivo. Y es que, en tal caso,

---

<sup>5</sup> V. Darwall (1977: 41-45). En este sentido valorativo, el *Diccionario* de la RAE define respeto como “veneración”. En la misma línea, Seco, Olimpia y Ramos (1999) relacionan “respetar” con las ideas de “admiración”, “devoción” y “autoridad”.

estaríamos restringiendo en exceso el ámbito de la tolerancia, ya que el campo semántico de lo tolerable, además de oponerse al de lo intolerable y al de lo aceptable sin más, debería configurarse con relación a criterios más exigentes de excelencia; y esto no coincide en absoluto con el entendimiento común de lo que es la tolerancia.

### 3. El significado de respeto II: respeto de reconocimiento

La otra clase de respeto que distingue Darwall es el *respeto de reconocimiento* (*recognition respect*), el cual consiste en una disposición a tomar en serio y ponderar adecuadamente en las propias deliberaciones *algún rasgo* de las personas o de sus obras, y actuar en consecuencia. Así, el respeto hacia una persona, sus ideas, o su forma de vida se hace equivaler con una actitud favorable a dispensarles el trato apropiado cuando se toman decisiones que les afectan. Con todo, *lo más distintivo de este tipo de respeto es que no presupone ningún tipo de escalonamiento evaluativo*<sup>6</sup>. En este sentido, la *humillación*, como es definida por Avishai Margalit, se presenta como lo opuesto al *respeto de reconocimiento*. Y es que, a diferencia de la *vergüenza*, la humillación, que Margalit asocia a “un tipo de conducta o condición que constituye una buena razón para que una persona considere que se le ha faltado al respeto”, no es un concepto relacionado con el éxito logrado. El concepto clave de la humillación es el rechazo de la pertenencia de una persona a la comunidad humana. Y este rechazo se produce cuando es reprobado o ignorado el modo en que tal persona “se expresa a sí misma como humana”. Un modo de expresión éste que *a menudo* se halla asociado a la pertenencia a un “grupo incluyente legítimo”<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Darwall (1977: 36 ss). La idea de respeto de reconocimiento se recoge en el *Diccionario* de la RAE claramente como “miramiento” y consideración”. En el *Diccionario de dudas y dificultades de la lengua española* de Manuel Seco (1995) como “actitud de la persona que guarda las consideraciones debidas a las personas o las cosas”. En el *Diccionario de uso del español* de María Moliner (1966-67), respeto se hace equivaler a tratar seria y atentamente una cosa, no a la ligera. Todas las acepciones de la palabra respeto que se refieren a manifestaciones de cortesía o comportamientos *debidos* a ciertas personas o lugares entrarían dentro de la noción de *respeto de reconocimiento*. No obstante, el rasgo de la ausencia de escalas evaluativas asociado al *respeto de reconocimiento* no es resaltado por estas descripciones del uso común del término “respeto”. En cambio, para Honneth (1997: 138-139) esta característica distintiva es la fundamental, y tiene el interés de coincidir con las categorías empleadas por Ihering (1905) al respecto.

<sup>7</sup> Margalit (1997: 22, 97, 111-124). No obstante la diferencia señalada, es posible que una persona llegue a sentirse avergonzada de algo de lo que no puede ser responsable, como es su identidad vinculada a un “grupo incluyente legítimo” (avergonzarse de su familia, extracción social, raza o sexo). En estos casos, la vergüenza incluye humillación. Pero, también, una persona puede ser humillada sin sentir por ello vergüenza alguna. Sería lo que le ocurre a quien responde a la humillación comprometiéndose con una acción política de resistencia colectiva. Gracias a este compromiso, el sujeto humillado puede llegar a la convicción indirecta de su valor moral. Sobre este último supuesto, v. Honneth (1997: 198ss).

La noción de *grupo incluyente legítimo* apela, según Margalit y Raz, a un grupo con un carácter y una cultura comunes que abarcan muchos y variados aspectos de la vida. La cultura común la conforman los estilos de vida, los modos de acción, y las aspiraciones y relaciones de sus miembros. Por eso, los gustos, elecciones, hábitos y maneras de tratar con próximos y extraños de las personas se ven influidos por los patrones específicos de los grupos a los que están vinculadas. La pertenencia al grupo es, en parte, una cuestión de reconocimiento: por lo general, las personas son consideradas miembros del grupo cuando son identificadas como tales por otros miembros. Condiciones como el lugar de nacimiento, el linaje, o participar en ciertos ritos también son causa de la referida identificación. Pero, normalmente, lo decisivo de la pertenencia al grupo es el reconocimiento informal por parte de los otros miembros. Tal reconocimiento no depende de ninguna prueba de excelencia (con excepción, quizá, de grupos con ritos de paso, como las tribus cazadoras o guerreras, o los grupos profesionales). Y, puesto que los grupos incluyentes no tienen por qué ser grupos pequeños en los que todo el mundo se conoce personalmente, la identificación de sus miembros se produce gracias a símbolos, como prendas de vestir y accesorios, habla o rituales. Claro, que la afiliación a un grupo incluyente implica también que sus miembros se identifiquen como partícipes de él. De hecho, la pertenencia al grupo es un hecho importante para la comprensión que sus miembros tienen de sí mismos<sup>8</sup>.

#### **4. El respeto (de *reconocimiento*) en las sociedades modernas, respeto liberal**

Conforme a la descripción ofrecida, todos pertenecemos a algún grupo incluyente y, generalmente, a más de uno: la nacionalidad, la religión, la región, la tribu o linaje familiar, el sexo u opción sexual, la clase social, la profesión... En las sociedades modernas, desde sus orígenes, los referentes de valor se encontraron sometidos a procesos reflexivos. Esto ha producido múltiples fracturas en los grupos ya existentes, generando otros nuevos.

La importancia adquirida por la tolerancia tiene de hecho que ver con la entidad que cobraron los conflictos derivados de la fragmentación del universo cristiano. Una ruptura ésta en cuya génesis está presente la misma mentalidad individualista que desencadenara una dinámica más compleja de diferenciación social: la tendencia a la separación de orden humano y orden natural; a la escisión entre la moral, la política y el arte por un lado y la ciencia, la teología y los hechos empíricos por otro. El resultado

---

<sup>8</sup> V. Margalit y Raz (1990); Margalit (1997: 116-118).

de todo este proceso de diversificación de referentes fue que, por contraste con las sociedades tradicionales, la cosmología o lo fáctico perdieron su función orientadora de la acción en beneficio de criterios determinados por los individuos (el *desencantamiento del mundo* del que hablaba Weber). Según la descripción de Dumont, el mundo físico pasó con la modernidad a entenderse básicamente como algo constituido por entidades separadas a imagen del sujeto individual, es decir, primordialmente como objeto de *análisis* a la espera de ser apropiado para fines diversos. También, de manera congruente con la hegemonía alcanzada por la burguesía comerciante y financiera, el ámbito privado llegó a configurarse como la unidad básica del mundo social, a partir de la cual lo público debía justificarse<sup>9</sup>. *Toda esta atomización de referentes de valor dio lugar a conflictos derivados de la fragmentación de los grupos incluyentes* que proveían a las personas de sus rasgos identitarios básicos. *Pero igualmente produjo un clima ideológico favorable a la resolución de estos conflictos por medio de la tolerancia.*

Comenzando por lo segundo, la separación entre la esfera civil y la religiosa postulada por el protestantismo sirvió de base a diversas justificaciones de la tolerancia: algunas en la línea de la razón de Estado; otras, que a la larga terminaron por imponerse, ligadas al respeto. Un ejemplo de estas últimas lo hallamos en la obra de John Locke, con su justificación de la tolerancia por el respeto que el poder civil debe a los derechos naturales de los súbditos. Igualmente, la conexión entre verdad y juicio personal que se establece con la modernidad sirvió de apoyo a diversos razonamientos contra la intolerancia: sobre la base de que ésta coartaba la conformación de un juicio auténtico, de que restringía las fuentes de información para elaborar tal juicio o de que la intolerancia se evidenciaba irrazonable ante la diversidad de juicios que los seres humanos daban por buenos en distintos contextos. Y también los ideales políticos individualistas sustentaron una crítica de la intolerancia por contravenir los derechos naturales. A partir del momento en que la libertad de conciencia pasó a engrosar la nómina de tales derechos, se dio paso a que la reivindicación de tolerancia fuera desplazada por la de libertad.

En lo que toca a los conflictos relacionados con la diversificación de referentes de valor, el primero de los grandes fue consecuencia de la Reforma protestante. La Reforma dio lugar a un cúmulo de situaciones en las que los miembros de un mismo grupo incluyente (la Cristiandad, un país determinado) se escindían negándose a alguna de las facciones resultantes o todas entre sí su pertenencia a la comunidad

---

<sup>9</sup> Thiebaut (1999: 56 ss.) vincula el desarrollo de la tolerancia al proceso moderno de diversificación social. V. también Dumont (1987: 253 ss.) y, sobre la vinculación entre el auge del comercio y la burguesía y la configuración moderna del ámbito privado, Habermas (1981:

humana en su aspecto más esencial: la condición de buenos cristianos. Estas situaciones se hallaban asociadas a diversas manifestaciones de rechazo de las doctrinas religiosas que venían a recoger el modo en que por excelencia las personas “se expresaban a sí mismas como humanas”. Las más crueles de estas manifestaciones de rechazo eran la coacción y violencia ejercidas contra los individuos con la pretensión de controlar sus creencias. Esta crueldad conllevaba en sí misma la forma extrema de humillación. Pero el rechazo a las maneras en que las mujeres y hombres entendían su fe conllevaba otras formas de humillación, como las restricciones a las prácticas de culto y a la movilidad geográfica o la discriminación en el disfrute de derechos civiles y políticos<sup>10</sup>.

La tolerancia en cuanto práctica no orientada por la estrategia se forjó originalmente como una respuesta contra todas las formas de humillación mencionadas, como una institución comprometida con el respeto *de reconocimiento*. Esta forma de tolerancia es la que la tradición liberal ha asumido como propia por excelencia. Pero, liberales o no, todos los partidarios de esta tolerancia tendente a acabar con la humillación han coincidido en la *ilegitimidad de la intolerancia con independencia de los beneficios que pudieran obtenerse mediante su ejercicio*. Si a pesar de la rancia polémica en torno a la dignidad de la tolerancia o su obsolescencia la tolerancia conserva un lugar relevante entre los valores de la democracia liberal y más allá de ésta, ello tiene mucho que ver con la amplitud del rechazo que la intolerancia suscita. Para algunos, de hecho, el rechazo a la intolerancia sería lo decisivo: así ocurre con los escritores de la *Enciclopedia* y con los filósofos contemporáneos del *liberalismo del miedo* como Judith Skhlar, Bernard Williams o Avishai Margalit. Según estos últimos, evitar la crueldad sería el objetivo prioritario del liberalismo, lo cual implica la prelación del rechazo a la intolerancia como forma de crueldad que es<sup>11</sup>. Con todo, no hay valedores históricos —y apenas valedores contemporáneos— de la tolerancia absoluta. El reverso de cualquier teoría de la tolerancia razonable es una teoría de lo intolerable, pues una tolerancia sin límites es coextensiva de una intolerancia sin límites. Ello no quita para que la interpretación de lo tolerable haya ido variando con el tiempo, en general, ampliándose, aunque no de forma lineal y continua. Ni para que echando la vista atrás podamos distinguir entre adalides más o menos decididos de la tolerancia.

---

pp. 53-64 y cap. II).

<sup>10</sup> Sobre las diferentes formas de la humillación, v Margalit (1997: caps. 9, 12 y 16).

<sup>11</sup> Skhlar (1984: 22) identifica la crueldad, más que nada, con ejercer dolor físico. Margalit (1997: 122-123) acepta este orden lexicográfico, aunque considera que a menudo resulta difícil decidir el mal mayor entre la crueldad física y la moral.

En cuanto a estos apologetas, debe tenerse en cuenta que *la reivindicación de la tolerancia en virtud del respeto (de reconocimiento) no comporta que se valore positivamente la existencia de una pluralidad de concepciones del bien antagónicas*. Algunas de las justificaciones típicas de la tolerancia sí están ligadas al aprecio por el pluralismo: por ejemplo, la que asocia la tolerancia con el valor que la diversidad de ideas y prácticas divergentes tiene para conocer la verdad o lo que puede resultarnos gratificante e incluso para el progreso humano; una justificación sostenida por Pico de la Mirandola, Rabelais, Montaigne y paradigmáticamente por John Stuart Mill. Pero esto no siempre ha sido ni es así.

Quien pasa por ser el padre intelectual del liberalismo, John Locke, convencido como estaba de que la Iglesia de Inglaterra era la verdadera, no apreciaba en absoluto la diversidad de credos. El requerimiento de tolerancia obedecía a la expresión de la humanidad recogida por el catálogo de derechos naturales y en particular al pacto de establecimiento de una autoridad política alcanzado para la protección de tales derechos<sup>12</sup>. La salvaguardia de la expresión de la humanidad asociada a la pertenencia a un grupo *incluyente* como pudiera ser la Iglesia de uno no contaba especialmente. Y es que, no sólo para Locke, también para la Ilustración francesa, para Kant y, aunque menos, para Hume o Mill la exigencia de respetar la humanidad definida en términos abstractos ha ido aparejada al desinterés por las particularidades de los seres humanos, especialmente por las peculiaridades heredadas. Lo que puede considerarse como corriente hegemónica del liberalismo histórico ha asociado los componentes *individualista*, *universalista* y *meliorista* de la concepción del hombre y la sociedad liberales a un régimen político *ciego a las diferencias* donde la también liberal *igualdad* ha sido interpretada como *generalidad*<sup>13</sup>. Una querencia por la generalidad de la ley que tuvo su origen en la preocupación de la burguesía por acabar con el régimen de privilegios del Antiguo Régimen. Y que continuó con las demandas de las masas por acabar con los privilegios, no sólo legales sino materiales, de la burguesía: únicamente en tiempos relativamente recientes hemos asistido a una reformulación de las reivindicaciones de igualdad como reivindicaciones de un trato diferenciado en las democracias liberales.

Entre los pensadores liberales contemporáneos sí es prácticamente unánime el reconocimiento del valor de la diferencia. Sin embargo, la primacía concedida a las diferencias *culturales*, de formas de vida, conduce a filósofos como Michael Walzer o John Gray a mantener que un régimen de tolerancia deberá otorgar primacía a las

---

<sup>12</sup> V. Solar (1996: 198-203).

<sup>13</sup> V. Gray (1994: 10-11; 1996: 116).

opciones individuales o a las colectivas según el contexto<sup>14</sup>. En todo caso, no hay teoría liberal que no prescriba una protección mínima de la facultad de elección individual: un grupo incluyente que no asuma esta protección mínima no puede considerarse *legítimo* para ninguna versión del liberalismo; aunque haya versiones de éste que, como la de John Stuart Mill o la de Joseph Raz, extienden este mínimo a un ámbito muy considerable de discrecionalidad individual.

En resumen, el liberalismo es compatible con una sociedad que no sea pluralista, pero no lo es con una sociedad que no sea al menos *tolerante* con arreglo a la definición de Margalit: aquella sociedad que, aunque no conceda ningún valor a la diversidad, consiente diversos modos de vida antagónicos. Una sociedad tolerante es suficiente para garantizar que las instituciones existentes en ella no son humillantes<sup>15</sup>.

Continuando con la estrecha relación existente entre el desarrollo de la tolerancia y la diversificación de referentes de valor, hallamos que conforme ha ido avanzando la modernización de las sociedades mayor ha sido la dependencia del valor de las tradiciones e identidades grupales respecto a la apropiación de éstas realizada por los individuos. Esto no sólo ha supuesto la multiplicación de las identidades colectivas asociadas al territorio, la clase social, las opciones políticas o a preservar las tradiciones en mayor o menor medida. También ha conllevado que el modo en que las personas “se expresan a sí mismas como humanas” a menudo se cifre en creaciones individuales análogas a las artísticas, aunque con carácter de sencilla artesanía de creencias y hábitos las más de las veces. La traducción paradigmática de este fenómeno en una filosofía de la tolerancia es el liberalismo romántico de John Stuart Mill.

Reformulador del utilitarismo, para Mill la mayor felicidad provenía del ejercicio de las *facultades superiores*, según testimoniaba la experiencia de quienes habían experimentado tal ejercicio. El desarrollo de estas facultades superiores –como la actividad mental, la preferencia moral o el juicio– estaba ligado al de la *individualidad* y esta a su vez con la “libertad y variedad de situaciones”. Por eso Mill consideraba tan destructivo el despotismo, fuera el despotismo del convencionalismo tan propio de la sociedad victoriana o el despotismo de unas masas con derecho a voto cuyas condiciones de vida no les permitían progresar intelectualmente. Y frente al despotismo reivindicaba la figura de los *genios*, los *héroes* excéntricos que con su ejemplo iluminaban el camino de la originalidad al resto de los hombres y podían

---

<sup>14</sup> Walzer (1998: 13-21)

<sup>15</sup> Margalit (1997: 143-144).

descubrir nuevas y mejores maneras de vivir y de obrar<sup>16</sup>. La mayoría debía tolerar a estos heterodoxos por más que no apreciaran sus ideas y hasta las reprobase. Sólo el *daño a terceros* se entiende como un criterio que hace razonable no tolerar una conducta<sup>17</sup>.

Con independencia de la mayor o menor corrección de las justificaciones que propone, el pensamiento de Mill compone una teoría de la tolerancia que ya es adecuada a un contexto de poder democrático. Mill identifica la intolerancia, no con la actitud de un gobernante singular, sino con una situación caracterizada por la informalidad y el descentramiento la cual demanda una solución que no puede ser sólo institucional, como la propuesta por Locke, sino que pasa por una ciudadanía virtuosa, esto es, tolerante.

No obstante el peso del individualismo en las sociedades contemporáneas, los medios de comunicación facilitan la filiación entre individuos localmente dispersos que comparten una forma parecida de entender las referencias sociales e igualmente promueven identidades grupales sintéticas de otras ya existentes, frecuentemente mediando en ello intereses comerciales. Estas identidades configuran *estilos de vida* en los que, cierto que de manera muy sujeta a cambios, las personas depositan la expresión cotidiana de su humanidad (qué compran, cómo se visten, comportan y relacionan con los demás y con su trabajo)<sup>18</sup>: la humillación puede venir también del rechazo o ignorancia de alguno de estos estilos. Y, por ello, esta dispersión de referentes constituye también un desafío para hacer realidad una *sociedad decente*.

Pero sería un error suponer que las formas de diversidad que aparecen en la modernidad tardía han reemplazado por completo a las enraizadas en fases anteriores de la modernidad, o incluso en persistentes relaciones premodernas. Estas identidades de origen moderno –como la nación– o premoderno –como las etnias y religiones– siguen constituyendo ingredientes comunes de la configuración de los proyectos personales de vida. Por eso, una política de tolerancia que se centrara exclusivamente en los disidentes o los individuos excéntricos encontrará la oposición de quienes siguen apegados activamente a una tradición religiosa o cultural. De igual forma, las personas que han edificado su identidad sobre un estilo de vida poco comprometido con comunidades estables no aceptarían la primitiva manera de entender la diferencia, que atribuía a los individuos un estatus de acuerdo con su pertenencia a los grupos<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> Mill ([1859] 1970: 129-140).

<sup>17</sup> *Ibid.*: 65.

<sup>18</sup> V. Giddens (1995:105 ss, cap.1).

#### 4. El catálogo de argumentos elementales a favor de la tolerancia

Con arreglo a lo expuesto, el respeto sobre el cual se sustenta la corriente principal de las teorías liberales de la tolerancia equivale a una disposición a no despreciar, antes bien dispensar el *trato adecuado*, a *ciertos rasgos* de las personas o de sus obras: los rasgos relativos al modo en que las personas se expresan a sí mismas como humanas, y que se encuentran normalmente asociados a la pertenencia a un grupo incluyente legítimo. Pero el respeto se presenta de una manera peculiar cuando se asocia a la tolerancia. Pues lo que viene a justificar, en este caso, no es, sencillamente, la necesidad de tomar en consideración las manifestaciones de la identidad personal referidas en las deliberaciones y actuaciones que pudieran afectarles. Ligado a la tolerancia, el respeto supone la obligación moral de *resistirse a una inclinación preexistente a intervenir en contra* de determinadas prácticas sociales o de determinadas personas en cuanto asociadas con tales prácticas.

Históricamente, la tolerancia como una forma de respeto que demanda no ceder a la tendencia a prohibir o discriminar lo que se reprueba, se ha justificado con diversos argumentos. Sin perjuicio de estar incurriendo en alguna omisión, o de la posibilidad de una redacción más acertada, el catálogo de estas justificaciones *elementales* incluiría las que se relacionan a continuación. Es difícil determinar exactamente el orden de aparición de los distintos argumentos típicos, ya que lo más frecuente es hallar más de uno en una misma doctrina o en la obra de un mismo autor. Por ello el orden de presentación sólo recoge la prelación histórica de manera aproximada. Junto al enunciado del *argumento elemental* o *razonamiento básico* se mencionan algunos autores o movimientos que se caracterizan por su empleo y una somera valoración:

a) En primer lugar, se ha argüido que *la intolerancia resulta inadmisibile, dado el valor que la diversidad de ideas y prácticas divergentes tiene para conocer la verdad o lo que puede resultarnos gratificante*. Este es un razonamiento muy añejo, que tiene precedentes en los defensores medievales de la tolerancia en virtud de lo *funcional* que resultaba la comunicación entre los diversos estamentos para el buen orden de la sociedad política, como fuera Christine de Pizan. Más ajustadas a una defensa de la tolerancia como respeto son sin embargo las tesis en este sentido de los humanistas Pico de la Mirandola, Rabelais y Montaigne. Este último merece una atención especial. Su insistencia en ver a las personas en toda su complejidad, la resistencia a situar cualquier manifestación particular del ser humano por encima de las demás, no sólo le

---

<sup>19</sup> Walzer (1998: 102).

condujo a apreciar la multiplicidad cultural y de maneras de vivir como un rasgo intrínseco de la humanidad. Igual que respetaba las costumbres como constitutivas del individuo, respetaba a los individuos en su diversidad interna. Y en esta diversidad el cuerpo proporcionaba, según Montaigne, una conexión con el paso del tiempo y las contingencias que a la mente por sí sola resultaba extraña. Una conexión que facilitaba el ponerse en el lugar del otro, a partir de las familiares experiencias de placer y dolor, de una manera que podía compensar el antagonismo que tan frecuentemente resultaba del encuentro con las ideas abstractas de los demás. En este sentido, para Montaigne, dañar el cuerpo no era menos grave que dañar el alma, pues no era más ajeno a lo moral que pudiera serlo la mente.

Montaigne, pues, reivindicaba el respeto por la diversidad no sólo como un medio para el Conocimiento, sino como la forma del Conocimiento mismo. Calificar a este autor como un precursor del liberalismo romántico de Mill no puede considerarse por ello demasiado atrevido. También Montaigne, como Mill, reivindicó la privacidad. Aunque mucho más pesimista que el británico, no creía el francés en la posibilidad de reformar al hombre renovando sus creencias. Preso del fatalismo, asumirá un conservadurismo basado en la repugnancia universal<sup>20</sup>.

Quizá esta falta de confianza de Montaigne en una solución política para el problema de los conflictos culturales (con los indígenas de las tierras recién descubiertas) y religiosos ha propiciado que su teoría de la tolerancia se asimile a un alegato escéptico<sup>21</sup>. Y, no agotándose en el escepticismo el discurso de Montaigne, lo cierto es que algunos pasajes de su obra son bastantes explícitos en ese sentido<sup>22</sup>.

La mayor trascendencia de la justificación de la tolerancia en razón de su valor para el conocimiento de la verdad teórica y práctica vino de la mano de la Ilustración y particularmente de haberse llegado a configurar como uno de los componentes de la doctrina liberal de la opinión pública. Aunque los argumentos relativistas y escépticos tuvieran su peso, la defensa de la tolerancia en *La Enciclopedia* se vinculó más que nada a la necesidad de promover el pensamiento racional: la intolerancia resultaba inaceptable, ya que constituía la forma más contundente de oposición a la duda sistemática y a la revisión de las conclusiones, de las cuales dependía el *progreso* del Conocimiento<sup>23</sup>. En esto tuvo que ver la fe en este progreso inspirada por los logros de

---

<sup>20</sup> *Ibid.*: 59-64.

<sup>21</sup> Así, Popkin (1979: 42,54).

<sup>22</sup> Creppell (2003: 66-68).

<sup>23</sup> V. los artículos "Libertad", "Tolerancia", "Intolerancia", "Fanatismo", "Superstición" "Agnus scythicus", "Águila", "Aius locutius", "Brahmanes" o "Autoridad en los discursos y los escritos" (Soboul, ed., 1998a: 37-40, 40-41, 50-59); v. también Soboul (1998b: 17).

los seres humanos que la misma *Enciclopedia* atestiguaba<sup>24</sup>. Pero igualmente pesaron otras circunstancias. Una de ellas fue la consagración por filósofos como Pierre Bayle de la *crítica* como vía humana para aproximarse al designio divino, diera lugar o no al descubrimiento del sentido auténtico de éste. Otra a destacar, la extensión a campos no religiosos de la dinámica de enjuiciar la estructura de creencias vigente y favorecer la pluralidad puesta en marcha por la tolerancia. Esto sirvió para configurar la diversidad de ideas y prácticas como una realidad plenamente accesible a la razón humana, al no tenerse que considerar la cuestión de la fe. Un fenómeno estuvo vinculado a la aparición de nuevos foros de relación de la sociedad burguesa a partir de finales del XVII.

En los cafés, salones, jardines y clubes, herederos burgueses de la sociedad cortesana, se dialoga sobre todo tipo de temas, cosa posible por la accesibilidad de las obras artísticas y filosóficas y de las noticias políticas que brinda la imprenta. Las discusiones que se llevan a cabo en estos nuevos ámbitos públicos se experimentan como potencialmente dirigidas y representativas de lo opinado por un público más amplio, integrado por todos aquellos a quienes resultan accesibles los asuntos tratados. Así es rehabilitada para la autocomprensión e institucionalización jurídica de la sociedad burguesa la antigua categoría griega de lo público como esfera común de los ciudadanos libres, en la que trafican como iguales siendo todo a todos visible. Y es que, aunque en principio el público se identifique con el público lector de propietarios instruidos, se entendía que llegar a formar parte de ese público estaba al alcance de cualquiera<sup>25</sup>.

Según se expuso, también John Stuart Mill incluirá el valor que para el descubrimiento de la verdad tiene la tolerancia en su alegato a favor de ésta basado en la autonomía. Y, en tiempos más recientes, Karl Popper ha identificado la *sociedad abierta* y tolerante liberal como el único contexto donde el conocimiento científico puede prosperar, al no verse constreñido por la falta de libertades y los intereses oligocráticos de Estado. En general, cuando se habla de la tolerancia como un presupuesto de la democracia, esto tiene mucho que ver con el papel reservado a la tolerancia por este razonamiento básico. Tal cosa vale también para las justificaciones contemporáneas en clave dialógica de la democracia, como la que con bastante acierto a mi juicio ha desarrollado en clave dialógica Sheila Benhabib.

Un presupuesto básico de la teoría de la tolerancia de Benhabib es que el entendimiento práctico en las circunstancias de una sociedad moderna –o en una sociedad en la que son modernos los ideales políticos fundamentales– no es posible

---

<sup>24</sup> Peces-Barba (1988: cap. IV).

sobre la base de una tradición. Como consecuencia de los diversos procesos que dieron lugar a la diversificación de los referentes normativos, la reproducción de las tradiciones culturales, el establecimiento de la integración social y la formación de la identidad individual se han visto crecientemente afectadas por el medio que es la comunicación mediante discursos argumentativos. A resultas de ello, el horizonte de legitimidad de una decisión política ha sido conformado como su aceptabilidad racional por parte del común de los afectados<sup>26</sup>. Habida cuenta de que no es posible mantener que existan normas sustantivas racionales y universales *por descubrir*, sino que únicamente un procedimiento cooperativo entre los implicados puede dar lugar a la *construcción* de soluciones válidas para cada caso, la posibilidad de un acuerdo dependerá de la *disposición* de las partes a escuchar y tomar en serio en cuanto oferta normativa la posición del otro, *a pesar de la inicial reprobación* que pueda suscitarles<sup>27</sup>. Ello implica una *disposición a reformar el propio juicio* y, gracias a ello, *reformular los términos de la convivencia de una manera que incluya puntos de vista hasta un cierto momento excluidos*. En el contexto de las democracias liberales, la tolerancia revestida de un *sentido activo o positivo* aparece, pues, como una institución imprescindible para que pueda producirse la legitimación de las normas conforme a un *proceso interactivo real* y no virtual, no formulado en los términos hipotéticos del contractualismo<sup>28</sup>.

En cuanto a la validez de la defensa de la tolerancia basada en el valor para el conocimiento de la verdad, en su versión milliana se hallaba expuesta a la crítica de carecían de amparo todos los casos en los que la libertad fallaba al promover la racionalidad y el desarrollo del conocimiento. El optimismo de Mill le permitía, sin embargo, despreciar por irrelevante la posibilidad de que las personas pudieran libre y autónomamente elegir un camino distinto al de la perfección moral y el refinamiento emocional del cultivo de los placeres superiores<sup>29</sup>.

Con todo, el modo en que se presenta el primer argumento elemental a favor de la tolerancia en la teoría dialógica de la democracia conlleva una forma de vida menos exigente y mucho más inclusiva del abanico de concepciones del bien que podemos hallar en una sociedad moderna. El constructivismo epistemológico supuesto por tal teoría únicamente exige la preservación de las condiciones que hacen posible que los problemas sociales encuentren una solución a través del diálogo o de una negociación o votación equitativas. Ello supone que debe negarse el respeto y la consideración de

---

<sup>25</sup> Habermas (1981: cap. III).

<sup>26</sup> Benhabib (1986: 241-248; 1992: 40-42).

<sup>27</sup> Así lo cree también García Guitián (2002: 59-60).

<sup>28</sup> V. Apel (1997: 206-207).

<sup>29</sup> Mendus (1989: 64-65).

miembros aptos para la cooperación social a quienes mantienen cosmovisiones, posiciones políticas o modos de vida claramente incompatibles con la articulación dialogada de las discrepancias: movimientos o sectas contrarios a la libertad de conciencia, que no admitan un estatuto de iguales derechos para todos los ciudadanos o que nieguen la humanidad integral de grupos de ciudadanos definidos por su raza, religión u orientación sexual. *No estamos* cívicamente *obligados* a sobreponernos al rechazo que nos susciten tales posiciones, sea por su intolerancia, sea por su falta de reconocimiento de derechos. Y, por consiguiente, tampoco tenemos por qué reconsiderar nuestros principios y normas de convivencia para hospedar sus pretensiones de verdad o corrección. Ello también supone que *no es prescriptivo* el diálogo con quienes practican violaciones de derechos o las amparan con sus manifestaciones, o con quienes no admiten un estatuto de iguales derechos para todos los ciudadanos (otra cosa es que la prudencia haga tal diálogo conveniente). La estabilidad de la democracia depende, entre otras cosas, de que sea públicamente conocido que sólo se pueden obtener réditos políticos cumpliendo las normas reguladoras de la libertad y la igualdad de los ciudadanos en lo referente a la protección frente a la coacción, el derecho a la participación política y el reparto de cargas y beneficios sociales.

Lo anterior no implica, sin embargo, que las sectas o movimientos referidos deban ser prohibidos o perseguidos en todo caso. Como regla general, corresponde tolerarlas (en sentido *negativo* de no someterlas a coacción) a pesar de la razonable reprobación que puedan suscitar, siempre que se den dos condiciones: primera, que no incurran en violaciones de derechos; y segunda, que la libertad de los intolerantes no suponga riesgo para el sistema de libertades de la generalidad de los ciudadanos<sup>30</sup>. Esto último apela a un juicio de prudencia política que, como se indicó más arriba, tiende a aparecer siempre que se trata de establecer límites a lo tolerable.

b) En segundo lugar, *la tolerancia de los heterodoxos, o de quienes discrepan de uno, se ha reivindicado a la luz de las limitaciones del conocimiento humano, que a nadie permite arrogarse la certidumbre de contar con la más fiel doctrina de la fe (o con la verdad moral)*. Ya se ofrecieron algunas notas acerca del modo en que Erasmo mantuvo esta posición. La esperanza en la reunificación que asocia Erasmo a la tolerancia nos habla de la estrecha conexión que existe en su obra entre este argumento elemental y el referido al valor de la tolerancia para desvelar la verdad antes comentado. Una conexión que, por cierto, también es apreciable en la obra de

---

<sup>30</sup> En este punto sigo a John Rawls (1971: §35) y a Galeotti (2002: cap. 5º).

Pierre Bayle. La imperfección que percibía en el ser humano hacía afirmar a Bayle que lo más importante no podía ser que éste desvelase la verdad, pues no siempre llegarían las personas a alcanzar su propósito en este sentido, sino la tarea misma de la búsqueda racional. A partir de aquí, Bayle reivindicaba la discusión crítica como vía privilegiada de acceder a la verdad de cualquier tipo<sup>31</sup>.

La influencia de Bayle sobre Locke y sobre el pensamiento estadounidense acerca de la libertad de conciencia y expresión fue muy notable. Locke planteaba que, puesto que no era posible determinar con certeza que las revelaciones en las que se basaban las doctrinas de las diferentes Iglesias fueran originarias de Dios, tampoco podía ser establecida cuál fuera la verdadera Iglesia. Por ello resultaba una empresa vana emplear la fuerza para imponer *la doctrina verdadera*<sup>32</sup>.

Por influencia de Locke, la justificación pública de la tolerancia en el *liberalismo político* de John Rawls también tiene que ver con la constatación de que existen ciertos límites a lo susceptible de ser racionalmente acordado. Debido a una serie de circunstancias que dificultan la apreciación de la evidencia y la ponderación de las razones (la imprecisión de los conceptos, la complejidad de la evidencia empírica...) se originan desacuerdos entre personas plenamente facultadas tanto para el razonamiento teórico como para el práctico<sup>33</sup>. Estos *desacuerdos razonables* separan a ciudadanos que, en aras de la cooperación social y en los ámbitos apropiados para ello, han de *tolerar* que la estructura básica de la sociedad no se organice sobre la base de sus visiones globales del mundo; aunque tales convicciones no fueran racionalmente despreciables, por no poderse refutar de manera concluyente<sup>34</sup>.

El modo en que Rawls hace derivar la exigencia de tolerancia de la existencia de *desacuerdos razonables* ha sido objeto de varias críticas<sup>35</sup>. Por una parte, se ha planteado la imposibilidad práctica de atender a los requerimientos de Rawls: a pesar de estar absolutamente convencida de la verdad de unas creencias, una persona debería admitir que otros que quizás piensan lo contrario también están en lo cierto. Pero, ¿acaso reconocer la verdad de posiciones opuestas no conlleva debilitar las propias convicciones? Este efecto debilitante es, según Brian Barry inevitable. De hecho, en las condiciones *desencantadas* del mundo moderno no sería posible mantener las convicciones más que desde la incertidumbre, piensa este autor. Por ello, el liberalismo político defendido por Rawls no podría radicar más que en el escepticismo. Pero esto no supondría ningún desastre, pues no comprometería el

---

<sup>31</sup> King (1998: 93-99).

<sup>32</sup> Locke ([1689] 1985: 3, 20, 29, 55, 57); Solar (1996: 229-248).

<sup>33</sup> Rawls (1993: I. §6.1, II. §2.2-3).

<sup>34</sup> V. Escamez (2005: primer epígrafe).

<sup>35</sup> Además de las que se comentan en el cuerpo del artículo, v. Estlund (1998).

fundamento del orden social con ninguna visión del florecimiento humano. El escepticismo sería, más bien, una doctrina *epistemológica* sobre la certeza con que pueden sostenerse las concepciones de lo que constituye el florecer humano<sup>36</sup>.

Joseph Raz, por su lado, ha reprochado a Rawls que no postule la *verdad* de la concepción de la justicia como el fundamento *público* del orden político. Sin una pretensión de verdad, una teoría de la justicia degeneraría en una débil teoría de la estabilidad, ya que la estabilidad no puede provenir de otra cosa que del convencimiento. Y la fuerza de convicción de la teoría sólo puede asegurarla que la teoría satisfaga unos estándares de corrección “asequibles pública, objetiva e imparcialmente” y cuya validez no pueda rechazar nadie bien informado<sup>37</sup>.

Como bien ha puntualizado Susan Mendus, el error de la crítica de Raz es no tener en cuenta que en el contexto de la cultura moderna la legitimidad política no puede depender de creencias globales acerca del valor de la existencia<sup>38</sup>. Un hecho característico de la modernidad es la presencia de profundos desacuerdos que afectan a cuestiones tales como la salvación del alma. En estas circunstancias, apelar al modo de Raz, a *la verdad pública y objetiva* como pilar del orden político no promete ser muy provechoso; pues el convencimiento en la verdad de las propias convicciones, más que una solución política constituye el núcleo del problema. Ya Locke había llamado la atención acerca de la necesidad de evitar relacionar el ejercicio del poder público con las creencias religiosas, entre otras cosas habida cuenta de la imposibilidad de llegar a un acuerdo sobre la verdadera fe<sup>39</sup>. El reconocimiento de estos límites de la razón en aras de la legitimidad es lo que viene también a expresar la obligación de admitir las *cargas del juicio* por parte de los ciudadanos que ocupan el lugar del “magistrado civil” como titulares de la soberanía. Sólo que en el liberalismo político los desacuerdos razonables se extienden también a las respuestas filosóficas a cuestiones existenciales.

En cuanto a la crítica de Barry de que la pretensión de Rawls de radicar la tolerancia en las cargas del juicio no puede conducir a otra cosa que a una actitud escéptica, esta sí que apunta a la línea de flotación de la defensa de la tolerancia en virtud de las limitaciones del conocimiento humano. Y lo hace en la medida en que necesitamos de razones distintas a la incertidumbre para cerciorarnos de la corrección de la norma que estipula la tolerancia entre las diversas concepciones del mundo. Estas razones las encontrará Rawls en los *argumentos elementales c y d*, sobre todo en este último como se expondrá más abajo. La enmienda de Barry al liberalismo

---

<sup>36</sup> Barry (1995: 174-179).

<sup>37</sup> Raz (1990: 15, 43).

<sup>38</sup> Mendus (1998: 25-26).

político de Rawls de asentar la tolerancia en una cosmovisión escéptica no es sin embargo aceptable, por la misma razón invocada por Mendus de que en una sociedad moderna la legitimidad política no puede depender de creencias globales acerca del valor de la existencia.

c) Igualmente, se ha sostenido que es ilegítimo actuar contra doctrinas religiosas distintas a las propias por mucho que uno las rechace, ya que es parte del designio divino que exista más de una vía para la salvación. Lo que, de manera más general, cabría expresar como que *existe un deber de tolerancia en virtud del hecho de que existe una pluralidad de concepciones del bien que no se debe ni a la maldad ni al error*. Este argumento cabe entenderlo como un desarrollo de la noción de tolerancia como caridad del cual fueron responsables principales algunos teólogos protestantes “radicales”. Aun cuando influidos por la doctrina de Erasmo, la caridad en estos protestantes tenía un fundamento añadido: el de que las conciencias de las personas eran moldeadas por la voluntad divina, por lo cual los hombres debían desprenderse de toda soberbia y respetarse las unas a las otras. Esta idea apuntaba ya al desbordamiento de la misma noción de la tolerancia y a la afirmación de la libertad de conciencia. Pues si Dios había dispuesto que la Humanidad interpretase de manera diversa su designio, nadie tendría competencia para perseguir aquellas interpretaciones de las que discrepaba y no habría lugar a que fueran *toleradas*. Lutero abandonó pronto esta posición, pero sobre su base las sectas protestantes minoritarias y perseguidas desplegaron un importante movimiento de resistencia contra la intolerancia y por la libertad de conciencia entre los siglos XVI y XVIII. Un movimiento que se extendió hasta América del Norte, donde el derecho a la libertad de conciencia presidirá la regulación constitucional de los derechos individuales en los Estados Unidos. Además, esta noción de la sacralidad de la conciencia se proyectará en la Teoría Política liberal anglosajona y el iusnaturalismo holandés y gracias a ello en una filosofía sobre los límites del poder del Estado que adquirirá predicamento universal.

A la justificación elemental de la tolerancia basada en la existencia de un pluralismo no basado en el error se puede llegar como conclusión de las limitaciones del conocimiento humano para conocer la verdad. Este sería el caso de Locke, quien siguiendo a Pierre Bayle postulará que los hombres debían “pensar y conocer por sí mismos”: por verdadera que pudiera resultar una opinión, si no era aceptada en virtud

---

<sup>39</sup> Locke ([1689]1985: 20-21).

de un examen personal, no podía dar lugar a un verdadero conocimiento<sup>40</sup>. En esta idea de Locke, que ya contiene el germen de la afirmación de Mill del derecho de los hombres a experimentar con su vida y equivocarse, se encierra la razón principal por la cual las creencias *cuentan* en la modernidad. Esta razón no es, como sugiere Rawls en la introducción a *El liberalismo político*<sup>41</sup>, el carácter salvífico de los credos modernos en competencia, frente por ejemplo el paradigma religioso de la Antigüedad clásica. Lo más distintivo de la modernidad sería que las creencias cuentan en cuanto productos del razonamiento individual. Y en esta idea se resume también el propósito moral del reconocimiento de las *cargas del juicio* por el liberalismo político: que no se debe interferir en el derecho de los demás a darse a sí mismos una concepción del mundo<sup>42</sup>.

A partir de la noción de que existe una multiplicidad de concepciones del mundo plausibles, cada ciudadano debe poder aceptar los principios básicos del orden sociopolítico con arreglo a su propia concepción. Ninguna cosmovisión debe ser objeto de discriminación, lo cual lleva a Rawls a aseverar que el orden social básico sólo será válido si es capaz de suscitar un *consenso por superposición* de todas. No obstante, para eludir el relativismo al que puede conducir la idea de que son válidas una pluralidad de visiones globales acerca del valor de la vida y de la sociedad, Rawls integra las cargas del juicio dentro de los “preceptos morales que estipulan, en parte, lo que representa vivir de acuerdo con los deberes impuestos por la participación en un sistema de cooperación social basado en el respeto mutuo”<sup>43</sup>. De esta manera, el valor de la justificación de la tolerancia en virtud de que hay más de una visión del mundo correcta se manifiesta dependiente del rechazo de la intolerancia por ir en contra de un régimen político protector de ciertos derechos básicos de las personas. Esto, como podrá apreciarse a continuación, puede predicarse también de las teorías liberales *pluralistas*, que tendrían más que ver con la tradición escéptica o relativista de defensa de la tolerancia que con la “tolerancia como búsqueda de la verdad” como diría Gray.

La idea de que existe más de una vía para la salvación, en su versión secularizada de que no por error ni maldad existe una variedad de visiones acerca de la *vida buena* debe mucho, según se ha indicado, a la noción protestante de la

---

<sup>40</sup> Locke ([1690] 1986). V., en particular el libro I, cap. IV. Para una exposición detallada del sentido moral que otorga Locke a que el conocimiento sólo puede venir dado por la propia experiencia sensitiva o reflexiva, v. Solar (1996: 242-248).

<sup>41</sup> Rawls (1993: xxi [21]).

<sup>42</sup> Rawls (1993: 61 [92]); Mendus (1998: 12 ss.).

<sup>43</sup> Mulhall y Swift (1996: 315); Mulhall (1996: 168-170).

sacralizada de la conciencia. Sin embargo, hay otra tradición intelectual que confluye en la defensa de la tolerancia basada en lo irrazonable de despreciar la diversidad. Esta es la tradición moderna de los escépticos y relativistas, que se remonta a Montaigne, Fermin Didot, Pascal y los libertinos ingleses y franceses, todos los cuales influyeron, a su vez, en Montesquieu, Voltaire y los redactores de la *Enciclopedia*. El liberalismo contemporáneo ha reinterpretado esta tradición que viene a defender la tolerancia ante la evidencia de la mutabilidad de los dogmas en el espacio y en el tiempo apoyándose en nociones de Filosofía del Lenguaje. Y en esta reinterpretación Isaiah Berlin aparece como un pionero.

La validez de cualquier jerarquía que pudiera establecerse entre valores, piensa Berlin, tendría como límite la pluralidad de conceptos regulativos entramados en el lenguaje. Y este lenguaje varía de sociedad en sociedad, y aún dentro de una misma sociedad no es unívoco; ni siquiera alcanza a serlo el argot filosófico. A resultas de ello nos encontramos con la *inconmensurabilidad* de ciertos valores que convierte en ilusoria cualquier pretensión de hallar unos pocos principios filosóficos comprensivos del universo humano de los valores y por ende en ilegítima la pretensión de imponerlos. El caso de Berlin es ilustrativo también de cómo el argumento relativo a la existencia de una diversidad de concepciones del bien plausibles refuerza y se ve reforzado por el argumento *epistemológico*, acerca de la finitud consustancial del conocimiento humano, para defender la tolerancia. Esta asociación con la defensa de la tolerancia sobre la base de las limitaciones del conocimiento humano no permite, sin embargo, a Berlin solventar un serio problema al que se enfrenta el argumento de que existe una diversidad de concepciones del bien correctas. Tal problema es el de la defensa del valor de las concepciones del bien tolerantes frente a las que no lo son.

El correlato de afirmar la ausencia general de jerarquía entre valores es remitir el sentido de la tolerancia a los distintos sistemas axiológicos existentes. Serían admisibles por tanto doctrinas de la tolerancia diversas y hasta opuestas entre sí, sin que pudiera determinarse de modo general la mayor corrección de una de ellas. Algo que con claridad sostiene Michael Walzer y que Berlin no termina de admitir; es de suponer que al identificar la protección de la libertad negativa de los *individuos* como parte del *mínimo moral universal*, pues de otra manera sólo estaría reconociendo el valor al pluralismo en cuanto restringido a las formas de vida modernas. En todo caso, para evitar que el pluralismo termine avalando regímenes crueles o asfixiantes de la libertad, quienes fundamentan en última instancia la tolerancia en que existe una irreductible diversidad de concepciones del bien necesitan apelar a la existencia de unos límites válidos para los partícipes de cualquier cultura. Y todos ellos –desde

Isaiah Berlin a John Gray pasando por Michael Walzer o Richard Rorty– se encuentran con dificultades parecidas problemas a la hora de hacerlo.

Para ilustrar el tenor de las dificultades referidas centrémonos por un momento en la teoría matriz del pluralismo liberal contemporáneo, la de Berlin. Según ésta, el contenido de los límites éticos universalmente irrebasables puede conocerse a la luz de evidencias filosóficas y científicas, en particular antropológicas. En esto nada diferiría el conocimiento de la moralidad básica del de las estructuras conceptuales y las normas sustantivas en general comunes a la humanidad<sup>44</sup>. Pero además, la identificación de esta moralidad esencial dependería de la conciencia que se tiene de su carácter *mínimo* y *universal*, particularmente en el mundo occidental, la cual se habría desarrollado como reacción al Holocausto y a los excesos del Romanticismo. Mas, ¿cómo puede estar Berlin seguro de que lo que revela el estado de las convicciones de los europeos occidentales es un cuerpo mínimo de derecho universal? ¿No podría ser que esas normas dieran cuenta *tan sólo* de la esencia de la cultura política y moral de las sociedades liberales, y que no nos comprometieran más que a nosotros? Por lo demás, la determinación del mínimo normativo universal sobre la base de un realismo de las emociones y las instituciones se encuentra afectada por todos los problemas de la aplicación de una metodología lógico-empírica al conocimiento normativo.

e) La última justificación de la tolerancia viene a denostar la intolerancia como ilegítima porque ir en contra de un régimen político compatible, protector o realizador de los *derechos fundamentales* de las personas. Originalmente estos derechos fueron considerados como *derechos naturales*, como es apreciable paradigmáticamente en la obra de John Locke. A menudo se identifica a Locke con una concepción de la tolerancia basada en la inutilidad inmediata del actuar intolerante<sup>45</sup>: la intolerancia sería *irracional* por cuanto persigue un objetivo imposible de conseguir mediante la coacción. Locke sostuvo efectivamente esta posición, que es ciertamente endeble por cuanto con la fuerza se pueden controlar las fuentes de la creencia (publicaciones, predicaciones, castigos a lectores y oyentes)<sup>46</sup>. Sin embargo –contra lo que se ha mantenido frecuentemente–, no se trata del único argumento a favor de la tolerancia manejado por Locke y desde luego no del fundamental.

---

<sup>44</sup> Berlin (1978 : 164-66 [267-70]); Gray (1996: 90-95).

<sup>45</sup> El argumento clásico al respecto es el de Jonas Proast (*The Argument of the Letter concerning Toleration, Briefly Consider'd and Answer'd*), reproducido por Locke (1963a: 116). En el mismo sentido, más recientemente, Waldron (1988).

<sup>46</sup> Waldron (1985: 117).

Para Locke el empleo de la coacción por parte de la autoridad política no podía ser *legítimo* si no era útil “para promover algún bien mayor [que aquel en cuya privación consistía el castigo]”<sup>47</sup>. Y a este respecto, la categoría de los bienes venía dada por el contrato originario del poder civil. Un contrato que heredaba de Hobbes el objeto de preservar la vida y el bienestar (este último concretado en la defensa de la propiedad) de los individuos. Pero que también incluía la protección de la libertad de aquellos.

Tal inclusión de la libertad como derecho natural a proteger por la autoridad política imponía límites a la discrecionalidad del soberano para el dictado del derecho civil, de modo que el arbitrio del gobernante no alcanzará ya la amplitud que Hobbes le reconociera. En el esquema de Locke, el libre albedrío de los súbditos será algo más que una circunstancia constitutiva del medio social en el que el soberano desarrolla su acción de gobierno. Pero nótese que esto no supone que la tolerancia respondiese a la intangibilidad de un derecho natural a la libertad de conciencia, como pretendían las sectas protestantes radicales. Para Locke, conceder prioridad a la conciencia sobre la paz y la seguridad equivalía a sembrar la involución del estado civil al de naturaleza. Lo que sostienen las tres *Cartas sobre la tolerancia* y los *Dos tratados sobre el gobierno civil* es la ilegitimidad de cualquier merma o privación de la libertad, la integridad física o la propiedad motivada por razones religiosas y, sobre esta base, lo justificado de la resistencia violenta contra los gobernantes que incurriesen en tal ilegitimidad. Mas, puesto que la salvaguardia de los tres derechos naturales citados pasa por la protección de la esfera religiosa, en virtud de ello tal esfera debía gozar “de la protección privilegiada que corresponde a los derechos naturales”<sup>48</sup>.

La justificación de los derechos por formar parte de un supuesto orden natural no puede suscitar el acuerdo del conjunto de los ciudadanos en un contexto cultural moderno. Este hecho ha conducido a un pensador liberal como John Rawls a buscar el fundamento de los derechos, y en general de los principios básicos del orden sociopolítico, en una serie “creencias generales compartidas por el común de los ciudadanos como parte de su conocimiento público”. Un conjunto de creencias que formarían parte de la cultura pública; de las instituciones jurídicas y políticas más importantes, así como de las principales tradiciones históricas de su interpretación<sup>49</sup>. Entre estas creencias estaría precisamente la de que el pluralismo razonable es “el

---

<sup>47</sup> Locke (1963a: 67).

<sup>48</sup> Solar Cayón (1996: 218). Sobre lo anterior, v. *ibíd.*: 212-218.

<sup>49</sup> Rawls (1993: II.§4).

resultado *inevitable* del libre desarrollo de la razón humana<sup>50</sup>. A resultas de ello, surge la obligación para todos los ciudadanos de una democracia liberal de obviar las consideraciones sobre concepciones globales de la vida siempre que deban tratar cuestiones constitucionales o de justicia básica. Los ciudadanos deben tolerar que el orden social no se fundamente en su concepción global del mundo a pesar de que ésta no resulte implausible, porque conceptualmente el resto de las concepciones tampoco lo son. Y ello aunque su concepción global del mundo cuente con un apoyo social mayoritario. Además de esta expectativa de virtud pública, también los valores liberales básicos —particularmente los valores de la libertad y la igualdad y la idea de las *cargas del juicio* derivada de esta última—, imponen un fundamento del social con arreglo al *principio de tolerancia*. Esto es, la elusión de consideraciones relativas a concepciones globales del mundo en las justificaciones oficiales de las normas referidas a la organización institucional del Estado y los derechos y deberes de los ciudadanos.

La configuración de la tolerancia como una virtud y un principio derivados de los valores *políticos* básicos del Estado liberal democrático sirve para afirmar públicamente un régimen respetuoso con las diferencias frente a dos críticas fuertes ya referidas: la de que es incierto el valor de una forma de vida tolerante y la de que tan válida es tal forma de vida como la que incorpora la intolerancia como práctica generalizada. Sin embargo, asentar la tolerancia en una suerte de tradición, por restringida que se encuentre esta tradición a valores políticos, presenta los mencionados problemas de la vigencia de las tradiciones en un contexto cultural moderno: las sociedades modernas no pueden entenderse como entidades clausuradas y homogéneamente constituidas en torno a una sola tradición. De hecho, el pluralismo cosmovisivo existente, tanto dentro de las fronteras de las sociedades democráticas como en un ámbito transnacional que gana día a día en importancia como cuestión de política interna, proviene en parte de formas de vida que han mantenido y aún mantienen una pugna histórica con el liberalismo. A la vista de esto, reivindicar que la respuesta a los desafíos derivados del pluralismo cosmovisivo ha de provenir de los valores de la tradición hegemónica, por inclusivos que éstos sean, entraña una solución no demasiado atractiva para las comunidades de valor con menos capacidad de imponerse. Dispuestas así las cosas, tales comunidades pueden percibir la relación con el liberalismo político como no más que un *modus vivendi*. Además, en un contexto cultural donde el valor inmanente de la tradición no se considera justificación normativa suficiente —como es el contexto moderno—, radicar en una tradición dada

---

<sup>50</sup> Rawls (1993: 37 [67]).

los cimientos del orden sociopolítico enfrenta a los propios liberales al problema de cómo cerciorarse de sus presupuestos de partida.

No obstante, la justificación de la tolerancia propuesta por el liberalismo político resulta muy aprovechable si interpretamos –y no hace falta forzar la teoría para ello– que lo que postula es partir del hecho histórico de la inmersión constitutiva de las personas en la comunidad liberal de valores y en otras comunidades de valor coherentes con ella para hacer posible un orden político susceptible de ser *aceptado efectivamente por todos* los ciudadanos. En verdad el objetivo de la más plena aceptación del orden político responde a la idea *liberal* de la legitimidad por consentimiento y esta idea está ligada al valor primordial que para el liberalismo tienen los intereses individuales. Pero la manera en que el liberalismo político acoge la legitimidad por consentimiento, empleando nociones como las de *consenso superpuesto* y entendimiento sobre la base de *razones públicas* y no particulares, nos hablan de una apropiación reflexiva de este componente esencial de la tradición liberal. Una apropiación reflexiva que, más allá del valor *semántico* que la legitimidad por consentimiento pueda tener como parte del léxico de la tradición liberal, se interesa por el valor *pragmático* de la referida noción para lograr un acuerdo sobre los principios directivos de la cooperación social.

Según ha podido apreciarse, lo más normal es que cualquier teoría normativa de la tolerancia incorpore más de un argumento elemental. Hablar de teorías normativas de la tolerancia, e incluso de *interpretaciones* de tales teorías, equivale a hablar de *combinaciones* de una serie de argumentos elementales en buena medida. En tales combinaciones, según qué movimientos y según qué autores, cobrarán más importancia ciertos argumentos frente al resto y alguno puede no contar en absoluto. Del mismo modo, los argumentos secundarios adquirirán su significado por relación al principal, aunque a veces hallaremos diversas combinaciones de razonamientos de modo que resulte difícil discernir cuál de ellos es el fundamental.

## **BIBLIOGRAFÍA CITADA**

- ACADEMIA ESPAÑOLA (1992): *Diccionario de la lengua española*. Madrid: Espasa Calpe.
- APEL, Karl-Otto (1997): "Plurality of the Good? The Problem of Affirmative Tolerance in a Multicultural Society from an Ethical Point of View", *Ratio Juris*, vol. 10, núm. 2, pp. 199-212.
- BAUMGARTNER, Emmanuèle Y MÉNARD, Philippe (1996): *Dictionnaire Etymologique et Historique de la langue Française*. Paris: Librairie Générale Française.
- BARRY, Brian (1965): *Political Argument*. Londres: Routledge y Kegan Paul.
- (1995): *A Treatise on Social Justice, vol. II. Justice as Impartiality*. Oxford: Clarendon Press.

- BERLIN, Isaiah (1978): *Concepts and Categories*. Nueva York: Hogarth Press [v. c. de Francisco González Aramburo. México: Fondo de Cultura Económica].
- BENHABIB, Seyla (1986): *Critique, Norm, and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*. Nueva York: Columbia University Press.
- BERG, Donna Lee (1993): *The Oxford English Dictionary*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- BODINO, Juan ([1572] 1962): *The Six Books of a Commonwealth*, v. inglesa de Richard Knolles y comp. de Kenneth D. McRaw. Cambridge (Massachusetts).
- BUARQUE DE HOLANDA, Aurélio (1996): *Novo dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- BUENO, Gustavo (1978): "Sobre la intolerancia", *El Basilisco*, núm. 4, pp. 80-93.
- COROMINAS, Joan (1954-57): *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos.
- CREPELL, Ingrid (2003): *Toleration and Identity. Foundations in Early Modern Thought*. Londres/ Nueva York: Routledge.
- DARWALL, Stephen L. (1977): "Two Kinds of Respect", *Ethics*, núm. 88, pp. 36-49.
- DEL AGUILA Tejerina, Rafael (2003): "La tolerancia", en ARTETA, Aurelio, GARCÍA GUTIÁN, Elena y MAÍZ, Ramón (eds.) *Teoría política: poder, moral, democracia*, Madrid: Alianza, pp. 362-383.
- DEVOTO, Giacomo y OLI, Gian Carlo (1990): *Dizionario della lingua italiana*. Florencia: Le Monnier.
- ESTLUND, David. (1998): "The Insularity of the Reasonable: Why Political Liberalism Must Admit the Truth", *Ethics* núm.108, pp. 252-275.
- DUMONT, Louis (1987): *Ensayos sobre el individualismo: Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*. Madrid: Alianza.
- ESCÁMEZ Navas, Sebastián (2003): "Pluralismo, libertad y artesanía de la convivencia", *Claves de Razón Práctica*, núm. 131: 6-79.
- (2005): "El Estado de la virtud. Sobre la noción de tolerancia en el liberalismo político de Rawls", *Isegoría*, núm 31, pp. 47-78.
- FERNÁNDEZ-LLÉBREZ, Fernando (2001): "El multiculturalismo y sus problemas: retos e interrogantes", *Colección cuadernos desde el Sur*, núm 8.
- GALEOTTI, Anna Elisabetta (2002): *Toleration as Recognition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GARCIA GUITIAN, Elena (2002): "Escepticismo moral y tolerancia: una revisión crítica de la propuesta de Isaiah Berlin", *Cuadernos de Alzate*, núm. 26, pp. 55-74.
- GIDDENS, Anthony (1995): *Modernidad e identidad del yo: el yo y la sociedad en la época contemporánea*, v. c. de José Luis Gil Arista. Barcelona: Península.
- GRAY, John (1986): *Isaiah Berlin*, v. c. de Gustau Muñoz. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim
- (1994): *Liberalismo*, v. c. de María Teresa de Mucha, revisada por José Antonio Pérez Alhajar. Madrid: Alianza.
- (2001): *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, v. c. de Mónica Salomón. Barcelona/ Buenos Aires: Paidós.
- HABERMAS, Jürgen (1981): *Historia y crítica de la opinión pública*, v. c. de Toni Doménech y Rafael Grasa. Barcelona, Gili.
- (1998): *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, v. c. de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Trotta.

- HONNETH, Axel (1997): *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, v. c. de Manuel Ballester. Barcelona: Crítica.
- IHERING, Rudolf von (1905): *Der Zweck im Recht*, 2 vols. Leipzig.
- KAMEN, Henry (1987): *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, v. c. de M<sup>a</sup> José del Río. Madrid: Alianza.
- KING, Preston (1998): *Toleration*. Londres: Frank Cass.
- LECLER, Joseph (1969:volumen I): *Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma*, 2 tomos, v. c. de A. Molina Meliá. Marfil: Alcoy.
- LOCKE, John . ([1690] 1963a): *A Second Letter concerning toleration*, en *The Works of John Locke*, vol. 6, pp. 61-137.
- ([1689] 1985): *Carta sobre la tolerancia*, v. c. de Pedro Bravo Gala., Madrid: Tecnos.
- ([1690] 1986): *Ensayo sobre el entendimiento humano*, v.c. de Edmundo O´Goman. México: Fondo de Cultura Económica.
- MARGALIT , Avishai (1997): *La sociedad decente*, v. c. de Carme Castells Auleda. Barcelona: Paidós.
- MENDUS, Susan (1989): *Toleration and the limits of liberalism*. Houndmills y Londres: Macmillan.
- (1998): “Religious toleration, epistemological restraint and the fact of pluralism”, *Morrell*  
— *Studies in Toleration. Discussion Paper Series* núm. 135, York: University of York.
- MILL, John Stuart ([1859] 1970): *Sobre la libertad*. v. c. de Pablo de Azcárate. Madrid, Alianza.
- MOLINER, María (1966-1967): *Diccionario de uso del español*. Madrid: Gredos.
- PAJARES, Miguel (2004): "El velo islámico: mediación frente a prohibición", *El País*, martes 13 de enero de 2004.
- PECES-BARBA Martínez, Gregorio (1998): “Tránsito a la Modernidad y Derechos Fundamentales”, en PECES-BARBA y FERNÁNDEZ GARCÍA, Eusebio (dir.) (1998), pp. 13-263.
- POPKIN, Richard H. (1979): *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*. Berkeley: University of California Press.
- RAWLS, John (1971): *A Theory of Justice*. Oxford: University Press [v. c. de María Dolores González. México: Fondo de Cultura Económica].
- (1985): “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, en RAWLS, John, *Collected Papers*, ed. de Samuel Freeman. Cambridge (Massachusetts)/Londres: Harvard University Press, pp. 388-414.
- (1993): *Political Liberalism*, Nueva York: Columbia University Press [v. c. de Antoni Doménech, Barcelona: Crítica].
- RAZ, Joseph (1990): “Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence”, *Philosophy and Public Affairs*, núm. 19, pp.3-46.
- REY, Alan *et al.* (2000): *Dictionnaire historique de la langue française*. Paris: Dictionnaires Le Robert.
- SECO, MANUEL, ANDRÉS, Olimpia y RAMOS, Gabino (1999): *Diccionario del español actual*. Madrid: Aguilar
- SKHLAR , Judith (1984): *Ordinary Vices*. Cambridge (Massachusetts): The Belknap Press of Harvard University Press.
- SOBOUL, Albert (1998a [Diderot/D’Alembert (eds.), 1750-65□]: *La Enciclopedia: historia y textos*, v. c. de Alejandro Pérez. Barcelona: Crítica.
- (1998b): “La *Enciclopedia* y el movimiento enciclopedista”, en SOBOUL, Albert (1998a), pp. 10-22.
- SOLAR Cayón, José ignacio (1996): *La teoría de la tolerancia en John Locke*. Madrid: Universidad Carlos III/ Dickinson.

- THIEBAUT, Carlos (1999): *De la Tolerancia*, Madrid: Visor.
- TOSCANO Méndez, Manuel (2000): "Nacionalismo y pluralismo cultural. Algunas consideraciones", en RUBIO CARRACEDO, José, ROSALES, José María y TOSCANO MÉNDEZ, Manuel (2000), pp. 71-86.
- VALLESPIN Oña, Fernando (2000): *El futuro de la política*. Madrid: Taurus.
- WALDRON, Jeremy (1985): "Locke: Toleration and the Rationality of Persecution", en HORTON, John y MENDUS, Susan (eds.), *Aspects of Toleration. Philosophical Studies*, Londres y Nueva York: Methuen, pp. 95-124.
- WALZER, Michael (1998): *Tratado sobre la tolerancia*, v. c. de Francisco Álvarez. Barcelona: Paidós.