

De lo intolerable a más allá de la tolerancia

Nuestra propia sociedad, y las occidentales en general, se llaman a sí mismas y tienen a gala considerarse sociedades tolerantes. No sólo en materia de creencias religiosas o ideologías políticas, sino incluso de prácticas sexuales hasta hace bien poco condenadas al secreto, se diría que vivimos tiempos en que nuestras múltiples diferencias como individuos o ciudadanos han llegado por fin a manifestarse y convivir con plena libertad civil. Pero a lo mejor no es oro todo lo que ahí reluce. Tal vez lo que la mayoría tiene por tolerancia deja mucho que desear, a poco que se la juzgue desde sus propios notas conceptuales, o encierra demasiadas confusiones que la pervierten hasta convertirla en su caricatura. Esos serán los límites de la tolerancia sobre los que versará la primera parte de mi exposición, mientras reservo la segunda a presentar ciertas razones que nos piden ir más allá de la tolerancia misma. Al ser la última conferencia de este ciclo, doy por seguro que no requiere demasiados preámbulos y reclama ir al grano cuanto antes.

I. Algunas precisiones previas

Maniobras de aproximación

1. No estará de más empezar recordando de qué está hecha su naturaleza. Tolerancia es, ya lo sabemos, la disposición a convivir con eso que nos disgusta o contraría nuestras creencias y modos de vida. Para mirarlo más de cerca, tolerar requiere además que lo tolerado no sea un hecho fatal y ajeno a la voluntad humana; y, más aún, que su sujeto cuente con cierto poder o competencia ya sea siquiera en su fuero interno para consentirlo o rechazarlo. De los desastres naturales o necesarios no cabe reproche, ante ciertas penalidades sociales tal vez damos paso a la crítica, pero en ambos casos sólo podremos decir que los soportamos o aguantamos, y no que los toleramos. De suerte que tolerar implica decisión, y no un mero padecimiento. Asimismo la tolerancia demanda que su sujeto se sienta concernido o afectado en algún sentido por eso que tolera. “No hay tolerancia cuando no se tiene nada que perder y todavía menos cuando se tiene todo que

ganar soportando, es decir, no haciendo nada”¹.

Claro que además tampoco habría lugar a la tolerancia si no fuera porque disponemos de un sistema normativo básico o primario, en virtud del cual emitimos un juicio desaprobatorio sobre aquello que acabamos tolerando. Lo que caracteriza al tolerante no es la falta de creencias propias, claro está, sino la renuncia a convertirlas en pauta obligatoria de comportamiento universal. Si, pese al repudio que nos merece, al fin toleramos una conducta o una opinión es porque otras normas nos inducen a revisar las consecuencias de aquella inmediata valoración reprobatoria. Las primeras comprenden las razones o convicciones propias que chocan con las toleradas, las segundas son justamente las razones que justifican tolerarlas. Estas que componen el sistema “justificante” pueden ser nada más que razones prudenciales (toleramos con vistas a evitar males mayores), pero también epistémicas (para acercarnos a la verdad desde la conciencia de nuestra falibilidad), políticas (con el fin de asegurar la paz civil) o morales (por respeto al otro como sujeto). Diremos entonces que entre las exigencias de unas normas y otras, como Bobbio hace notar, se produce el contraste entre el respeto a mi convicción y el respeto al otro, entre lo que debo creer y lo que debo hacer². Sea como fuere, sin esa doble referencia normativa no hay tolerancia digna de tal nombre.

2. La presencia ineludible de unas razones para tolerar nos lleva a distinguir entre la tolerancia como práctica y como actitud³. Y es que las prácticas tolerantes a secas no siempre nos enseñan las actitudes que las subyacen, que bien podrían ser el escepticismo, la abulia, la indiferencia u otras más. Por eso hago constar cuanto antes que aquí me interesa sobre todo esa actitud personal, que se expresa tanto en el plano privado como en el público..., por más que combine este acercamiento con el que mira la tolerancia como un principio y una práctica propia

¹ A. Comte-Sponville, *Pequeño tratado de las grandes virtudes*. Espasa Calpe. Madrid 1996, p. 196.

² N. Bobbio, “Las razones de la tolerancia”. En *El tiempo de los derechos*. Sistema. Madrid 1991, pp. 243 ss. Para estos elementos constitutivos del concepto, cfr. E. Garzón Valdés, “No pongas tus sucias manos sobre Mozart”. En *Derecho, Ética y Política*. Centro Estudios Constitucionales. Madrid 1993, pp. 401 ss.; I. Fetscher, *La tolerancia*. Gedisa. Barcelona, 2ª reimp. 1996; X. Etxebarria, *Perspectivas de la tolerancia*. Univ. de Deusto. Bilbao 1997; J.M. Vinuesa, *Contribución crítica para su definición*. Ed. del Laberinto. Madrid 2000, pp. 81 ss.; A. Valdecantos, *El laberinto de la tolerancia* (inédito); P. Cerezo, “Tolerancia”. En P. Cerezo (ed.), *Democracia y virtudes cívicas*. Biblioteca Nueva. Madrid 2005, pp. 183-228..

³ B. Williams, “La tolerance, valeur morale ou politique?”. *Diogène* 176, oct-déc. 1996, pp. 30-31.

de los asuntos públicos. Ambos niveles se refuerzan mutuamente. En el fondo, y en frontal oposición a la actitud intolerante, si aceptamos la presencia pública de puntos de vista o formas de vida que en algún sentido epistémico o axiológico nos repelen, es fundamentalmente porque aceptamos convivir con quienes los mantienen. Hasta podría decirse que el tolerante no respeta tanto las diferencias cuanto lo que hay de idéntico entre todos los seres humanos⁴.

3. Así las cosas (y si excluimos seguramente la que se inspira tan sólo en razones prudenciales), la tolerancia encarna una virtud, que tanto vale en la esfera privada como en la ciudadana. Y pertenece sin duda al catálogo de las virtudes por lo mismo que en su sujeto revela fuerza⁵, y no debilidad, que expresa actividad, y no cómoda o temerosa pasividad. O, lo que es igual, que es fruto de una ascesis en el ejercicio del poder y no puede rebajarse a una simple manera de urbanidad, como la cortesía⁶.

Pero a renglón seguido hay que añadir que, dada su peculiar y ambigua naturaleza, entre sus riesgos más probables acecha su fácil propensión a invertir su signo y transformarse en vicio al tiempo que la intolerancia opuesta se eleva entonces a virtud. Como habrá sobrada ocasión de observar, se trata de una actitud propicia a los malentendidos. Por eso son muchos los pensadores que se han esforzado en distinguir la tolerancia positiva de la negativa, la sensata de la insensata, la tolerancia blanda de otra más recia, etc. Alguno incluso se ha atrevido a calificarla de *virtud pequeña*, no porque la juzgue insignificante, “sino porque depende de otras virtudes y condiciones institucionales, sin las cuales perdería su valor”⁷. Y uno no puede sino suscribir este dictamen, por más que eso le enfrente a ese clima ambiental contemporáneo para el que la tolerancia representa no ya una virtud como cualquier otra, sino la mayor de todas ellas.

⁴ I. Kuçuradi, “La tolérance et ses limites”. *Diogène*, cit., p. 146.

⁵ La fuerza que se requiere para contener la “naturalidad” de la intolerancia, al decir de J. Stuart Mill, *Sobre la libertad*. Alianza. Madrid, 11ª reimp. 1996, pp. 63-64. “Si se considera que la tolerancia es una virtud (...), es porque se considera moralmente bueno aceptar una cosa que se juzga moralmente mala” (M. Canto-Sperber-R. Ogien, *La filosofía moral y la vida cotidiana*. Paidós. Barcelona 2005, p. 129).

⁶ Son ideas tomadas, respectivamente de P. Ricoeur, “L’usure de la tolérance et la résistance de l’intolérable” y de J. Hersch, “Tolérance entre liberté et vérité”, ambos en *Diogène* 176, oc-dec. 1996, pp. 166 y 26.

⁷ I. Fetscher, o.c., p. 143.

4. Esta alusión a las doctrinas y opiniones, tradicional terreno en el que juega la tolerancia, nos pone en la pista de otra distinción clave para nuestro propósito y que procede de Aristóteles. Se trata de la diferencia entre el saber *teórico*, propio de la ciencia física o social y capaz de enunciados con validez universal, y el saber *práctico*, característico de la filosofía moral y política, en el que tan sólo hallaremos -mejor o peor fundadas, eso sí, más o menos plausibles- *opiniones* de alcance particular. (Dejamos al margen el saber *productivo*, que no sería sino el saber teórico en tanto que convertido en técnica transformadora de la realidad material...). Como el orden teórico alberga las cosas que ocurren siempre de la misma manera, esto es, lo necesario que se impone fuera de la voluntad humana, su conocimiento puede ser riguroso, demostrativo o, en una palabra, verdadero. Tal es el mundo de la contemplación, del saber puro o de la ciencia. El mundo de la acción o lo concerniente a la *praxis*, en cambio, al comprender aquellas cosas que no suceden de la misma y forzosa manera, sino de ese otro modo contingente por el que igual pueden ser así que no serlo; en otras palabras, al tratarse del mundo de la libertad o de lo que está enredado con los fines puestos por los hombres según opciones de valor y, por ello, requerido de deliberación y elección...; de estas cosas prácticas, digo, el único conocimiento que cabe es uno tan sólo probable, aproximado, más persuasivo que demostrativo, verosímil ya que no verdadero. Mientras la teoría busca descubrir las leyes inmutables de lo que es, la práctica ha de empeñarse en entender el porqué y el cómo de lo que puede y debe ser (porque nos parece mejor). Si aquélla tiene por objeto la realidad en general, ésta se limita a la conducta humana individual o colectiva, esto es, a la moral y política..

Pues bien, salta a la vista que la tolerancia tiene pleno sentido y su lugar más propio en el espacio de la práctica o de la acción; o, si se prefiere, la tolerancia será de carácter provisional en los asuntos teóricos, pero permanente en los prácticos. Y ello por varias razones, de las que ahora sólo adelantaré una e insinuaré otra. Mientras las controversias científicas podrán algún día zanjarse por la aportación de nuevos datos relevantes o mediante prueba inapelable, no puede decirse lo mismo de las disputas en materia moral y política, por definición algo siempre abierto a las inevitables conflictos de valor o interés. Si desde este ángulo definimos la tolerancia como el derecho al error, por principio no cabe tolerancia allí donde el error ha de

percibirse como un defecto pasajero y subsanable⁸. Lo contrario ocurre allí donde el error es más probable y, por si ello fuera poco, nos afecta en mucha mayor medida. Si en el orden de la práctica y de su saber nos jugamos más lo que más queremos que en el de la pura teoría, será en aquél donde nuestras disensiones son más acuciantes y donde, en definitiva, tanto más precisa será la recíproca tolerancia.

Lo intolerable y lo más intolerable todavía

1. Quizá ahora estemos preparados para entrar en la cuestión que el título anunciaba. Por límites de la tolerancia podríamos entender, positivamente hablando, los que se encarga de marcar el sistema legal de un país. En puridad, no parece prueba de tolerancia lo que es ya más bien el reconocimiento de un derecho, aun cuando a menudo haya sido la tolerancia la que ha precedido a su legalidad.

Por tales límites suele entenderse más bien, en sentido negativo, las fronteras de su ejercicio, es decir, hasta dónde puede llegar la tolerancia en su aplicación a los casos posibles. Si es moralmente bueno aceptar lo que se juzga moralmente reprehensible, abocaríamos a un auténtico despropósito: cuanto más malvado sea lo que tolero, mayor virtud será el tolerarlo y menos limitaciones le convienen. Claro que sobran las razones para rechazar una tolerancia ilimitada. Dado el estrecho vínculo entre las evaluaciones morales y la determinación a actuar, en primer lugar, se afronta el riesgo seguro de que un juicio tolerante de lo indebido nos arrastre a una acción injustificable. Si, además, el tolerante se entregara al respeto de todas las opiniones diferentes, no podría negarse a condenar los brutales resultados de algunas de ellas. En definitiva, aquella fórmula de tener por bueno el aceptar lo malo se vuelve peor que un sinsentido cuando el mal sobrepasa un cierto grado. Si se repara además en un mundo zarandeado por la enorme diversidad de opiniones y normas de vida y a un tiempo por su inmensa capacidad para su difusión, junto a la tendencia al conformismo de las gentes, etc., la conclusión todavía se refuerza⁹. A saber, la tolerancia habrá de ser relativa a su objeto: una tolerancia indefinida dejaría

⁸ “Cuando la verdad es conocida con certeza, la tolerancia no tiene objeto (...). el derecho al error sólo tiene validez *a parte ante*; pero, una vez que el error ha sido demostrado, deja de ser un derecho y no da ninguno: perseverar en el error, *a parte post*, ya no es un error, sino una falta. Por eso los matemáticos no tienen necesidad de tolerancia. Las demostraciones son suficientes para su tranquilidad” (A. Comte-Sponville, o.c., p. 194).

⁹ Tomo algunas de estas ideas de M. Canto-Sperber, “Jusqu’où la tolérance peut-elle aller?”. *Diogène*, cit, pp.

de ser virtud para volverse aberrante contradicción; en cuanto abarcara también lo atroz, sería una tolerancia atroz¹⁰. Aquella consigna de “prohibido prohibir” del Mayo francés del sesentayocho, como no se la acote, proclamaba un absurdo peligroso.

Ese límite, se dice entonces, será *lo intolerable* (y, con ello, *el intolerante*). En términos generales, intolerable será todo lo que atente contra la frágil condición humana o, dicho en otros términos, todo lo que trabe la actualización de las potencias del hombre o amengüe su dignidad. En virtud de las razones justificantes que sustentaban la tolerancia, no habrá que tolerar cuanto impida coactivamente la búsqueda de la verdad y haga imposible la convivencia civil en una sociedad. Suele detectarse en la indignación que suscita, señala Ricoeur¹¹..., pero la indignación no parece un indicativo demasiado fiable. Y es que afloran muchas dificultades para demarcar el lugar de lo intolerable. Como lo tolerable no es sin más lo diferente, tampoco lo intolerable será tan sólo lo extremadamente distinto, sino más bien lo que en su diferencia adolezca de graves defectos axiológicos. Téngase en cuenta además que, si lo tolerado lo es en una condición real dada, entonces bien puede volverse intolerable en otra...

Eso que no debe tolerarse no siempre ha de confundirse con todo lo que cuestione la tolerancia, sin mayor precisión, sino conforme al grado de peligro efectivo con el que amenaza las condiciones de posibilidad de la tolerancia: será distinto y más amplio, por ejemplo, en un régimen democrático de larga data que en otro recién instaurado. Y puede discutirse si ese límite estará situado en lo que niega verdades morales que nos resultan indudables. Para algunos, no hay grupo social o Estado que pueda arrogarse el título de dictar una moralidad pública con pretensiones de verdadera. Para otros, en cambio, un criterio de la tolerabilidad lo fija el conocimiento epocal alcanzado por la Humanidad, de manera que no debería consentirse que una opinión abiertamente contraria a ese consenso básico determinase la marcha de los asuntos públicos¹². En todo caso, no creo que lo

155-156.

¹⁰ A. Comte-Sponville, o.c., 196. Cfr. W. Jankelévitch, *Traité des vertus* II, 2.

¹¹ P. Ricoeur, art. cit., p. 173.

¹² Son las posturas respectivas de Canto-Sperber, o.c. y de Kuçuradi en el número de *Diogène* que vengo citando. Sin embargo, en su contribución a este número Canto-Sperber incluye entre lo intolerable, y merecedor de la intervención del Estado, los casos de enseñanza de falsas creencias. Y eso justamente en razón del fondo común de saberes imparciales sin las que la neutralidad estatal carece de sentido (art. cit, pp. 164-165).

intolerable equivalga a lo públicamente irrazonable o carente de fuerza argumental para la ciudadanía¹³, por más que la argumentación pública -no faltaba más- encarne un ideal al que la tolerancia debe encaminarse.

Mayor acuerdo se suscita si dejamos los criterios aplicables a la tolerancia en cuanto a los puntos de vista y venimos al de las normas, costumbres o prácticas. Es voz unánime sostener que el límite último del tolerar lo pone el daño causado o probable, sea éste físico o moral; en último término, el respeto a los derechos elementales de la persona. Por ahí vuelve a resonar el viejo *principio de protección* por el que Stuart Mill restringía la libertad del individuo: “Este principio consiste en afirmar que el único fin por el cual es justificable que la humanidad, individual o colectivamente, se entremeta en la libertad de acción [y de opinión, como veremos. A.A.] de uno cualquiera de sus miembros es la propia protección”¹⁴.

Bien es verdad que los matices y cautelas tampoco se hacen esperar. De un lado, y puestos a distinguir entre daño físico y moral, no es fácil calibrar el qué y el cuánto del daño moral, si las cosas que nos ofenden pueden ser dispares. Del otro, la puesta en práctica de ese principio habrá de medirse según una evaluación objetiva de los daños reales o probables, conforme a las circunstancias del caso de que se trate¹⁵. Para decirlo con Rawls, sólo hay razón para limitar la libertad del propio intolerante cuando están objetivamente en peligro la seguridad de los ciudadanos o la de las instituciones de la libertad¹⁶. A juicio de algunos hasta valdría la pena correr el riesgo de tratar con tolerancia al intolerante (por si de ese modo llega a reconocer la libertad de conciencia que él persigue), si la alternativa restante

¹³ “...el límite de de lo tolerable está fijado por la capacidad de hacer públicamente plausible, en forma de un ejercicio público de racionalidad, el sistema de razones que abonan que ese comportamiento -esa creencia, esa expresión, esa demanda- pueda encontrar cabida en el espacio público” (C. Thiebaut, *De la tolerancia*. Visor. Madrid 1999, p. 77).

¹⁴ J. Stuart Mill, *Sobre la libertad*. Alianza, 11ª reimp. Madrid 1996, p. 65. Sobre el mismo principio, tanto para la libertad de opinión como para la de acción, cfr. pp. 66-67, 125-126 y 157-159. Rawls lo enuncia de esta forma: “La limitación de la libertad se justifica sólo cuando es necesaria para la libertad misma (...). La libertad está gobernada por las condiciones necesarias para la propia libertad” (*Teoría de la justicia*, 34, pp. 248-249).

¹⁵ Verbigracia, esta reflexión del propio Mill: “...hasta las opiniones pierden su inmunidad cuando las circunstancias en las cuales son expresadas hacen de esta expresión una instigación positiva a alguna acción perjudicial”. Porque es cosa bien distinta que circule libremente en la prensa la opinión de que los negociantes en trigo matan de hambre a los pobres que el vocearla ante una multitud excitada delante de la casa de uno de esos comerciantes... (ib., 125-126).

¹⁶ J. Rawls, o.c., pp. 252-254.

es sofocar al máximo esa tolerancia¹⁷ ...

2. Pero -y es aquí donde pondré el mayor énfasis- hay algo más intolerable todavía en la habitual perversión preliminar del concepto mismo de tolerancia y en sus desastrosos efectos. El modo como una amplia porción de nuestra conciencia colectiva tiende a malentenderla, a darla por supuesta, a practicarla a diario, lo mismo en la vida privada que en la pública..., siembra la sospecha de que nos hallemos a fin de cuentas ante una *falsa tolerancia*, tal como numerosos lugares comunes de nuestro lenguaje coloquial se encargan de poner de manifiesto. Ya sabemos que bajo múltiples figuras y en múltiples rincones del planeta subsiste o reverdece hoy la intolerancia¹⁸, lo que no obsta para que *entre nosotros occidentales* esta falsa tolerancia represente todavía, a mi entender, el principal límite de la verdadera. Nadie negará que la carencia de facultad o de hábito para discernir lo tolerable de lo intolerable conlleva el peligro más grande para nuestra vida común¹⁹.

Sólo hace falta pasar somera revista a los elementos constitutivos de esta virtud para corroborar lo mucho que la hemos corrompido. No hay verdadera decisión de tolerar allí donde *no se examinan* ni el presunto fundamento de las opiniones contrarias del vecino ni las consecuencias de esa conducta ajena que repudiamos. Menos aún la habría en caso de que tales conductas u opiniones *no nos disgustaran* ni estuviéramos inclinados a censurarlas. O, lo que es igual, que apenas plantearan ningún desafío intelectual a nuestras creencias porque no fueran *lo bastante firmes o bien fundadas*. Bien podría suceder que eso que en apariencia toleramos no entrara en conflicto con nuestro código normativo si resulta que, en cuanto nos topamos con normas diferentes u opuestas, estuviéramos dispuestos a cancelar la vigencia de las nuestras o a hacer enseguida sustituibles a unas por otras. ¿Y qué decir, en fin, de esas normas justificantes que nos inducen a suspender la aplicación de nuestras convicciones últimas, de las llamadas razones para la tolerancia? Lo probable es que, a falta de apoyos epistémicos, políticos o

¹⁷ N. Bobbio, o.c., pp. 253-254.

¹⁸ En los días en que corrijo este texto ha estallado en varios países islámicos las revueltas en respuesta a la publicación en un periódico danés de las caricaturas de Mahoma.

¹⁹ He adoptado un punto de vista cercano en "La tolerancia como barbarie". En M. Cruz (comp.), *Tolerancia o barbarie*. Gedisa. Barcelona 1998, pp. 51-76; y después, aunque en versión algo corregida, en "Verdadera y falsa

morales, se reduzcan a razones tan sólo prudenciales, y de una prudencia tan roma que se confundan con la pura ignorancia, el desinterés o la cobardía del sujeto. Basta que todos hagan lo mismo -o sea, tolerar- para no disentir de lo que está mandado. No es extraño que so capa de tolerancia se esconda una especie de contrato de mutua conveniencia: tolero lo que tú haces o dices a fin de que toleres lo que a mí se me ocurre hacer o decir. Hasta que una reiterada suspensión o devaluación del código moral propio, claro, aboca tarde o temprano en su caducidad... En cualquiera de esos supuestos -y más aún cuando concurren todos juntos- la tolerancia habría dejado su lugar a una mayor o menor indiferencia y escepticismo²⁰, tanto hacia el valor de las creencias y conductas ajenas como respecto al de las propias. Si la tolerancia implica un poder contenido de su sujeto, esta especie venida a menos pregona la impotencia moral de quien no se atreve a enjuiciar y condenar. Es cierto que le gusta aparecer omnipotente por su inclinación a dispensar salvaconductos de legitimidad a cuanto se dice o hace. Pero sería cualquier cosa menos una virtud.

II. La tolerancia intolerante

En una buena medida, propiamente ya no toleramos porque (admítase la paradoja) *apenas podemos dejar de tolerar*; tal es la presión que el clima general de falsa o blanda tolerancia ejerce sobre los miembros de nuestras sociedades. Hoy sigue valiendo aquella referencia a la tiranía de la mayoría o de la opinión pública: “La sociedad (...) ejerce una tiranía social más formidable que muchas de las opresiones públicas, ya que (...) penetra mucho más en los detalles de la vida y llega a encadenar el alma”²¹. En lo que aquí nos atañe llamaríamos a esta atmósfera de nuestro tiempo tolerancia “políticamente correcta”, hasta el punto de que ella misma constituye un elemento central de esa “corrección política”. Se diría que el clima de *laissez faire, laissez passer* impregna todo como una convención indiscutible.

tolerancia”. En J. Peña Echeverría (ed.), *Ética para la sociedad civil*. Univ. de Valladolid 2003, pp. 175-200.

²⁰ “...siempre y cuando vaya acompañada de un individualismo autocelebratorio y sin escrúpulos, la tolerancia sólo puede expresarse como indiferencia”. Z. Bauman, *Ética posmoderna*. Siglo XXI, 2004, p. 9. Según P. Ricoeur, la indiferencia sería precisamente el último estadio, y el actual, en la evolución de la idea y práctica de la tolerancia (art. cit., p. 172)

²¹ Cfr. J. Stuart Mill, o.c., p. 59.

A poco que ahondemos en esa convención, sin embargo, lo que se ha instalado es *una nueva intolerancia*²²: una *tolerancia intolerante*, esto es, la disposición a condenar de antemano cualquier asomo de intolerancia hacia tantos males que hoy nos amenazan. A la intolerancia de la Verdad está en trance de sucederle por estos pagos la intolerancia de la no Verdad, de nada que se aproxime en esta materia al grado de verdad a nuestro alcance, incluso de su mera búsqueda. Las dos figuras intolerantes coinciden en la exigencia de que el otro se asemeje lo más posible a uno mismo o a la inmensa mayoría, tras haber decidido antes que uno mismo o esa mayoría se identifican sin resquicio con los valores humanos²³. Si bien se mira, ambos tipos de individuos se alimentan recíprocamente: al fanatismo de la fe se le opone el fanatismo de la increencia, lo mismo que un catecismo se endurece por reacción contra el del enemigo. Así que, por miedo a incurrir en dogmatismo intolerante, caemos en el dogmatismo de la tolerancia; antes de ser tachados de elitismo por contar con criterios propios, preferimos no tener criterio alguno salvo el de la tolerancia misma: quien discrimina -porque se pone a pensar y juzgar- ya está a punto de ser un intolerante. La tolerancia, que comenzó a ejercerse en asuntos de religión, se ha vuelto hoy para muchos contemporáneos su religión más espontánea. Y esa es una tolerancia intolerable.

A este despotismo sobre la conciencias de las sociedades democráticas, tal como anunciaron Tocqueville y su amigo Mill, le caracteriza que apenas se nota ni se percibe como deletéreo. “Nuestra intolerancia social no mata a nadie, no desarraiga ninguna opinión, pero induce a los hombres a desfigurarlas o a abstenerse de todo esfuerzo activo para su difusión (...). Y así se sostiene un estado de cosas muy satisfactorio para algunos espíritus, porque mantiene todas las opiniones prevalecientes en una aparente calma (...). Pero el precio que se paga por esta especie de pacificación intelectual es el completo sacrificio de todo el ímpetu moral del espíritu humano”²⁴. Nuestros regímenes pluralistas favorecen la concordia entre las ideologías enfrentadas de ciudadanos o grupos, pero a costa de que cada una renuncie a litigar con las otras y a procurar expandirse por encima de las otras.

²² Y digo “nueva” para distinguirla de la intolerancia sin más o intolerancia intolerante, propia -por poner un ejemplo preclaro- de la Iglesia Católica. Echese una ojeada a encíclicas del último Sumo Pontífice tales como *Centessimus Annus* y *Splendor Veritatis*. Doble intolerancia: la del fanatismo de la tolerancia universal y la del fanatismo de la tolerancia mínima.

²³ J. Hersch, o.c., p. 26.

¿O es que no anunciamos de antemano, en cuanto “descendemos” a un debate, que entramos en él “sin ánimo de polémica”? Por ahí se transparenta lo que parece una nota común a cuantos fenómenos de esta tolerancia intolerante podamos señalar: *la renuncia a la búsqueda de la opinión mejor fundada*. Esa resignación intelectual bautizada como tolerancia da muestras entonces no ya de su torpeza, sino de su indisimulable debilidad; si además la diagnostico como intolerable, se debe al daño intelectual y moral (previsiblemente político y hasta físico después) que sin lugar a dudas permite y trae consigo.

Los efectos de esta tolerancia falsa se echan de ver con todo dramatismo en los momentos críticos de una sociedad, o sea, en las coyunturas en que se cuestionan abiertamente sus instituciones políticas básicas; verbigracia, ante los ataques del nacionalismo de raíz etnicista y notable arraigo social. Es entonces cuando muchos ciudadanos experimentan estar moralmente desarmados a fuer de tolerantes, cuando la artificiosa neutralidad, la equidistancia y otras maniobras dilatorias se revelan tramposas y fatales. Esos ciudadanos se han vuelto los mejores portadores de cualquier totalitarismo futuro: “El sujeto ideal del reino totalitario - escribe H. Arendt- no es ni el nazi convencido ni el comunista convencido, sino el hombre, para quien la distancia entre hecho y ficción (i.e.. la realidad de la experiencia) y la distinción entre verdad y falsedad (i.c., las normas del pensamiento) ya no existen”²⁵. A fin de cuentas, si nada es verdad, ¿qué puede oponerse a la falsedad?

Los síntomas de esa resignación de la razón práctica aparecen por todas las esquinas. Gran parte de la tolerancia del momento arranca del supuesto de que entre las opiniones contrarias en liza no hay acuerdo posible, al menos a plazo corto y con un coste asumible para el mantenimiento de la paz civil. Para estar a la moda, se diría asimismo que la única o principal ocasión para el ejercicio de la tolerancia la ofrece hoy entre nosotros el pluralismo cultural o multiculturalismo; esto es, el caso más nítido de diferencia y hasta enfrentamiento de concepciones de vida, un fenómeno que la inmigración ha puesto de actualidad en muchos países occidentales. Pero la tolerancia no es un expediente al que recurrir tan sólo para

²⁴ ibidem, pp. 95-96.

²⁵ H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo* 3. Cit. por A.Comte-Sponville, o.c., pp. 200-201.

salvar las diferencias interculturales, sino también, mucho antes, para enfrentarse a las diferencias y conflictos ideológicos en el seno de una misma cultura. No es preciso suponer la contraposición entre lo más extraño y lejano, sino examinar las discrepancias entre pronunciamientos más próximos. Y aquí, o se da por descontado la ausencia de argumentos lo bastante convincentes para las partes o la insuperabilidad de los intereses materiales en juego..., pero el resultado es idéntico: la convicción no declarada de que el único consenso posible es la tolerancia misma. Claro que también se hace de la necesidad virtud, y del valor del pluralismo instaurado en torno a las formas de vida o pensamiento se infiere la valía de cada una de esas formas plurales y, al hilo de la pregonada riqueza de la diversidad, se consagra la superioridad político-moral del desacuerdo entre las opiniones sobre su hipotético acuerdo ideal. La “comunidad ideal de diálogo” pierde cualquier atractivo desde la certeza precipitada de que no hay más diálogo o comunidad posible que la pura y dura negociación entre sus miembros.

Las falsas razones

1. No estamos, pues, sólo ante una tolerancia ayuna de buenas razones (sea en el sistema normativo básico o en el justificante), sino basada asimismo en razones falsas. Y la primera de esas falsedades cotidianas proclama el supuesto provecho de mantener separadas y fuera del mutuo contacto teórico las ideas socialmente enfrentadas, no sea que por ello vengán a enfrentarse a continuación sus partidarios²⁶.

Es un engaño que se acompaña enseguida de otro que postula la conveniencia de no poseer razones robustas o al menos de no exhibirlas a fin de fomentar la mejor tolerancia democrática. Esta se contenta, primero, con la fuerza indiscutible de los sentimientos²⁷ y, sobre todo, con el manejo de convenciones y frases hechas. Tolerar exigiría no pensar; exigiría, cuando menos, esconder las razones propias y no demandar abiertamente las que avalan las creencias o pronunciamientos del

²⁶ “La tolerancia es un pacto perverso en el que cada parte renuncia a la expresión pública de sus razones y las convierte en estólidas e impenetrables convicciones, o sea, en verdades encerradas en un *guetto* a cambio de una paz que no es concordia sino claudicante empeñamiento y ensimismada cerrazón” (R. Sánchez Ferlosio, *Vendrán más años malos y nos harán más ciegos*. Destino. Barcelona 1993, pp. 139-140).

²⁷ “El efecto de la costumbre, impidiendo que se promueva duda alguna respecto a las reglas de conducta impuestas por la humanidad a cada uno, es tanto más completo cuanto que sobre este asunto no se cree necesario dar razones ni a los demás ni a uno mismo. La gente acostumbra a creer (...) que sus sentimientos sobre asuntos

adversario. El tolerante de hoy se arroga el derecho a no deber dar esas razones y a tachar de intolerante a todo el que se las solicite; y así consagra a un tiempo el derecho propio a no fundar argumentalmente sus opiniones y el deber ajeno de abstenerse de cualquier indagación acerca de esos fundamentos. Por si fuera poco, y dado que para nuestra cotidiana religión tolerante las opiniones que pudieran saltar a la palestra serían de igual valor por el hecho de provenir de sujetos morales equivalentes..., el círculo se cierra sin remisión. Carece del menor sentido llamar a debatir, si ninguna posición intelectual tiene derecho a creerse más razonable que las demás, ni proponerse rebatir a ninguna otra. Una educación para la tolerancia debe enseñar -y así lo enseña- a huir de todo debate que no sea puro espectáculo y a no tener nada que tolerar (porque nada, salvo el mal extremo, tendría que ofendernos).

2. Y es que hoy la tolerancia viene a una con el mandamiento expreso de *no juzgar* -desde luego, en público, pero en lo posible ni siquiera en el fuero interno- lo que toleramos. Ello es cosa misteriosa, porque el proceso que aboca en la decisión de tolerar o no tolerar comienza y termina juzgando, o sea, valorando un caso dado desde una norma general. Comienza con un juicio negativo referido a alguna doctrina o acción -por erróneas, o deficientes o inmorales, etc.- y, tras revisar la conveniencia de ponerlo en práctica a la luz de otros valores o derechos, acaba con un juicio de tolerancia (o de no tolerancia) que suspende (o no) la vigencia del juicio primero. Viene a ser la negación de una negación de algo que, en último término y aunque sigue sin aprobarlo, autoriza. La verdadera tolerancia no da un paso sin juzgar y sólo es producto de la capacidad de juicio práctico. Esta otra estúpida tolerancia quiere tolerar sin juzgar; mejor dicho, cree que tolerar consiste precisamente en abstenerse de juzgar. Ni aprueba ni condena, sino que simplemente permite.

Esa bienpensante abstención alberga a menudo todo lo contrario de la altura de miras y benevolencia con que se aureola; uno diría que certifica más bien la completa dimisión del sujeto civil y moral. Al margen de que enjuiciar las conductas ajenas (y las propias) sea un hábito psíquicamente inevitable, la tolerancia como tal

de tal naturaleza valen más que las razones y las hacen innecesarias..." (J. Stuart Mill, o.c., pp. 59-60).

juzga ideas y acciones, sin poner en cuestión el respeto a sus sujetos y de sus derechos. Y aun cuando la censura indirectamente se extendiera a tales sujetos, tal cosa a lo mejor significaba tomarle bastante más en serio que la “prudente” declaración de su imposible diagnóstico. ¿Ya no habría que seguir entonces el consejo evangélico de “no juzguéis y no seréis juzgados”? Sí, pero de ningún modo como esa calculada reserva de evitar juzgar a nadie para que a nadie se le ocurra juzgarle a uno. Se entenderá mejor como el cuidado debido en la aplicación de un rasero común y en el respeto al prójimo a la hora del juicio moral y político. No, desde luego, como un veto a considerar nuestra esencial socialidad. Pues si ya resulta difícil concebir sujetos morales como mónadas aisladas que no se afectan entre sí con sus pensamientos y acciones²⁸, imaginar ciudadanos sin el espacio común que los une sería absurdo. De las cuestiones públicas tiene que haber juicios públicos. De suerte que, salvado aquel respeto, la regla democrática demanda de los demócratas atreverse a juzgar, para así vivir en una sociedad bajo permanente examen público de sus opciones y en continuo debate de sus ideas. Hace ya cuarenta años, con ocasión del proceso contra Eichmann, Hannah Arendt dejó sentado que al criminal nazi -como a tantos hombres “terroríficamente normales”- le aquejaba la falta de reflexión para distinguir lo bueno y lo malo. Por eso nos previno contra ese fenómeno contemporáneo sumamente peligroso que es “la tendencia a rechazar el juzgar en general. Se trata de la desgana o incapacidad de relacionarse con los otros mediante el juicio (...). En eso consiste el horror y, al mismo tiempo, la banalidad del mal”²⁹.

No habrá que extrañarse si, anulados los juicios, reinan sin disputa los prejuicios. Por recordar uno que aquí nos pilla más cerca, ése de que todos tenemos un trozo de verdad, grande o pequeño. No es poco suponer que la verdad (o la mera verosimilitud) está universalmente repartida, pero sí mucho descuido dejar sin aclarar si el tamaño de esas porciones resulta igual o diverso en cada uno y, más aún, disuadir de ponerse a averiguarlo. Juzgar significa discernir o discriminar, de

²⁸ Recuérdese la recomendación de Mill de corregir incluso a quien en principio se hace daño a sí mismo: “Y sería realmente una fortuna que este servicio público pudiera ser prestado más libremente de lo que las formas comunes de la corrección actualmente lo permiten y que una persona pudiera francamente indicar a otra que le considera en falta sin que esto la hiciera pasar por incorrecta o presuntuosa (...). Tenemos el derecho, y acaso el deber, de prevenir a otros contra él si juzgamos que su ejemplo o conversación pueden tener un efecto pernicioso sobre aquellos con los cuales se reúne” (o.c., pp. 156-157).

²⁹ En H. Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Paidós. Barcelona 2003, p. 197.

modo que prohibirlo contrae la irresponsabilidad de negarse a aquilatar responsabilidades propias y ajenas. Pues, extirpado de raíz el feo vicio de juzgar, ¿cómo resolver el cuánto de grande o pequeña de esa presunta verdad que cada cual atesora? ¿Cómo sopesar las dosis de injusticia que nutren los conflictos públicos y, por tanto, en qué dirección habría que encaminarse para dar con su remedio deseable? ¿Les tocará a todos los pareceres políticos corregirse por igual, a todas las partes ceder lo mismo en semejante trance? Conceder graciosamente de entrada a todo el mundo alguna verdad, sin más, resulta la confortable coartada para eludir el denodado trabajo de aproximarse siquiera a lo verosímil. Es otra argucia probable del miedo; por lo menos del miedo a dejar de “ser de los nuestros”, o sea, de los tolerantes.

Y otra argucia del “buenismo”³⁰. Sólo así se entiende que sean hoy tantos los que encarezcan con todo candor en prueba de tolerancia “el respeto a todas las opciones”; como si fuera posible acoger a la vez -manías del principio de no contradicción- una opción y su contraria, incluida esa que persigue a muerte cualquier otra opción que no sea la suya. El juzgar de veras ha dejado su puesto al omnipresente “comentar”, que es como un juzgar con la boca pequeña, un decir menor y que no se compromete, un hablar por hablar. Un “simple comentario” es un modo de decir que sortea de antemano la acusación de haberse atrevido a juzgar. El ideal de muchos estriba en “no decantarse hacia un lado u otro”, en permanecer en esa fantasmal tierra de nadie en la que no florece la vida ciudadana, pero donde los reaccionarios progresistas descansan tan felices. De ahí esa indecente *equidistancia* en los problemas públicos capitales, que se cree ecuánime por tratar igual a los desiguales: a los razonadores y a los fanáticos, a las víctimas y a sus verdugos o sus cómplices, a los “buenos” y a los “malos”. Se diría que no hay en el presente valor más celebrado que el empeño de no valorar y cuidarse mucho de condenar. Una muestra fehaciente de ello sería, a propósito del terrorismo de ETA, la fácil unanimidad en la intolerancia hacia sus medios y la unánime por no menos cómoda tolerancia respecto de sus fines y fundamentos legitimadores (que nos ahorra indagar en la vidriosa conexión entre tales términos...). Seguramente se corresponde con la intolerancia hacia las formas y la tolerancia respecto de los

³⁰ V. Puig (coord), *El fraude del buenismo*. FAES. Madrid 2005.

contenidos, que la práctica cotidiana de nuestros regímenes más liberales que democráticos vendría a confirmar.

Pero es el caso que proponerse no juzgar no logra su cometido, sino a lo sumo que nuestros inevitables juicios sean en adelante inconscientes y acríticos. Además, suspender el juicio propio acerca de los proyectos o hechos ajenos no los suprime, sino más bien les otorga la ventaja de que ahora campen a sus anchas y sin temor a ser contradichos. No los maldecimos, luego venimos a bendecirlos. Convocar a un diálogo en el que no se crucen juicios de valor, pero comience prejuzgando que cualesquiera posturas son respetables, significa un dislate absoluto. Puesto que son estos juicios prácticos y sus emociones consiguientes los que orientan la praxis, nuestra rendición no hace más que reforzar la conducta contraria: con frecuencia, ilegítima a todas luces y, a ratos, potencialmente criminal.

La renuncia a la verdad práctica

1. Y es que en nuestras opiniones ya no cuenta el valor de verdad de su contenido, sino el mero derecho a decirlas; ya no hay que contraponer unas a otras, sino yuxtaponer una tras otra. La tolerancia contemporánea viene así a decir “hable usted, que luego me toca a mí”. Ha renunciado a todo diálogo para sustituirlo por monólogos en compañía. Lo que importa de una opinión es que sea la tuya o la mía, su origen o propiedad, y no su coherencia lógica ni su sustento argumental. Por lo demás, se han abaratado mucho los costes de formación de la propia opinión: basta con chapotear en la cultura de masas, nuestra cultura dominante, para estar surtidos de cuantos tics y estereotipos sean precisos. El resultado es lo que se ha llamado un *totalitarismo de la opinión*, cuyo decálogo predica que todo lo moral es opinable y que de ello no cabe más que opinión; que todos pueden dar su opinión y que todas las opiniones valen aproximadamente lo mismo... Aquí convergen juntos y revueltos varios *ismos* del presente que han propiciado una tolerancia ambiental sustentada en el descrédito de la palabra y de su compromiso con la verdad práctica: el juridicismo, el antiintelectualismo, el igualitarismo; el multiculturalismo, el relativismo, en una sola palabra; el nihilismo.

2. Hay una suerte de *juridización* creciente de las cuestiones morales no sólo referidas a la vida pública, sino a la social y privada. Se hace notar en el

habitual recurso a lo dispuesto en la ley como medio más o menos inmediato de resolver un problema de opinión: lo que está permitido o no está prohibido es bueno o fuera de discusión. Viniendo a nuestro caso, todo cuanto la ley tolera o consagra como derecho es bueno y sería un sinsentido el intento de aportar otras pruebas. El sistema justificante (aquí plasmado en un código legal) sirve para dejar en desuso al sistema normativo básico de cada cual. Así es como el derecho actúa de gran barrera contra la invitación al debate público de las ideas. Siempre habrá un *pero es perfectamente legítimo* en boca de alguien que prohíba el paso a un análisis ulterior. Como se quiera ir algo más allá de la tolerancia de una opinión para cuestionarla, el adversario replicará que *está en su perfecto derecho* de opinar como le venga en gana y que los demás no lo estamos para pedirle explicaciones. Como nos pongamos a replicarle mediante argumentos bien trabados, es fácil incluso que se haga el ofendido con un *¡no pretenderá encima convencerme!* En resumidas cuentas, vamos a contentarnos con la tolerancia primero y el respeto después, que es todo lo que podemos conceder. No habremos avanzado un milímetro en aclarar la cuestión disputada, pero ¿acaso era eso lo que se buscaba o resultaba lo menos importante de buscar? Esta degradada tolerancia abomina expresamente de quien manifieste su *propósito o presunción de tener razón*; y no lo condena por achacarle la malévola voluntad de imponer ese propósito por la fuerza o mediante malas artes, sino de que lo imponga por la fuerza coactiva de argumentos mejores.

Y así la libertad de expresión se esgrime a menudo como el incontestable derecho a mantener intactas, contra toda prueba y razón, las propias ideas. Es una de las lecciones predilectas de nuestros políticos -verbigracia, los nuevos Pericles de Euskalherria y Cataluña- a la hora de convocarnos al diálogo civil: *“no se puede pedir a nadie que renuncie a sus ideas”*. Y es que esa libertad de expresión (por lo demás, al igual que la tolerancia) no se invoca para lo que está prevista. Ya no sirve para defenderse de toda prohibición o indebida intromisión, sino para prohibir o tachar de indebida cualquier iniciativa que ponga nuestro parecer en un aprieto; sirve para ahorrarnos el esfuerzo previo en justificarlo y la molestia posterior de responder a sus probables reparos. Se vocea como una libertad para aislarnos del otro, como salvaguarda de una expresión que solicita a lo más ser vista u oída, pero no una respuesta meditada y *ad hoc*. Hannah Arendt ya lo había percibido en la Alemania de 1950: “se da en todos los ámbitos, con el pretexto de que todo el mundo tiene

derecho a tener su propia opinión, una especie de *gentlemen's agreement* según el cual todo el mundo tiene derecho a la ignorancia (tras lo que se oculta el supuesto implícito de que en realidad las opiniones no son ahora la cuestión)³¹.

Estudio, rigor argumental o debate cuidadoso son, en estos tiempos de tolerancia intolerante, tareas en franco declive y, quien las reclame, será reo de una agresión sólo imputable a la mala fe. La antiilustrada cultura de masas no pide que nos atrevamos a saber, sino que nos atrevamos a opinar hasta de lo que no sabemos... porque nos será tolerado. Opinar no es tanto afirmar algo de lo que no estoy seguro como afirmar algo que no quiero someter a constatación, declarar una postura que ni quiero ni puedo corregir. De ahí que toda invitación a revisar en público ciertas ideas acerca de lo público suene como una intolerante llamada a perseguirlas o, en verbo más rotundo, a *criminalizarlas*. A falta de suficientes razones, echamos mano enseguida del código penal. Vivimos como si el derecho agotara el sentido de cuanto nos acontece y los humanos fuéramos tan sólo seres jurídicos sin más aspiración en la vida que atenernos a la legalidad vigente. Hace tiempo que el lenguaje ordinario viene confundiendo lo *valioso* con lo simplemente *válido*. El *todo vale* del momento, ya fuere entendido como un valer igual o como un estar social y legalmente permitido, a duras penas encubre la ignorancia o la pereza por la que eludimos tomar partido ante ciertas tesis en pugna.

Pues el caso es que nadie sensato se expresa tan sólo por dar gusto a su libertad o para disfrutar de la tolerancia que se lo permite, sino porque pretende comunicar algo útil, algo dotado incluso de cierta verdad, belleza o justicia. Habrá entonces que distinguir entre la *libertad de expresar*, que todos mutuamente nos reconocemos, y la *calidad de lo expresado*, que sólo estimamos en muy pocos. Pues una cosa es gozar de una facultad o de un permiso, y otra muy diferente el valor (teórico, estético, moral) de lo que hagamos con esa facultad y gracias a aquel permiso. Probemos ahora a trasladar esa distinción básica al mundo político o común, allí donde las opiniones tienden a traer consecuencias para el bien colectivo. ¿Habremos de tolerar al profesor que se escude en la libertad de cátedra para vetar

³¹ Y continúa así: “De hecho, este es un problema serio, no sólo porque de él se derive que las discusiones sean a menudo tan desesperanzadas (...), sino, sobre todo, porque el alemán corriente cree con toda seriedad que esta competición universal, este relativismo nihilista frente a los hechos, es la esencia de la democracia”. H. Arendt,

toda crítica a su desempeño docente? ¿Aceptaríamos sin rechistar al político, o a ese profesional con influjo en la multitud, cuyos criterios públicos pueden llevarnos al desastre civil? En definitiva, junto al derecho a mantener nuestras tesis frente a la censura o la sinrazón, o sea, junto a nuestro derecho a la tolerancia, ¿acaso habrá de figurar con el mismo rango el “derecho” a evadirse de la razón o a empecinarse contra toda razón? ¿O es que aquél incluye a ésta?

Creo que no. Creo que el derecho (legal) de los sujetos a su libre opinión o a la tolerancia en materias tocantes a la cosa pública habrá de venir con el deber (moral) de aprender y fundar lo mejor posible eso que opina o es tolerado. De igual manera su espectador, lector o interlocutor no sólo cuentan con el derecho (legal) a cuestionar lo contemplado, leído o escuchado; con no escasa frecuencia tienen también la obligación (moral) de hacerlo y, llegado el caso, incluso de no tolerarlo. Algo sustancial fallaría como aquellos derechos legales no fueran a la par de estas disposiciones morales. Quizá se respetara entonces la norma reglamentaria, pero seguro que a costa de despreciar otra ley previa y superior: la de esa palabra razonable que debe regir la comunicación entre hombres y el vínculo político entre ciudadanos... ¿O será de nuevo esta mía una opinión *tan legítima* como su contraria?

3. Lo que masivamente hoy importa, por encima de todo, es que comparezcan opiniones diversas, sean éstas cuales sean. ¿O no repetimos a cada paso esa bobalicona muletilla de que tal o cual acción u opinión *no es mejor ni peor que otra, sino simplemente distinta*? La tolerancia que ampara el pluralismo en nuestras sociedades recibe toda suerte de encomios por hacer posible la convivencia de los diferentes, ciertamente, pero no porque favorezca el mejor discernimiento epistémico o valorativo entre esos diferentes. Según la contagiosa moda multinacionalista del día, la riqueza radica en la diversidad misma: lo distinto no es valioso por lo que tenga de bueno o excelente, sino tan sólo por ser distinto. En el valor de la diferencia reside toda la diferencia de valor. En la variedad está el gusto... y la valía, lo unitario se vuelve sinónimo de aburrido y lo diverso de divertido. No hay identidad que sea entendida de otra manera que como diferencia y, cuánto

“Visita a Alemania 1950”. En *Tiempos presentes*. Gedisa. Barcelona 2002, p.45.

más idéntico consigo mismo, más distinto de los demás, sea aquel “mismo” el yo o la tribu a la que pertenece. Así las cosas, la tolerancia puede decirse de muchas maneras: ¿indiferencia hacia los diferentes o más bien deferencia inmediata por ser diferentes y consagración del derecho indiscutible a serlo?

Pero no es verdad apodíctica que una humanidad más diversa, *tan sólo por ser más diversa*, sea mejor ni, por tanto, que sea moralmente conveniente preservar y hasta fomentar aquella diversidad. ¿O habría que preferir por principio la disparidad a la coincidencia, la desemejanza al parecido y el conflicto al acuerdo? Sea de la clase que sea, el todo no es bueno porque se componga de muchas partes, sino porque cada una de sus partes son buenas por ellas mismas o contribuyen al bien del conjunto. De igual modo, la excelencia del mundo de los hombres no reside simplemente en la multiplicidad de sus grupos, proyectos, creencias, conductas o instituciones, ni su pobreza habrá de derivar de que tales grupos, creencias, etc. disminuyan o rebajen las diferencias entre sí. De aplicar tal principio al individuo humano, su pregonado enriquecimiento mediante la diversidad haría de él un *perpetuum mobile*, lo mismo de gustos u opiniones que de actitudes y opciones vitales: su rica identidad consistiría en no ser nunca idéntico consigo mismo. Digamos adiós entonces a los criterios y juicios normativos, rechácese toda jerarquía moral, bienvenido sea el relativismo de todo pelaje, abracemos el nihilismo con sus pompas y sus obras.

“La diversidad, en sí misma, no tiene ninguna connotación moral positiva”³², sin embargo. En caso contrario, no sólo cualquier opinión y comportamiento -salvo los abominables- debiera ser tolerado, sino que nuestro relativista tendría que admitir como valiosa la peculiaridad del etnocentrismo o del imperialismo mismos, que no dejan de ser acendradas formas de diversidad cultural. Lo mismo vale para ese ecologismo intelectual protector incondicional de la multiplicidad de formas de vida. “La idea de que las formas de vida tienen derecho a sobrevivir (...) -recuerda Gauthier- es un recién llegado al escenario moral; es también una idea totalmente

³² E. Garzón Valdés, “Cinco confusiones acerca de la relevancia moral de la diversidad cultural”. En *Instituciones suicidas*. Paidós. México 2000, p. 235. La tesis contraria la mantiene U. Moulines como el principio del *Valor Intrínseco de la Pluralidad del Ser* en su “Manifiesto nacionalista (o hasta separatista, si me apuran)”. En *Isegoría* 24 (junio 2001), pp. 44 ss. Mis réplicas en *Isegoría* 26 (junio 2002), pp. 227-228 y 28 (julio 2003), pp. 203-206.

equivocada. Son los individuos los que cuentan; las formas de vida importan sólo como expresión y sustento de la individualidad humana³³. Tiene gracia, en definitiva, haber ganado la libertad de vivir de modo diferente y de pensar en voz alta... para acabar concluyendo que lo de menos es lo que valgan esos modos de vida y la verdad práctica de los pensamientos. Este sí que semeja el pensamiento único de nuestros días, algo contra lo que un hombre libre tendrá que ser ferozmente militante. Pues lo mismo que la libertad de pensamiento y opinión se deterioran como no se esmeren en cultivar esos pensamientos y la de expresión pierde sentido si nos desentendemos de la pregunta por las cosas dignas de ser expresadas, algo semejante sucede con la tolerancia: que deja de ser tal cuando nada es intolerable porque la pregunta por la tolerabilidad apenas asoma a la conciencia.

4. Ya se ve qué miserable lugar ocupa en la mente de muchos el saber práctico aquí puesto en juego. Predomina el *antiintelectualismo* menos disimulado. Por contraste con los saberes científicos -experimentales, precisos, necesarios, universales..., ya se sabe-, en cuestiones éticas o políticas sólo tendrían cabida los meros pareceres, por definición subjetivos, particulares, relativos a gustos o intereses cambiantes. De manera que las primeras materias exigen un costoso aprendizaje y las segundas pueden prescindir de él; allá tienen autoridad los 'expertos', mientras que aquí, donde no prolifera esa clase de peritos, todos somos expertos a nuestra manera: cada cual debe regirse por su opinión tan 'legítima' o 'respetable' como cualquier otra. Si no hay ciencia (donde nada es tolerable), tampoco hay verdad (y por ello todo es tolerable). Y así nos va.

Esto puede explicarse todavía por alusión a otro fenómeno no menos característico de nuestro tiempo: el *igualitarismo*. Con acierto o sin él, ponderamos la calidad de las proposiciones teóricas según su consistencia argumental y, con respecto a ellas, ordenamos también a sus sujetos cognoscentes en una escala que va de los más sabios a los más legos. Todos lo aceptamos y nadie se molesta porque algunos demuestren estar a mayor altura que los demás. Ah, pero en lo tocante a proposiciones prácticas (morales, políticas) nadie habrá de insinuar

³³ D. Gauthier, *Morals by Agreement*. Clarendon Press. Oxford 1986, p. 288 [hay edición española, *La moral por acuerdo*. Paidós. Barcelona 2000]. Cit. en E. Garzón Valdés, o.c., p. 208.

jerarquía alguna entre tales opiniones conforme al grado de justificación que encierren. En estos tiempos de banal igualitarismo público no hay pecado más imperdonable que -dentro de lo que la moral y el derecho actuales tienen por susceptible de ser tolerado- calificar alguna concepción u opinión de más acertada, porque eso entraña atribuir inferioridad al resto. Tolerar nos prohíbe admirar tanto como reprobamos. Llegado el caso, nuestros democráticos ciudadanos se inclinarían a otorgar más presunción de verdad en estas cuestiones tan sólo a la opinión mayoritaria, sencillamente porque acumularía la máxima coincidencia de pareceres de nuestros iguales.

5. ¿De pareceres o más bien de preferencias sin justificar? ¿Es que no estamos ya entregados al puro *voluntarismo*? Si esta tolerancia ordena a cada cual desistir de la defensa razonada de las opiniones, si la razón no debe comparecer y pronunciarse en público acerca de lo mejor o lo peor, entonces sólo quedan meras y arbitrarias preferencias: la voluntad es todo. Igual da que su plasmación sea una democracia entendida como ejercicio de la voluntad de la mayoría, si ésta voluntad no se ha fraguado en el debate suficiente de las grandes cuestiones que competen a la ciudadanía. Porque entonces no andará lejos de alguna forma de totalitarismo, esa *feroce voluntà* según Mussolini...

III. Más allá de la tolerancia (o para una tolerancia activa)

Pero llegó el momento de pasar a las reflexiones finales, las más comprometidas, aunque tal vez también las más desconcertantes para la mentalidad correcta. Con ese ir “más allá” de la tolerancia pretendo sugerir, primero, la urgente necesidad de demoler esa falsa tolerancia o tolerancia intolerante, el producto culminante de una tolerancia negativa o pasiva que desemboca en la anemia de la conciencia moral. Es un propósito que he procurado cumplir en el apartado anterior. En el que ahora arranca vengo a postular que la acostumbrada tolerancia pasiva ha de convertirse en una tolerancia activa³⁴. Pero, al no estar seguro de que

³⁴ Como se verá en lo que sigue, la tolerancia activa que presento va bastante más allá de lo que Salvador Giner entiende por tal: “...una actitud deliberada que nos permite apoyar el pleno derecho que todos tenemos a expresar y predicar nuestras opiniones, fe y creencias, así como a practicar nuestras costumbres y discrepar de cuanto nos

esta última expresión encierre un claro sentido, aclaro que pretendo esbozar la conveniencia de asumir otros deberes políticos y morales que prosigan y aun superen el de tolerancia.

El buen tolerante no debe contentarse con la tolerancia negativa o pasiva habitual. Hasta aquí la tolerancia no se ha mostrado como una virtud máxima o última, sino relativamente menor y penúltima. Lo que suele destacarse de ella es su puesta al servicio de otros objetivos, pongamos por caso, la paz civil surgida del pluralismo político. Con demasiada frecuencia se acerca mucho a un talante meramente prudencial. En último término, esta actitud nace de un cierto escepticismo respecto de la condición humana, bien se destaque la falibilidad del entendimiento de cada cual o lo difícil y precario de sus consensos. Pues bien, se trata de mostrar que de la propia tolerancia brotaría el impulso a superarla. A ella le toca sostener la tensión entre dos tendencias contrapuestas, a saber: creer bien fundada la opinión de uno mismo y estar dispuesto a cuestionarla desde la del vecino. Sería la virtud capaz de discutir y respetar, enjuiciar y no ofender, mirar a la vez por el bien individual y el colectivo. Terminado su cometido primordial, el esfuerzo de la tolerancia debe dejar paso a otros esfuerzos.

Es ahora cuando se comprende por qué esta virtud parece más afín al individuo (incluso en su calidad de ciudadano) que al Estado. Al Estado contemporáneo, que organiza sociedades de creciente pluralidad ideológica y cultural, le puede bastar aquella tolerancia aparente que aquí rechazo porque asegura las condiciones de no agresión entre sus ciudadanos. La gente no se deja engañar por esa apariencia de respeto a todas las formas de vida y pensamiento, pero el resultado final es indudablemente positivo. Eso que se ha llamado en tiempos recientes “valor civilizador de la hipocresía”, a Kant le merece un juicio más favorable porque lo que comienza como ficción puede acabar haciéndose realidad³⁵. Sin poner en solfa esta reflexión, ya hemos visto que el precio individual y colectivo a

parezca. En su más acabada expresión, esta tolerancia incluye el animar a cada cual a discrepar de nosotros, si tiene buenas razones para ello” (S.Giner, “Verdad, tolerancia y virtud republicana”. En M. Cruz (comp), *Tolerancia o barbarie*, ed. cit., p. 122).

³⁵ “Pues al haber personas que representen este papel, acaban por ir despertándose realmente las virtudes cuya apariencia se limitan aquéllas a fingir durante un cierto tiempo, y llegan a influir en el carácter” (I. Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 14. Alianza. Madrid 19). La referencia al poder civilizador de la hipocresía en J. Elster, “Argumenter et négociier”.

pagar era demasiado alto. Añadamos que el Estado carga con la obligación de la neutralidad, pero no así el sujeto político ni moral. Que renunciemos a delegar en el poder político la facultad de prohibir lo que uno desaprueba no lleva aparejado en el individuo el renunciar al poder de juzgarlo y rechazarlo o hasta combatirlo dialécticamente con fines persuasivos. La tolerancia no nos encomienda respetar esos *puntos de vista* o las *pautas culturales* que nos incomoden de los otros ; lo único que nos pide es respetar *los derechos* de esos otros, incluido el de profesar esas ideas y normas, que es cosa harto distinta³⁶. Después de ser intransigentes con lo intolerable y transigentes sólo con lo en verdad tolerable, aún tenemos a este propósito algún deber para con nosotros mismos y hacia el sujeto de eso que toleramos... Al fin y al cabo, por su propia naturaleza, la tolerancia es una clase de acción por omisión y se desentiende de los deberes positivos. Pero hay múltiples razones para traerlos ahora a colación.

Podría interpretarse que, una vez satisfechas las normas justificantes o razones de la tolerancia, hay que recuperar las normas básicas que habían quedado circunstancialmente arrinconadas. Mejor sería entender esta tarea de una tolerancia activa, no obstante, como el cumplimiento más cabal de las normas justificantes de la tolerancia: son estas mismas razones las que nos exigen traspasar el umbral de la mera abstención. Se trata de razones, recuérdese, epistémicas (el progreso de la verdad), políticas (la concordia pública) y morales (la dignidad del otro), pero pueden formularse en un grado de intensidad menor o mayor. La tolerancia pertenece a una ética de mínimos (no creerse en la verdad absoluta, no hacer daño al otro), algo así como una garantía de supervivencia civil, en tanto que eso que debe prolongarla preconiza una ética de máximos, de mayor plenitud política, cognitiva y moral. Son esfuerzos que se corresponden con otros tantos fundamentos en que descansa la legitimidad de la tolerancia.

La coherencia del sujeto moral

Resulta una obviedad, pero la tolerancia no suprime la conciencia moral. De manera que la primera obligación del sujeto tolerante es vivir conforme a su propio sistema normativo, no según el que tolera. Habrá de seguir conduciéndose de

³⁶ I. Kuçuradi, o.c., pp. 145-146.

acuerdo con su norma, no con arreglo a la excepción que acuerda para tratar con lo tolerado (salvo, claro, que la convivencia tolerante con convicciones opuestas le haya conducido a transformar o deponer la suya). Que renuncie a promulgar su criterio y forma de existencia, a la arrogante pretensión de otorgarles una vigencia universal, no significa que caiga en la incongruencia de no guiarse ni siquiera por sus propios valores. Para tolerar es preciso que una serie de normas justifiquen no arrastrar a todos su propio elenco de ideas y criterios valorativos, pero en modo alguno que reniegue de éstos y comience a sospechar de su bondad y sentido. Todo esto lo sabemos; ¿pero eso es todo?

El tolerante no agota su virtud respetando el derecho de los demás a profesar creencias y a vivir conductas distintas, sino que ha de empeñarse a continuación en defender las propias frente a las otras, en pedir las razones de las contrarias y en contraponer a éstas sus propias razones. No vale decir sólo que ese sujeto en modo alguno debe renunciar a sus creencias; se dice también que tiene también *el deber de -además del derecho a-* proponerse convencer a los otros de la mayor calidad de sus mismas creencias. Es cierto que “nadie puede ser obligado justificadamente a realizar o no realizar determinados actos, porque eso fuera mejor para él, porque le haría feliz, porque, en opinión de los demás, hacerlo sería más acertado o más justo”. Hasta ahí el deber inexcusable de tolerancia, a juicio de Stuart Mill; pero a partir de ahí comienza un nuevo deber, el de persuadir a ese otro con argumentos que consideramos mejores: “Estas [i.e. nuestras opiniones de que hay para el caso una conducta más acertada y justa, A.A.] son buenas razones para discutir, razonar y persuadirle...”³⁷. Si así no fuera, habría que concluir que su alicorta tolerancia nace de un escaso entusiasmo por sus razones y pautas de vida, o bien de una no menos exigua confianza en la perfectibilidad humana... o -lo que es más probable- de una sobrada pereza.

Junto a mayores dosis de autoconfianza y diligencia, se requieren asimismo otras actitudes para emprender ese deber que ahora se postula. El respeto al otro, uno de los puntales de la tolerancia, representa la exigencia mínima o el límite negativo que nos demanda la relación social e indica lo que hemos de abstenernos

³⁷ J. Stuart Mill, o.c., p. 65.

de hacer al otro más que lo que debemos procurar hacerle. La tolerancia puede quedarse en ese umbral para así evitar el daño de la persecución de la disidencia ideológica o de otra clase, pero también deberá traspasar esa raya si no quiere que ese respeto se torne indiferencia. Respetar de verdad a ese otro (individuo o grupo) cuyos valores, proyectos o comportamiento tolero ha de incluir, por lo pronto, el interés efectivo por informarme acerca de esos valores que no comparto y que estaré dispuesto a examinar. Pero el respeto del disidente deberá incluir también la invitación a comparar sus valores con los nuestros y discutirlos, a poco seguros que estemos del mayor peso de estos nuestros. Si le deseo el bien, no sería lógico privarle de lo que considero mejor y más razonable para todos. Otro comportamiento parecería hoy más cortés y cosecharía mayores aplausos, pero no diría mucho de nuestra entereza moral.

Bueno, se admitirá, pero semejante disposición a persuadir tendrá que acompañarse de la disposición paralela a ser persuadido. A esta tendencia al cuestionamiento de la verdad de las propias creencias se le ha llamado “tolerancia del comprender” o *tolerancia positiva*³⁸, esa peculiar reflexividad de nuestro creer por la que en nuestras argumentaciones concedemos un lugar al otro diferente y una probabilidad de verdad a sus razones. Frente a esa especie de espontáneo fundamentalismo que blinda nuestras creencias, esta dimensión de la tolerancia afloja un tanto tales seguridades y nos inclina a su revisión a partir de las posturas del otro... Y es un recordatorio siempre de provecho, porque tal disposición - desconocida por el intolerante- subyace a toda tolerancia y conviene hacerla explícita. Sólo que en el momento presente no es su debilidad o abandono la máxima tentación del tolerante, sino, por el contrario, su exageración hasta el extremo de que su tolerancia raya con la displicencia hacia el valor de verdad de los pronunciamientos propios y ajenos. Entre nosotros, lo “espontáneo” no es el fundamentalismo, sino más bien el escepticismo o la renuencia a expresar nuestra convicción y hacerla valer en público³⁹; y, del otro lado, el desinterés por las

³⁸ C. Thiebaut, o.c., pp. 59 y 67 ss.

³⁹ Pues, como escribe Giner, quien tolera tiene que presuponer que el otro se equivoca y que es él quien está más cerca de lo cierto: “Curiosamente, para el buen cultivo de la tolerancia hay que definirse primero (...) Con toda humildad, hemos de poder afirmar que existe una posición que, hasta que nos demuestren lo contrario, posee algunas pretensiones de bondad, o de menor distancia de una verdad que es siempre huidiza, y que por lo tanto consideramos mejor que otras posiciones” (“Verdad, tolerancia y virtud republicana”. En M. Cruz (comp.), pp. 133-134).

convicciones del otro y la apatía ante cualquier empresa de renovarlas. De manera que seguimos la segunda máxima kantiana de la sabiduría (“Ponerse -al comunicar con los demás- en el lugar del *otro*”, pero nos olvidamos de la tercera (“Pensar e todo tiempo *de acuerdo consigo mismo*”)⁴⁰.

Protestarán enseguida haciéndonos notar que el respeto del otro, un puntal de la tolerancia, significa ante todo un respeto de su autonomía moral. Por ahí se concluirá que el agente moral no ha de recurrir a una presión desmesurada para hacer cambiar la opinión ajena que le repugna. Dicho así, la cuestión requiere distinguir qué formas de expresión del desacuerdo o de confrontación dialéctica merecen calificarse de presiones psicológicas, sean individuales o sociales, indebidas; es decir, causantes de heteronomía. No hay manera sencilla de discernirlo. Pero, según fuere la decisión adoptada, corremos el riesgo opuesto de anular el margen de maniobra que le queda al discordante sincero. “La idea de una viva reprobación moral que no pudiera expresarse sino bajo forma de una argumentación racional (o algo por el estilo) y que las exigencias de la tolerancia obligasen a guardar para uno mismo, parece demasiado frágil, demasiado débil, para satisfacer el imperativo de toda actitud tolerante, a saber, que el agente desaprobe vivamente las actitudes que tolera”⁴¹.

Semejante actitud combativa depende a su vez de otras premisas, tales como la presunción de la fuerza persuasiva de la argumentación o la confianza en la posibilidad de aproximarnos progresivamente a la verdad práctica. La tolerancia, además de ser lo contrario del integrista o del fanático dogmatismo, tampoco se confunde por su extremo opuesto con el relativismo y escepticismo. Se asocia más bien a lo que Giner denomina *universalismo humanista o crítico*, una posición que “reconoce la existencia de una verdad (no dos o más sobre lo mismo) así como el hecho de que alcanzarla puede ser muy arduo, tanto que no siempre puede asumirse que daremos con ella”⁴². Basta con esa convicción para que la tolerancia alimente la pasión de la búsqueda de la verdad...

⁴⁰ *Antropología*, ed.cit., 59 y 43.

⁴¹ B. Williams, art.cit., pp. 34-35.

⁴² o.c., p. 136.

Incluso al margen de la voluntad de coherencia del propio sujeto que le obliga a dirigirse al otro en busca de consenso, la potencia expansiva misma de las ideas prácticas la impulsa a ello. El hecho de que, según proclamó Locke, “tal es la naturaleza del entendimiento, que no puede ser obligado a creer algo por una fuerza exterior”⁴³, ese dato incontrovertible aporta un punto de partida para establecer un régimen de tolerancia. Desde este mismo argumento clásico que prueba la irracionalidad y hasta la inutilidad de la intolerancia, empero, habría que concluir que la racionalidad de la tolerancia estriba no sólo en *no impedir*, sino también en *estimular* la actividad misma del entendimiento de cada cual. Dicho de otro modo, tal vez hubiera que completar aquella declaración lockeana con esta otra: esa fuerza interior, la única con que podemos adquirir o abandonar nuestras convicciones, es la misma que nos anima a propagarlas entre los seres humanos. Son las proposiciones morales por sí solas, si están bien fundadas, las que quieren valer para todos; nuestra máxima aspira a convertirse en ley universal. No es precisa una militancia subjetiva expresa del sujeto moral, porque basta con esta otra más objetiva e impremeditada...

El quehacer del ciudadano

Tolerar el mal que sólo afecta a uno mismo puede ser un acto heroico, nacido de un ideal personal de santidad. Aceptar sin resistencia el daño que se dirige también contra otros cuantos, en cambio, pudiendo evitarlo o cuando menos paliarlo, incurre en un grave pecado de omisión nutrido de cobardía o indolencia. La segunda actitud no es que tolere el daño, sino que contribuye a agravarlo o incluso a causarlo; pretende ignorar que un mal público no puede encararse con una tolerancia privada. Lo que tiene lugar entonces es una tolerancia de lo intolerable, una actitud a todas luces intolerable ella misma⁴⁴.

De nuevo se echa aquí de ver que una tolerancia tan sólo pasiva resulta a menudo insuficiente cuando no del todo contraproducente y debe trocarse en otra tolerancia activa. Cuando de una determinada doctrina o de cierta opción -dadas las

⁴³ *Carta sobre la tolerancia*. Tecnos. Madrid, 3ª ed. 1994, p. 10. Cfr. B. Spinoza, *Tratado teológico-político*, caps. XVII y XX.

⁴⁴ “Tolerar es soportar uno mismo; cuando es otro el que soporta, ya no es tolerancia. Tolerar el sufrimiento de los otros, tolerar la injusticia de la que no se es víctima, tolerar el horror que no se sufre, no es tolerancia sino egoísmo, indiferencia o algo peor”. Sería más bien complicidad por omisión (A. Comte-Sponville, o.c., p. 196).

circunstancias presentes o la certeza de otras variables futuras- son presumibles efectos públicos nefastos para la gente, no podemos cruzarnos de brazos con la estúpida evasiva de que aquella doctrina u opción tenían la presunción legal de su parte. Si la suerte de mi comunidad está en juego, me asiste el derecho moral y me fuerza el deber no menos moral de corregir esa cautelosa tolerancia, denunciar el daño probable y convencer de su iniquidad a fin de reprimirlo. La previsión del daño debe conducir a revisar con cuidado lo antes tolerado; tal vez no para prohibirlo en adelante, pero sí para abandonar ante ello la mera abstención de juicio y, llegado el caso, para condenarlo. El principio tolerante no escapa a la vigilancia de la ética de la responsabilidad o de las consecuencias.

Transcender esa comprensión y práctica meramente absentista de la tolerancia parece, pues, un requerimiento que nos lanza a los ciudadanos la idea misma de democracia. Y es que semejante tolerancia ejercida como un derecho o libertad negativa será condición necesaria, pero no suficiente, de la democracia. Ciertamente sin ella no se habría alcanzado el régimen de pluralismo que instaura la libertad que una sociedad moderna demanda para las diversas creencias y formas de vida de sus miembros. Es decir, sin ella no reinaría el bien de la paz civil del que se derivan para la ciudadanía el resto de los bienes políticos. Pero eso no basta para percibir el vínculo más hondo y positivo que une la otra tolerancia, la activa, con la democracia. Como sujeto de una sociedad democrática, ciudadano es quien tiene derecho a la igual participación en el proceso de toma de decisiones públicas y, mejor todavía, quien conoce que esa participación entraña asimismo un deber. Lejos de pregonar su derecho a escapar de la esfera pública, la ciudadanía se define por la participación razonable en los asuntos comunes. Se diría, pues, que la vida ciudadana exige como límite inferior la tolerancia pasiva, pero -a poco que la convivencia pública no deba ser vacía ni silenciosa- convoca a la activa; o sea, al ejercicio público de la razón.

En una sociedad justa o bien ordenada -dirá Rawls- la razón pública es un valor político primordial, pues sólo a través de ella (o sea, de esa "forma de razonamiento propia de ciudadanos iguales que se imponen a sí mismos... reglas que cuentan con el respaldo del poder del Estado") se obtiene la justificación del uso del poder político. Y es que "si cada ciudadano comparte por igual el poder político,

entonces, en la medida de lo posible, el poder político debería ejercerse, al menos cuando están en juego las esencias constitucionales y las cuestiones de justicia básica, de manera que todos los ciudadanos puedan aceptar públicamente a la luz de su propia razón⁴⁵. La justificación política tiene que dirigirse, claro está, a los que disienten de nosotros y precisamente para convencerles y limitar así el desacuerdo⁴⁶. En palabras de Habermas, por su parte, lo que cuenta en una sociedad democrática sería la formación discursiva o deliberativa de la voluntad política mediante procedimientos de discusión pública permanente⁴⁷. Ya sean, pues, plasmaciones respectivas de ambos ejercicios de ciudadanía el “consenso entrecruzado” o el “poder comunicativo” de la opinión pública, lo cierto es que sólo serán posibles a condición de que los sujetos políticos se impliquen positivamente en el diálogo; es decir, si rebasan con creces aquella tolerancia exquisita que nos prevenía contra cualquier incursión en las razones del oponente.

Para muchos está fuera de duda que sólo una democracia deliberativa reúne los requisitos para merecer en puridad el calificativo de “democrática”. Es decir, que el ejercicio del poder común, por afectar a seres libres, iguales y *racionales*, obtiene y renueva su legitimidad desde la deliberación pública de todos o del derecho de todos de participar en esa deliberación⁴⁸. La tolerancia democrática (a diferencia de la meramente liberal), en definitiva, no debe limitarse a exhibir y mantener inmutables las diversas doctrinas o programas políticos, sino que debe engendrar el clima que inste a su contraste y previsible transformación. No habría más límite para ello que el riesgo de poner en serio peligro la paz civil. En sentido opuesto a una tolerancia entendida como “abstención de actuar”, “la discusión pública obliga a los participantes a la reflexividad y, por tanto, a tomar una cierta distancia crítica respecto de su propia identidad (...y esto) puede ser un magnífico instrumento para impulsar la comprensión mutua”⁴⁹.

⁴⁵ J. Rawls, *La justicia como equidad*. Paidós. Barcelona 2002 (26.2, p. 131).

⁴⁶ “Justificar nuestros juicios políticos ante los demás significa convencerles mediante el uso de la razón pública, es decir, mediante formas de razonamiento e inferencia apropiadas a las cuestiones políticas fundamentales, y apelando a creencias, razones y valores políticos de los que cabe razonablemente esperar que los otros también reconocerán...”. Ibidem, 9.2-3, pp. 52-53. Cfr. *Teoría de la justicia*, 87.

⁴⁷ J. Habermas, *Facticidad y validez*. Trotta. Madrid 1998, pp. 416-421.

⁴⁸ Véase, entre tantos, los trabajos recogidos en J. Elster (comp.), *La democracia deliberativa*. Gedisa. Barcelona 2001.

⁴⁹ R. del Aguila, “La tolerancia”. En A. Arteta-E. García Guitián-R. Maíz (eds.), *Teoría política: poder, moral, democracia*. Alianza. Madrid 2003, pp. 378-380. Me cuesta, con todo, suscribir la tesis de que la tolerancia meramente negativa “no implica ninguna obligación de repensar las razones de la desaprobación que suscitan

Lo que no implica, ni mucho menos, que esa comprensión -y menos aún el consenso- vaya con certeza a alcanzarse. A juicio de Rawls, resulta muy improbable que personas sumamente ilustradas, tras una discusión libre, puedan compartir la misma conclusión política. Dadas las varias concepciones últimas presentes en toda sociedad moderna, “no hay ninguna garantía de que la justicia como equidad, o cualquier concepción razonable para un régimen democrático, pueda atraerse el apoyo de un consenso entrecruzado...”⁵⁰. El debate democrático podría en ciertos casos enconar los conflictos y hasta encender otros nuevos. Pero los fracasos parciales no pueden borrar el seguro beneficio en conjunto y no es preciso abandonar toda esperanza para quedarnos sólo con una tolerancia basada en razones prudenciales...

Se admitirá, al menos, que ya sólo el hecho de que la legitimidad y la legitimación políticas provengan más de argumentar que de negociar obliga a los contendientes a la búsqueda de argumentos universalmente aceptables. Quiérase o no, una deliberación ciudadana sin restricciones habrá de revelar cuáles de las ideologías en pugna por la hegemonía política en una sociedad resultan en verdad *irrazonables*, ya sea por negarse a comparecer en el foro público o bien por predicar precisamente el principio opuesto. Ya sólo eso hará más difícil tolerar lo que el examen habría mostrado como indefendible. Persistirá el pluralismo *razonable* de las opciones políticas, pero su pluralidad por suerte habrá disminuído. No habrá triunfado *urbi et orbi* “el mejor argumento”, aun cuando lo probable es que se haya dado una cierta aproximación a (o un mayor alcance de) una opinión mejor fundada. No viviremos en una comunidad ideal de diálogo, ni mucho menos, pero cabe esperar que el mayor diálogo real hará de nuestra una realidad más comunitaria.

El afán de verdad

Cuando es virtud, la tolerancia demanda desde su propia raíz un quehacer que su caricatura habitual no sólo deniega, sino que proclama con arrogancia que debe

ciertos valores o conductas en nosotros”. Creo que, lo mismo a impulsos políticos que morales, tal obligación existe.

⁵⁰ J. Rawls, o.c., 11.4 y 11.6, pp. 63-64. Así se declara, por ejemplo, que las concepciones comprensivas de las gentes son insuperables y someterlas a debate no puede constituir un deber (ib., pp. 130-131). Sobre las limitaciones en los logros de la deliberación pública, cfr. R. Gargarella, *Nos los representantes*, Miño y Dávila

denegar. Aunque no fuera más que en razón de uno de sus puntos de partida y justificaciones principales (la conciencia de la falibilidad humana), habrá que insistir en poner de manifiesto la íntima relación que une a la tolerancia con la verdad. Toleramos porque sabemos que no estamos en la verdad *y también porque queremos acercarnos a ella*. Para el intolerante la verdad está antes y desde siempre; para el tolerante, en todo caso, la verdad está después y gracias a su tolerar.

Objetivamente hablando, la tolerancia es, antes que ocasión inmejorable para la búsqueda de la verdad, condición *sine qua non* para avanzar en su descubrimiento⁵¹. Ella, en efecto, comporta una disposición al cuestionamiento permanente de nuestras creencias o prejuicios, a la apertura a la crítica del otro, al examen axiológico comparativo de las normas y costumbres propias con las ajenas, etc. Todo lo contrario a limitarse a constatar y admitir bobaliconamente lo que ni se compara ni se juzga. Es decir, todo lo contrario de la intolerancia tradicional (la que cebó las persecuciones religiosas y suscitó las réplicas de Spinoza, Locke o Voltaire)..., pero no menos de la blanda tolerancia posmoderna, esa tolerancia intolerante que tolera precisamente por lo mucho que descrea de cualquier progreso en la verdad. Si el género común de intolerante abarca a cuantos no consienten el supuesto error a fuerza de creer dogmáticamente en la verdad de lo propio, la especie particular del intolerante de nuestro mundo occidental la forman quienes comienzan por no tolerar la pretensión de verdad misma, hasta el punto de que ése es el único error o el más pernicioso frente al cual deben tolerarse todos los demás.

Tal vez fue Stuart Mill quien más se esmeró en perfilar una batería de argumentos favorables a la tolerancia activa (a propósito de la expresión pública de las opiniones) en tanto que requisito obligado de la ganancia en verdad. Si la opinión que se tolera es falsa, comienza por argüir, se depara así a otra opinión contraria la oportunidad de probarse como verdadera justamente en la controversia con aquélla. La comprensión de la verdad de una tesis sólo es posible mediante la comprensión de la falsedad de la opuesta. Así que, aun suponiendo que se

Eds. Buenos Aires 1995, pp. 146-149.

⁵¹ “Para ser tolerante no es necesario renunciar a amar la verdad, sino que, por el contrario, este mismo amor - pero desilusionado- nos suministra las principales razones para serlo” (A. Comte-Sponville, o.c., p. 202).

prohibieran tan sólo las doctrinas erróneas, ello no sería beneficioso para las verdaderas, que para mantenerse vivas requieren de su “falsación” en un contraste continuo⁵². Y como, por último, lo más frecuente es que casi todo punto de vista contenga siquiera alguna brizna de verdad, el mantenimiento de los diversos pareceres será por sí mismo algo epistémicamente deseable. En suma: la tolerante libertad de expresión es requisito de la verdad, pero no si las opiniones se alinean unas junto a otras sin más cuidado que el de salvar el derecho de sus emisores, sino sólo cuando las opiniones se enfrentan cuidadosamente entre sí.

De ahí que, junto a la ayuda objetiva que la tolerancia presta al desvelamiento de la verdad, el buen tolerante resuelve *subjetivamente y con toda premeditación* seguirle el rastro. Muchos dirán tal vez que esa búsqueda encierra una tarea de carácter más o menos supererogatorio, a lo más un encargo que concierne a unos pocos, los sabios, los especialistas o los intelectuales, pero no al resto de los mortales. Nada de eso. No sólo habría que replicar con la idea kantiana de convertir la *propia perfección* en un deber, el deber de progresar desde la animalidad hasta la humanidad, y en primer lugar el deber de cultivar el entendimiento⁵³... A poco que se piense, si *todos* consideramos que la verdad es buena, porque nadie desea estar equivocado, la verdad es digna de ser perseguida por todos. Más todavía, “no sólo nos preocupa por los beneficios que nos reporta (... sino que) la verdad es profundamente normativa: merece la pena interesarse por ella como un fin en sí mismo”. Y merece la pena tanto por el autonocimiento como por la integridad y, en último término, por la felicidad que puede depararnos...⁵⁴.

Sea por una razón o por otra, enseguida se echa de ver que ese afán de verdad que aquí interesa apunta inmediatamente al único saber al que le conviene la tolerancia: al saber práctico. La verdad cuya búsqueda es un deber coincide con la verdad *práctica*, y semejante deber es universal. Se trata de una vieja enseñanza que se remonta al mito de Protágoras que relata Platón. Cuando Zeus -preocupado por la incierta supervivencia de los hombres mientras desconocían el arte de la

⁵² Y es que, “por muy verdaderas que sean, serán tenidas por dogmas muertos y no por verdades vivas, mientras no puedan ser total, frecuente y libremente discutidas” (J. Stuart Mill, o.c., p. 98. Para la exposición completa de Mill, véase el epígrafe 2, pp. 75-122).

⁵³ I. Kant, *La Metafísica de las Costumbres*, IIª parte, IV-V. Tecnos. Madrid 1989, pp. 237-238.

⁵⁴ M. P. Lynch, *La importancia de la verdad*. Paidós. Barcelona 2005, pp. 30-31. Véanse en especial los

política- les concedió el sentido moral (*aidós*) y la justicia (*diké*), no distribuyó estos dones como había distribuido los demás conocimientos, esto es, otorgando por grupos los saberes profesionales que valían para atender a muchos ciudadanos. “¿También ahora la justicia y el sentido moral los infundiré así a los humanos, o los reparto a todos?”, le pregunta entonces Hermes. “A todos, dijo Zeus, y que todos sean partícipes. Pues no habría ciudades, si sólo algunos de ellos participaran, como de los demás conocimientos”⁵⁵. Y así, puesto que todo el mundo (lo mismo en la democracia de Pericles que en la contemporánea) tiene el deber de poseer esta excelencia política, damos por sentado que todos son capaces de tomar parte en los asuntos públicos y nadie se atrevería a jactarse ni a disculparse de su ignorancia en tal materia. La misma indignación que nos invade ante quien carezca de ese saber prueba que no es un don natural, por necesario que se proclame, sino un bien que sólo adquirimos “por medio del ejercicio y la atención”; es decir, una virtud enseñable.

De donde se desprende -y no es lo de menos- que este saber práctico ostenta una primacía tal sobre el conocimiento teórico que le vuelve *universalmente exigible*. Se trata de un saber que *hay que* aprender. En primer lugar, prosigue el diálogo platónico, porque discernir qué sea la justicia, y no ya lo relativo a la carpintería o la metalurgia, es nada menos que “condición para que exista una ciudad” (ibidem, 324 e y ss.), de manera que “en este asunto de la virtud, si ha de existir la ciudad, nadie puede desentenderse” (327 a). Mientras que en los saberes teóricos y productivos o técnicos la instrucción especializada de los pocos entendidos es suficiente para asegurar la supervivencia de la comunidad, y el abandono mayoritario no la perjudica, en el caso de los prácticos basta la ignorancia o la desavenencia de otros pocos para hundir a esa misma comunidad. Pero también, en definitiva (y ésta es una razón que subsume la anterior), la supremacía de esta especie de saber estriba en que sólo las ideas prácticas tienen como función producir efectos prácticos, y son estos resultados los que más nos interesan. Aristóteles tampoco lo duda cuando aclara de la siguiente guisa que su *Ética* no es un tratado teórico como los otros: “pues no investigamos para saber qué es la virtud, sino para ser buenos, ya que en

capítulos 1 y 8.

⁵⁵ Platón, *Protágoras* 322 c. En *Diálogos* I. Gredos. Madrid 1981.

otro caso sería totalmente inútil...⁵⁶. Escudriñar la naturaleza última de su objeto es la meta de toda teoría, pero el lograrlo o fracasar en ese intento no es cosa que afecte a la vida moral y política de su sujeto cognoscente. En cambio, el conocimiento de la virtud práctica nos afecta tanto como que, en lugar de meta final, es una vía necesaria para llegar a ser virtuoso. En otras palabras, para el fin último y universal de la felicidad o de la vida buena...

Por cierto que no lejos de aquí discurre Kant a propósito de la filosofía práctica. Al tratarse de “un conocimiento que afecta a todos los hombres”, pensaba, el saber acerca de “los fines más esenciales de la naturaleza humana” o de eso “que interesa a todos los hombres por igual”, la naturaleza no ha distribuido sus dones con “parcialidad”. Por contraste con el uso de la razón teórica, en cuanto al uso de la razón práctica todos somos competentes, porque a todos nos importa conocer esos fines a los que el hombre está destinado. Ahora bien, si el fin supremo “no es otro que el destino entero del hombre (...), la filosofía relativa al mismo se llama moral. La superioridad de la filosofía moral frente a cualquier otra aspiración racional explica que también los antiguos siempre entendieran por ‘filósofo’, de modo especial, al moralista...”⁵⁷.

De ahí algunas consecuencias que toca extraer. Si sólo las ideas prácticas pretenden incitar a la acción, resultará que en lo tocante a la conducta individual y a la colectiva no será de gran importancia conocer o ignorar la fórmula del ácido desoxirribonucleico; pero unos y otros podremos enfrentarnos a muerte según entendamos el ideal de justicia distributiva o juzguemos de un credo de corte racista. Que es igual que recordar el muy diverso modo como nos afectan -al individuo y a la sociedad entera- cada una de ambas áreas de la realidad y de su saber correspondiente. No puede suscitarnos el mismo apasionado interés lo que discurre sin mi participación o gracias a ella, ni tampoco lo que es esencialmente ajeno a nuestras expectativas de felicidad y “vida buena”... o las altera radicalmente. Se diría, por tanto, que el compromiso del individuo con uno u otro género de saber es radicalmente distinto. No resulta tan estricto en el teórico, un conocimiento de

⁵⁶ *Ética nicomaquea* II, 2, 1103 b 26. Gredos. Madrid 1988.

⁵⁷ I. Kant, *Crítica de la Razón pura* II, cap. III (“La arquitectura de la razón pura”). Alfaguara. Madrid 3ª ed. 1984, pp. 646 y 651-652.

índole más particular, una opción que se presenta en el orden privado y sólo cuando se dan condiciones personales para ello. Pero parece universalmente obligatorio en el práctico, una obligación que arraiga a un tiempo en su capacidad de condicionar nuestra conducta y en nuestra mutua interdependencia como sujetos morales y políticos.

Así las cosas, la tolerancia tampoco habrá de significar lo mismo según actúe en un terreno o en el otro. Por contraste con su magro papel en el orden teórico, en el práctico hay más estímulos y ocasiones para invocar la tolerancia y, a la vez, para rebasarla. Para invocar a la tolerancia, porque en su feudo no cabe esperar la verdad deslumbrante, sino sólo unas opiniones mejor fundadas que otras, unas normas o proyectos colectivos más equitativos que otros, unos valores más universalizables que otros..., siendo esa ganancia en equidad y universalidad un progreso asintótico. Y para rebasar la tolerancia, porque el tolerante deberá ser por todo ello mucho más combativo si de su capacidad argumental para ahondar o extender su opción de valor depende la justicia y la felicidad colectivas...

En R. del Aguila-S. Escámez-J.Tudela (eds.), *Democracia, Tolerancia y Educación Cívica* (pp. 381-416)

