

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

EDUCAR EN LA TOLERANCIA: PRESUPUESTOS DE LA DELIBERACIÓN

José Manuel Cabra Apalategui

jcabra@uma.es

Universidad de Málaga

El problema de que una palabra haga fortuna es que acaba perdiendo su valor; y no sólo su significado, que se difumina en la variopinta multiplicidad de contextos en que es traída la palabra, sino también, y por el mismo motivo, su fuerza retórica. A la imposibilidad de significar sigue la incapacidad para motivar. Por este camino va, si no lo ha recorrido ya, la tolerancia.

El discurso de la tolerancia está doblemente expuesto a la pérdida de sentido en las formas del relativismo y del dogmatismo. Para el programa de máximos que supone el relativismo, toda aspiración moral o práctica social, por el mero hecho de ser afirmada como tal, merece igual consideración. El dogmatismo, en el otro extremo, niega validez a toda creencia ajena, presentando las propias bajo una pretensión de validez universal. Lo primero proporciona inmunidad frente a la crítica racional a cualquier práctica social como manifestación de una determinada concepción del bien o de lo justo; lo segundo, en última instancia, reduce todo acercamiento a lo ajeno a un mero intercambio de información del que sólo cabe esperar el esclarecimiento de las causas del desencuentro que, en todo caso, se plantea como insalvable. En definitiva, la cuestión de la tolerancia debe situarse entre la vacuidad del relativismo y el imperialismo del dogma.

Lo que define a los dos escenarios en los que la idea de tolerancia pierde sentido es su naturaleza cerrada. Ni el relativista, ni el dogmático atienden a razones para rechazar o admitir, respectivamente, la validez de creencias ajenas. En su texto de la voz "Fanatismo" para la *Enciclopedia*, Alexandre Deleyre contempla como una de las principales fuentes del fanatismo la naturaleza de los dogmas: "Si son

contrarios a la razón destruyen el juicio y someten todo a la imaginación, cuyo abuso es el mayor de los males (...) La verdad nunca hace *fanáticos*" (Deleyre, 1999: 76). El relativismo y el dogmatismo, también aquel que se manifiesta como forma absoluta de la razón, serían respecto de la tolerancia dos formas de fanatismo por su condición de escenarios cerrados, al tiempo que podría afirmarse con Deleyre, la razón –la razón vigilante- nunca hace intolerantes.

La vigencia de estas ideas ilustradas puede rastrearse en un conocido trabajo de Ernesto Garzón Valdés en el que se describe la tolerancia como el resultado de una ponderación entre dos sistemas normativos, un "sistema normativo básico", en el que se fundamentaría la tendencia inicial a no permitir una acción finalmente tolerada, y un "sistema normativo justificante", que proporciona los valores y principios a partir de los cuales es superada la tendencia inicial a la prohibición mediante la derogación parcial del sistema normativo básico (Garzón Valdés, 1993: 406). Así, por ejemplo, un padre tolera la forma de vestir de sus hijos, aunque ésta le resulte indecorosa o estéticamente ofensiva, porque es un firme defensor de la libertad personal o, simplemente, porque no quiere enzarzarse en una penosa discusión de la que sabe por experiencia que saldrá mal parado aunque consiga que sus hijos se cambien de ropa. Aquí el canon estético hace las veces de sistema básico, mientras que valores como la autonomía personal o la paz familiar forman parte del sistema justificante. Según este planteamiento, el ámbito de la tolerancia está determinado por la idea de justificación, siendo lo característico de la tolerancia insensata y de la intolerancia que ambas se apoyan en malas razones para ampliar y restringir, respectivamente, el campo de lo permitido (Garzón Valdés, 1993: 412). Por decirlo de otro modo, el tolerante insensato posee un sistema justificante excesivamente amplio en el que siempre encuentra alguna razón para permitir cualquier conducta, lo que le sitúa en las proximidades de la postura relativista, mientras que el intolerante tiene un sistema normativo básico excesivamente rígido, cercano al dogmatismo. La idea de tolerancia remite así al mundo de las razones y los argumentos. Para el relativista o para el dogmático, que la han vaciado de contenido, no tiene sentido perder el tiempo en discutir cuándo una prohibición (es decir, la creencia en la que se sustenta) se basa en buenas o malas razones y de dónde pueden provenir éstas; el primero sólo ve motivos (de hecho, no entiende qué sea una buena razón), mientras el segundo no ve más allá de sus propias razones. La indiferencia de unos y el encastillamiento de otros son renuncias frente a las que la tolerancia se erige en pretensión de racionalidad de nuestras creencias y de un correspondiente orden social. Paradójicamente, la

tolerancia es enemiga del fanatismo porque éste no es más que la pérdida de un profundo anhelo de verdad.

A menudo, sin embargo, esta predisposición a dejarse influir por buenas razones en que consistiría la tolerancia es más una exigencia frente a los demás que una virtud ejercida por nosotros mismos. Cuando esto es así, cuando reclamamos de los otros una apertura de la que nosotros somos incapaces o reticentes, la tolerancia se convierte en un instrumento para la persuasión, en una mera argucia retórica (“sé tolerante” no es sino una forma de presionar al adversario). Por ello, una tarea como la de educar en la tolerancia o, al menos, en esta tolerancia, debe hacer el esfuerzo de esclarecer los presupuestos desde los que tiene sentido abordar la construcción de un orden social o la solución de conflictos sociales tomando en serio las creencias y preferencias ajenas, y no sólo consintiéndolas, sino también considerando la posibilidad de que lleguemos a modificar nuestras creencias y preferencias a la vista de las razones que sustentan las de los demás. Es preciso admitir que se ha construido una sólida defensa de la democracia formal a partir de la idea de tolerancia mutua desde posiciones relativistas (aunque no tan relativistas como para equiparar la democracia a cualquier otro sistema de gobierno). Aquí, no obstante, se ha partido de una concepción de la tolerancia basada en la razón práctica que está más próxima a las propuestas deliberativas. Es cierto igualmente que no toda concepción de la razón práctica proporciona fundamento a este tipo de propuestas (por ejemplo, las teorías de inspiración aristotélica o las de corte hobbesiano), sin embargo, planteada como virtud ciudadana, tiene pleno sentido conectar esta idea de tolerancia con aquellos planteamientos en que las razones juegan un papel prioritario en la constitución de un orden social.

No está entre los objetivos de este trabajo llevar a cabo una defensa de la concepción deliberativa de la democracia, antes al contrario, se trata de una reconstrucción de algunos de los presupuestos y circunstancias de la deliberación (algo así como el juego del lenguaje de la deliberación, por decirlo con Wittgenstein), con la intención de poner de manifiesto perplejidades y dificultades que más bien invitan al escepticismo. Al centrarnos en los presupuestos de la deliberación se adopta un punto de vista interno o del participante; quedan fuera, por tanto, las cuestiones relacionadas con el diseño institucional de un sistema deliberativo. Por otro lado, estos presupuestos no son el resultado de una fundamentación pragmático-trascendental ni tienen el estatuto de condiciones de posibilidad de la deliberación o de la argumentación racional; son contingentes y se pretende se reconozcan como

consecuentes con la concepción de la tolerancia esbozada más arriba. Si tolerar es supeditar los impulsos restrictivos (sistema normativo básico) a mejores razones que justifican la ampliación del ámbito de permisión de los demás (sistema normativo justificante), entonces tiene sentido preguntarse por las condiciones en que puede desenvolverse como práctica pública el debate de la tolerancia para el establecimiento de un orden social.

Previamente a cualquier otra consideración relativa a las actitudes y convicciones de los participantes en un procedimiento deliberativo, debemos llamar la atención en la confianza en el instrumento, el lenguaje, como vía de entendimiento basada en el uso idéntico o equivalente de las expresiones lingüísticas. Podría hablarse aquí del presupuesto de la *claridad analítica*. Quienes se enfrascan en una discusión presuponen que esta no gira en torno a un desacuerdo aparente o que se encamina a un acuerdo sólo aparente.

Lo primero podría expresarse como una presunción de “acuerdo en el desacuerdo”. Cuando no existe tal acuerdo, tiene lugar una pseudo discusión en la que unos y otros aportan razones en pro y contra tesis distintas. Esto ocurre cuando la discusión se refiere a un tópico al que se asocian dos o más tesis lógicamente independientes y, en ocasiones, incompatibles. La falta de rigor analítico, acaso motivada por el atractivo y la comodidad de enfrentarse a un enemigo radicalizado por su caricatura, puede servir para fundamentar todo tipo de acusaciones falsas e injustificadas. El escenario político no es ajeno a este tipo de pseudo disputas que se dan de forma paradigmática cuando centra los términos del debate en las grandes etiquetas, la “derecha” (donde se suelen incluir posiciones tan distantes como el liberalismo, que, bien mirado, es ya por sí solo una etiqueta de este tipo, democracia cristiana y conservadurismo tradicional) y la “izquierda” (donde se sitúan a socialdemócratas, comunistas, verdes o marxistas, indistintamente).

En el otro lado está la posibilidad del acuerdo aparente. Ciertamente, aunque no queda desvirtuada si no se alcanza el consenso, la deliberación tiende al acuerdo sobre la base de razones (si se quiere, al acuerdo acerca de qué razones pueden funcionar como sistema normativo justificante). Este presupuesto es algo que está implícito en los planteamientos discursivos. Como ha observado Thomas McCarthy, “ese supuesto no es meramente un *ideal* normativo o regulativo del discurso argumentativo, sino una de sus *presuposiciones* constitutivas. Si los participantes en el discurso no hicieran este supuesto, si por el contrario asumieran que es imposible

lograr el acuerdo exclusivamente sobre la base de razones, su conducta lingüística tendría una significación distinta de aquella de la argumentación racional. De forma más general, si tuviéramos que abandonar (*per impossible*) la presuposición pragmática de que podemos convencer a los otros de la validez de las pretensiones aportando para ello buenas razones, muchas de nuestras prácticas racionales perderían su sentido” (McCarthy, 1992: 207). El acuerdo es un acuerdo aparente no sólo cuando resulta de un inadvertido distinto uso de las expresiones lingüísticas, sino también cuando los términos de éste alcanzan un grado tal de abstracción o indeterminación que el acuerdo resulte trivial o ilusorio. Nicholas Rescher lo expone con gran claridad: “Después de todo, en algún punto de abstracción hay siempre un “acuerdo” aparente. Yo pienso p , tu piensas q . Esta claro que ambos estamos por lógica obligados a admitir que $(p \text{ o } q)$ ” (Rescher 1995: 44). Pero, tanto éstos, como los que conciernen a los grandes valores en abstracto, son acuerdos irrelevantes en la práctica. Cuando concepciones incompatibles puedan presentarse ambas como derivaciones o realizaciones de una misma tesis (principio, valor), el acuerdo respecto de esta tesis no nos llevará muy lejos. Las grandes declaraciones y las grandes palabras no hacen sino posponer la solución de una controversia o presentar como acuerdo racional lo que es simplemente imposición. A veces es a lo más que podemos aspirar, pero esto no debe llevarnos a engaño. El desacuerdo genuino persiste y, a medida que descendemos en el grado de abstracción y alcanzamos una mayor precisión lingüística, se hace más visible. La cuestión, por decirlo con Victoria Camps, no es tanto de fines como de medios, pues “el mismo fin, defendido desde distintos medios, cambia de carácter y de sentido” (Camps, 1988: 78). Esto es algo que los constitucionalistas saben bien desde hace algún tiempo. Las constituciones contemporáneas incorporan un conjunto de valores y principios que no son ya el reflejo de una concepción unitaria de la justicia; más bien, todo lo contrario, son tendencialmente conflictivos en cuanto se desciende a determinar sus condiciones de aplicación. Lo relevante no es ya la incorporación de tal o cual principio o derecho al texto constitucional y su fundamentación filosófica, sino su concreción en la acción política y legislativa.

La posibilidad de acuerdo sobre la base de razones, que es el horizonte de sentido de la argumentación, presupone además que los hablantes son permeables a los argumentos. Esto es algo distinto a la capacidad de juicio. La capacidad de juicio, entendida como la aptitud para distinguir una buena razón de una mala razón, tiene que ver con las virtudes epistemológicas de la deliberación, cuyos resultados vendrían avalados por esta capacidad de los participantes. Aquí de lo que se trata es de la

actitud práctica de la que habla Popper para definir el racionalismo, esto es, aquella “en la que predomina la disposición a escuchar los argumentos críticos y a aprender de la experiencia” (Popper, 1992: 392); es, desde otro punto de vista, la idea de voluntad de razón que ya podemos encontrar sugerida en Spinoza: “El conocimiento verdadero del bien y del mal no puede reprimir ningún afecto en la medida en que ese conocimiento es verdadero, sino en la medida en que es considerado él mismo como un afecto” (*Ética*, IV, prop. XIV). Aunque existen evidentes diferencias entre los dos planteamientos (el primero se refiere a una actitud pública y a su dimensión social; el segundo al origen irracional de la persuasión basada en la verdad), en ambos la fuerza persuasiva de la razón es acreedora de esta voluntad racional. La razón no convence sino a aquellos que están dispuestos a dejarse convencer por ella, a situarla por encima de todos sus afectos¹.

La identidad es quizás el mayor escollo de esta voluntad de razón. Desde un punto de vista psicológico, la oposición crea alteridad, define a un sujeto con ideas propias, en cambio, la adhesión a nuevas propuestas conduce a la disolución en las tesis del proponente y la modificación o renuncia a las propias convicciones o preferencias en favor de las del contrario se convierte en una auténtica capitulación. En el terreno de lo político la cuestión de la identidad afecta potencialmente a todo discurso posible. Karl Mannheim puso de manifiesto esta dimensión fundamental o existencial del discurso político; cito por extenso:

“La discusión política posee un carácter fundamentalmente distinto de la discusión académica. Se esfuerza no sólo en tener razón, sino en demoler los cimientos de la existencia intelectual y social de su adversario. Por tanto, la discusión política penetra

¹ La arquitectura institucional y las formas de participación política pueden influir decisivamente en la formación de una conciencia común de voluntad racional. En sistemas políticos como el nuestro, en que la disciplina de partido muy rara vez se rompe por motivos racionales (quedan fuera los errores en la votación y los problemas de transfuguismo), las formas de la deliberación parlamentaria no son percibidas como un intercambio frutífero de argumentos, sino, en el mejor de los casos, como un despliegue de habilidades dialécticas. Cuando las decisiones políticas son el fruto de la negociación extraparlamentaria, condicionada por una aritmética electoral que confirma sistemáticamente las predicciones de voto previas a cualquier debate, y la deliberación en las instituciones queda reducida a un mero trámite, el inconsciente colectivo recibe mensajes contradictorios de unas instituciones en las que formalmente se debaten las cuestiones públicas y de una clase política muy refractaria a los argumentos ajenos, de la que difícilmente se puede esperar que alguna vez reconozca la verdad en las filas del contrario. Esto no es así en los sistemas de elección mayoritaria de los países anglosajones. Es cierto que el hecho de que en estos sistemas la adscripción a un partido político no garantice el sentido del voto en todas las cuestiones, puesto que el representante responde ante su electorado y no ante su partido, no significa que en estos sistemas no se decida sobre la base del propio interés y la negociación, pero otorga a las convicciones de los actores políticos –representantes y representados– un mayor protagonismo.

más profundamente en los fundamentos existenciales del pensamiento que la discusión que sólo piensa en términos de unos cuantos “puntos de vista” seleccionados y considera “lo teórico” de un argumento. El conflicto político, que es ya, desde el principio, una forma racionalizada de la lucha por el predominio social, ataca el estado social de su adversario, su prestigio público y su confianza en sí mismo. Es difícil decir si la sublimación, o sustitución por la discusión de las armas de combate más antiguas, tales como el empleo directo de la fuerza y de la opresión, constituye, realmente, un adelanto fundamental en la vida humana. Es cierto que, exteriormente, es más difícil soportar la represión física, pero la voluntad de aniquilamiento psíquico, que la reemplazó en muchos casos, es tal vez aún más insoportable. No es, pues, de extrañar que en esta esfera, en particular, la refutación teórica se haya ido transformando gradualmente en un ataque mucho más fundamental a toda la situación vital del adversario, y con la destrucción de sus teorías se espera también socavar su posición social” (Mannheim, 1987: 34).

Aunque sin perder de vista la verdad que encierran, esto es, que los problemas políticos hunden sus raíces en este nivel fundamental o existencial, las provocadoras palabras de Mannheim deben ser tomadas con distancia, al menos por la parte de razón que llevan quienes advierten de la llamada *fuerza civilizadora de la hipocresía* (Elster). Las reglas de uso del lenguaje político imponen un escenario más razonable para la deliberación política. Estas reglas se fundamentan en la presuposición de la existencia de un número significativo de agentes imparciales en el sistema. De este modo, los actores políticos se ven obligados, siquiera por mor de un uso estratégico de la argumentación, a justificar sus pretensiones conforme a principios; como dijo el Duque de la Rochefoucauld: “El interés habla toda clase de lenguas e interpreta todo tipo de personajes, incluso el del desinteresado” (Máximas, 39). Generalmente, la defensa explícita del propio interés ni genera simpatía y confianza en el oponente, ni le proporcionan una excusa honorable para acceder a las demandas formuladas. La adopción de un punto de vista imparcial, cualquiera que sea la motivación interna del actor, puede provocar la autocensura del mismo, no tanto por la convicción íntima de lo irrazonable de sus demandas, sino más bien como anticipación del rechazo de las mismas por la otra parte. Igualmente, una argumentación imparcial creíble supone en muchos casos algún tipo de concesión, a veces con fines estratégicos y a veces como consecuencia lógica de la argumentación de principios (Páramo, 1999: 14-15; Johnson 1999: 171-172).

No obstante, esta fuerza civilizadora de la hipocresía está limitada por la indeterminación del lenguaje. Como se ha dicho más arriba, lo relevante en relación

con los grandes ideales, como la justicia, la equidad o la imparcialidad, es la determinación de sus condiciones de aplicación en contextos concretos. La naturaleza extremadamente ambigua de su formulación en abstracto permiten un rentable uso cínico de estos principios en la defensa del propio interés (Elster 1993: 316-317).

Además de la confianza en el lenguaje y en sus interlocutores para alcanzar un acuerdo genuino, quien se decide a discutir sobre la base de razones acerca de qué orden social es preferible, presupone ciertas propiedades epistémicas a la deliberación. En su fundamentación de la concepción deliberativa de la democracia, el filósofo del derecho Carlos Santiago Nino defendió una tesis metaética basada en los dos siguientes presupuestos que denominó *constructivismo epistemológico*:

Tesis ontológica: “La verdad moral se constituye por la satisfacción de presupuestos formales o procesales de una práctica discursiva dirigida a lograr cooperación y evitar conflictos”.

Tesis epistemológica: “La discusión y la decisión intersubjetivas constituyen el procedimiento más confiable para tener acceso a la verdad moral, pues el intercambio de ideas y la necesidad de justificarse frente a los otros no sólo incrementa el conocimiento que uno posee y detecta defectos en el razonamiento, sino que ayuda a satisfacer el requerimiento de atención imparcial de los intereses de todos los afectados. Sin embargo, esto no excluye la posibilidad de que a través de la reflexión individual alguien pueda tener acceso al conocimiento de soluciones correctas, aunque debe admitirse que este método es mucho menos confiable que el colectivo, debido a la dificultad para permanecer fiel a la representación de los intereses de los otros y ser imparcial” (Nino, 1997: 160-161).

Efectivamente, si identificamos la verdad moral con algún tipo de moral revelada, ¿cuál es el sentido de la deliberación? Tampoco si suponemos que la verdad moral se constituye desde los presupuestos formales inherentes al razonamiento práctico de todo individuo y, con ello, que el conocimiento de esta verdad moral es una cuestión de reflexión individual, tiene sentido discutir acerca de ello. En cambio, si pensáramos que la verdad moral se constituyera únicamente por el consenso resultante de un discurso moral sujeto a ciertas restricciones, ¿cómo podrían defender los participantes en dicho discurso la validez de sus propuestas? Las razones para defender una aspiración moral son, lógicamente, previas al acuerdo. Además, ¿cómo se podrían criticar si no los resultados de los discursos morales? Para Nino, “el hecho de que la verdad moral sea definida en relación a los presupuestos del

discurso moral y no a sus resultados reales nos permite explicar la argumentación como un intento de conformar esos resultados a esos presupuestos” (Nino, 1997: 163).

Creo que Nino reconstruye atinadamente el sentido y el valor de la deliberación desde sus presupuestos ontológicos y epistemológicos; pero, a la vez, pone al descubierto algunas dificultades. Por un lado, la discusión y la decisión intersubjetivas se presentan aquí como “el medio más confiable” para acceder a la verdad moral (en cuanto se presume que no hay mejores jueces de los intereses involucrados que los mismos afectados)²; por otro, la reflexión individual no debe descartarse. De aquí no se desprende criterio alguno que indique cuándo es la deliberación o la reflexión la que conduce a decisiones que debemos aceptar como válidas guiados por la voluntad de razón. En la medida en que ninguna de las dos vías es condición necesaria o suficiente del conocimiento moral, la diferencia es de grado, no cualitativa. Podría decirse que, en función de la mayor probabilidad de conocimiento moral que atribuimos a las prácticas deliberativas, la voluntad de verdad opera como razón justificante para la tolerancia, entendida aquí no como tolerancia práctica en relación con las prácticas de otros, sino como un acercamiento a las creencias ajenas en cuanto posibles portadoras de verdad. La deliberación, por tanto, exige que nuestras pretensiones de verdad queden expuestas a la modificación, adoptando la forma de hipótesis aún no confirmadas³. Hay algo de paradójico en esta actitud. Como ha dicho Antonio Valdecantos, “la tolerancia es, antes que cualquier otra cosa, un caso de incoherencia, aunque sea un caso de incoherencia justificado” (Valdecantos 1998: 7). Esta incoherencia se pone de manifiesto con mayor intensidad cuando se trata no sólo de admitir ciertas prácticas sociales que nos parecen rechazables, sino cuando se exige también un acercamiento a las creencias ajenas que las fundamentan. Por decirlo de algún modo, la tolerancia es más asumible como producto que como proceso. Como producto puede explicarse, así Garzón Valdés, como el resultado de un ponderación entre sistemas normativos o entre creencias; como proceso, en cambio, está marcado por la contradicción. No resulta fácil explicar en qué consiste

² Esto es algo que ha sido discutido, pero aquí no voy a entrar en ello. Algunos autores hablan de “pseudo-identidad” (Strokes, 1999: 134-135) cuando las preferencias manifestadas por la gente no se corresponden con sus intereses críticos. Naturalmente, una afirmación de este tipo requiere una justificación de tipo paternalista. En todo caso, si hay algo de cierto en rechazar el presupuesto de que los afectados son los que mejor conocen los intereses involucrados (y esto no me parece del todo descabellado en los discursos reales), el valor epistémico de la deliberación es limitado.

³ Una opinión absolutamente contraria acerca del alcance de nuestras pretensiones de verdad puede verse en los escritos de Joseph Ratzinger, hoy Papa Benedicto XVI (Ratzinger 2005).

una creencia, pero, en todo caso, parece que no es posible creer algo si no se da por supuesto un marco o trasfondo cognitivo que no está sometido a discusión, que es condición de posibilidad de la creencia misma, aquello en que nos basamos para discernir lo verdadero de lo falso, lo racional de lo irracional. Es la “imagen del mundo” de Wittgenstein, que, en cuanto fundamento de nuestras elecciones racionales y nuestro conocimiento, tiene un sentido casi mitológico (Wittgenstein 1997: 15). Esta imagen del mundo puede evolucionar y sufrir modificaciones, pero siempre está ahí. Potencialmente podemos dudar de todo, pero no de todo simultáneamente, ni con la misma facilidad. La actitud falibilista que requiere la tolerancia encuentra aquí un límite. Por otra parte, ¿cómo puedo reconocer validez a creencias a pesar de contar con razones que fundamentan creencias contrarias e incompatibles? Puede que el conocimiento de las creencias de otros modifique mi sistema de creencias, pero la convivencia de ambas resulta bastante difícil explicar porque la tolerancia entra en tensión con la coherencia cuando sometemos a nuestro sistema de creencias a las excepciones y, por ello, difícilmente puede ser adoptada como principio o norma general. A su vez, sabemos que la sola coherencia puede llevar al dogmatismo. La tolerancia, dice Valdecantos, “es una señal de que no hay principios, normas ni virtudes (ni siquiera en la ciencia) que no merezcan quebrantarse sabiamente” (Valdecantos 1998: 15). Tenemos, en definitiva, razones para ser tolerantes alguna vez, pero ignoramos cuándo.

Con este trabajo he intentado poner de manifiesto dos ideas. La primera es la dificultad para delimitar el territorio de la tolerancia si no es atendiendo a su identificación con lo racional: la tolerancia es una cuestión de justificación y su ejercicio o ausencia injustificados se oponen a ella por igual. La segunda tiene que ver con su relación con la deliberación. En cuanto asunto racional, qué deba ser tolerado y qué no, es objeto de pública discusión. Asimismo, una actitud abierta a la razón y, con ello, a un eventual acuerdo sobre la base de argumentos es horizonte de sentido de toda argumentación. La tolerancia es, así entendida, objeto y presupuesto del discurso político en niveles distintos. Aquí he querido prestar atención (de un modo superficial) a algunos de los presupuestos que le dan a la deliberación una significación específica. Estos presupuestos definen el sentido de la argumentación en la posibilidad de alcanzar acuerdos relevantes en el curso de un procedimiento de intercambio de razones guiado por una auténtica voluntad de razón que se manifiesta en el difícil equilibrio entre la firmeza de nuestras convicciones, expresadas y mantenidas como pretensiones de validez universal, y cierta humildad epistémica que las expone a modificación. Pero las carencias de los discursos reales no son

fácilmente salvables o lo son sólo mínimamente: la indeterminación radical del lenguaje, la sujeción del hombre a las pasiones o su percepción de las relaciones humanas como relaciones de poder y la naturaleza casi inexpugnable de su trasfondo de creencias no se obvian por el mero hecho de ser enunciados como problema.

BIBLIOGRAFÍA

CAMPS, Victoria (1988): *Ética, retórica y política*. Madrid: Alianza.

DELEYRE, Alexandre (1999): "Fanatismo", en Seoane Pinilla, J. (comp. y trad.) *La ilustración olvidada*. México: FCE (págs. 76-81).

ELSTER, Jon (1993): "Arguments for constitutional choice: reflections on the transition to socialism", en Elster, Jon / Slagstad, Rune (eds.) *Constitutionalism and Democracy*. Cambridge: CUP.

GARZÓN VALDÉS, Ernesto (1993): "No pongas tus sucias manos sobre Mozart. Algunas consideraciones sobre el concepto de tolerancia", en Id. *Derecho, Ética y Política*. Madrid: CEC.

JOHNSON, James (1999): "Arguing for Deliberation: Some Skeptical Considerations", en Elster, Jon (ed.) *Deliberative Democracy*. Cambridge: CUP.

MANNHEIM, Karl (1987): *Ideología y Utopía* (trad. S. Echevarría). México: FCE.

McCARTHY, Thomas (1992): *Ideales e ilusiones* (trad. A. Rivero Rodríguez). Madrid: Tecnos.

NINO, Carlos S. (1997): *La constitución de la democracia deliberativa* (trad. R. P. Saba). Barcelona: Gedisa.

De PÁRAMO ARGÜELLES, Juan Ramón (1999): "Democracia, preferencias y negociación", Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho, núm. 2 (www.uv.es/CEFD/2/paramo.html).

POPPER, Karl R. (1992): *La sociedad abierta y sus enemigos* (trad. Eduardo Loedel). Barcelona: Paidós.

RATZINGER, Joseph (2005) *Fe, Verdad y Tolerancia* (trad. C. Ruiz-Garrido). Salamanca: Sígueme.

RESCHER, Nicholas (1995) *Pluralism. Against the demand for consensus*. Oxford: Clarendon Press.

STROKES, Susan (1999): "Pathologies of Deliberation", en Elster, Jon (ed.) *Deliberative Democracy*. Cambridge: CUP.

VALDECANTOS, Antonio (1998): "Tolerancia y cambio de creencias", ponencia presentada en el Seminario interdisciplinar "Cambio, cultura y experiencia" del Instituto de Humanidades y Comunicación de la Universidad Carlos III de Madrid.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1997): *Sobre la certeza* (Trad. J. L. Prados y V. Raga). Barcelona: Gedisa.